



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Roberta Ribeiro Cassiano

**O redimensionamento fenomenológico e hermenêutico da questão sobre a  
verdade a partir da ontologia fundamental de *ser e tempo***

Rio de Janeiro

2013

Roberta Ribeiro Cassiano

**O redimensionamento fenomenológico e hermenêutico da questão sobre a verdade a partir da ontologia fundamental de *ser e tempo***

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio dos Santos Casanova

Rio de Janeiro

2013

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

H465 Cassiano, Roberta Ribeiro.  
O redimensionamento fenomenológico e hermenêutico da questão sobre a verdade a partir da ontologia fundamental de ser e tempo / Roberta Ribeiro Cassiano. - 2013.  
117 f.

Orientador: Marco Antônio dos Santos Casanova.  
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.  
Bibliografia.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Filosofia alemã - Teses.  
3. Ontologia – Teses. I. Casa Nova, Marco Antônio dos Santos.  
II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Roberta Ribeiro Cassiano

**O redimensionamento fenomenológico e hermenêutico da questão sobre a verdade a partir da ontologia fundamental de *ser e tempo***

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 5 de março de 2013.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Marco Antônio dos Santos Casanova (Orientador)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof. Dr. Rafael Haddock Lobo  
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Rio de Janeiro

2013

## RESUMO

CASSIANO, Roberta Ribeiro. *O redimensionamento fenomenológico e hermenêutico da questão sobre a verdade a partir da ontologia fundamental de ser e tempo*. 2013. 115 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

O presente trabalho objetiva investigar o acirramento da questão do ser no pensamento de Martin Heidegger e suas implicações para a questão filosófica clássica sobre a verdade. Ao dizer isto, identificamos de antemão um importante ponto de nossa pesquisa, a saber, a maneira como enunciar tal questão pressupõe uma relação específica com a tradição filosófica que é a nossa, à qual não podemos, em última análise, prescindir. Em vista destas duas condições primordiais que caracterizam o horizonte de nosso trabalho, pretendemos primeiramente compreender o movimento que vai da ontologia fundamental de ST à recolocação da questão sobre a verdade para, em seguida, avaliar a relação da noção de verdade que aí aparece com outra definição clássica importante, a de verdade como correspondência ou adequação; para, então, por fim, interrogar os seguintes temas subjacentes à nossa questão norteadora de maneira mais explícita: a relação entre verdade e filosofia e verdade e liberdade.

Palavras-chave: Ontologia fundamental. Verdade. Desvelamento. Liberdade.

## ABSTRACT

CASSIANO, Roberta Ribeiro. *The phenomenological and hermeneutical resizing of question about truth from fundamental ontology of being and time*. 2013. 115 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

The present work aims at to investigate the intensification of the question of being in Martin Heidegger's thought and its implications for the classic philosophical question about truth. By saying that, we identify beforehand an important aspect of our research, namely, the way how to enunciate such a question requires a specific relation with the philosophical tradition that is ours, which we cannot, in the final analysis, prescind. Because of these two primordial conditions that characterize the horizon of our work we intended, first of all, to comprehend the movement that goes from the fundamental ontology of Being and Time to the reattachment of the question about truth and then evaluate the relation between the notion of truth that there appears and other important classical definitions, the one that sees truth as correspondence or adequacy. Lastly we tried to interrogate, more explicitly, the following themes underlying the main research: the relation between truth and philosophy and truth and freedom.

Keywords: Fundamental ontology. Truth. Disclosure. Freedom.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

CH Carta Sobre o Humanismo

FVR Fenomenologia da Vida Religiosa

IAF Introdução à Filosofia

KPM Kant e o Problema da Metafísica

SEV Sobre a Essência da Verdade

ST Ser e Tempo

SyT Ser y Tiempo

SZ Sein und Zeit

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>7</b>
<b>1</b>	<b>O ACIRRAMENTO DA QUESTÃO SOBRE O SENTIDO DO SER</b>	<b>10</b>
1.1	<b>Ser e Tempo: ontologia fundamental e analítica existencial.....</b>	<b>10</b>
1.2	<b>Compreensão de ser como modo de ser do ser-aí.....</b>	<b>23</b>
1.2.1	<u>Elementos hermenêuticos.....</u>	<b>23</b>
1.2.2	<u>Compreensão como um existencial do ser-aí.....</u>	<b>32</b>
<b>2</b>	<b>A RECOLOCAÇÃO DA QUESTÃO SOBRE DA VERDADE .....</b>	<b>38</b>
2.1	<b>A verdade como síntese entre <i>Nous e Ousia</i>: Aristóteles e o privilégio da proposição.....</b>	<b>38</b>
2.2	<b>Nota sobre a destruição da história da ontologia.....</b>	<b>52</b>
2.3	<b>Verdade no primado da subjetividade.....</b>	<b>56</b>
2.3.1	<u>O juízo no idealismo crítico.....</u>	<b>56</b>
2.3.2	<u>Verdade e teoria do conhecimento.....</u>	<b>62</b>
<b>3</b>	<b>VERDADE E DESVELAMENTO .....</b>	<b>68</b>
3.1	<b>Ser-no-mundo e o direito mais original de se chamar essência da verdade.....</b>	<b>68</b>
3.2	<b>Explicitação do significado fundamental da <math>\epsilon\lambda\epsilon\theta\epsilon\iota\alpha</math>: o desvelamento.....</b>	<b>77</b>
3.3	<b>Ser-no-mundo: gênese prática dos significados e transgressão categorial</b>	<b>84</b>
<b>4</b>	<b>VERDADE E LIBERDADE.....</b>	<b>90</b>
4.1	<b>O ser-aí é e está na verdade e na não-verdade: abertura de mundo e estagnação hermenêutica.....</b>	<b>90</b>
4.2	<b>Verdade e filosofia: liberdade e tonalidades afetivas fundamentais.....</b>	<b>98</b>
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>109</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>112</b>

## INTRODUÇÃO

O trabalho que segue tem por objetivo central clarificar as intenções e os diálogos em jogo na investigação fenomenológica sobre a verdade desenvolvida por Martin Heidegger, principalmente tal como esta é apresentada no quadragésimo quarto parágrafo da obra *Ser e Tempo* (ST). O método utilizado para tal será a recondução das colocações feitas na referida passagem aos seus contextos mais amplos de problematização e a reconstrução da relação entre tais afirmações e obras de outros autores, em tensão com as quais elas puderam efetivamente ser desenvolvidas.

A primeira etapa do trabalho envolve, portanto, uma localização do problema que nos ocupa, o problema da verdade, no contexto do projeto filosófico mesmo em que se encaixa, o desenvolvimento de uma ontologia fenomenológica. Para compreender a relação entre nossa questão e o referido projeto, apresentaremos em linhas gerais no que consiste a proposta de uma ontologia fundamental e a relação inexorável disto com a analítica existencial, explicitação fenomenológica dos existenciais do ser-aí, ente que nós mesmos somos a cada vez.

No interior da etapa inicial de localização do problema, optaremos por uma aproximação entre o desenvolvimento de ST e alguns elementos específicos da fenomenologia husserliana e da hermenêutica de Wilhelm Dilthey em jogo na obra supracitada. A opção pelo retorno a estes autores faz parte de uma estratégia para evitar que o trabalho redunde em uma reconstrução da obra que permaneça escrava da difícil terminologia desenvolvida por Heidegger, o que poderia, por exemplo, comprometer a clareza de nossa exposição.

Queremos com estas aproximações incessantes, principalmente, não limitar o trabalho a uma apresentação da coerência terminológica interna à obra, mas evidenciar o que tais termos evocam e trazem à luz em suas veiculações.

No interior da situação de nosso problema, será necessário clarificar também quais as motivações e resultados da proposta de uma destruição da história da ontologia como a preparação para uma reapropriação da tradição filosófico-metafísica através da recondução de seus termos essenciais aos fenômenos originários de que tais palavras são palavras. Este último ponto é importante para nosso objetivo de compreender o redimensionamento fenomenológico-hermenêutico da questão da verdade, pois este necessariamente tem seu início no confronto com a tradição precedente.

Diante desta constatação, uma segunda etapa geral do trabalho que segue é a tentativa de compreender a crítica direcionada à ideia tradicional da verdade como adequação do intelecto à coisa e, neste sentido, à afirmação de que a proposição é o lugar adequado de acontecimento da verdade. Buscamos evidenciar o que possibilita que tal afirmação seja feita ao esmiuçar o sentido em que se diz que tal posição seja derivada, o que, observaremos, não significa dizer que ela seja errada e completamente inválida.

Nesta segunda etapa geral alocamos uma revisita a teoria aristotélica da predicação, pois este é indicado por Heidegger como o pai da posição que se busca aqui desconstruir. Seguindo este apontamento feito no parágrafo quarenta e quatro de ST, buscamos explicitar alguns elementos da filosofia de Aristóteles que embaçam a simplicidade com que tal atribuição é feita a princípio, para demonstrar que não se pode encontrar em sua doutrina a consumação da posição a ser criticada. Tal é o que o próprio Heidegger irá identificar e afirmar no seguimento do texto principal que nos propomos analisar.

Este indicativo do autor deve permanecer claro para que possamos compreender a maneira como o que fundamentalmente interessa a Heidegger, ao menos no âmbito de ST, é realizar uma recondução das decisões ontológicas da tradição aos seus campos originários, evitando que elas sejam compreendidas exclusivamente através das apropriações e conseqüentes distorções operadas pelos pontos de vista filosóficos subsequentes. Por esta razão podemos considerar legítimo nosso esforço em encontrar no próprio Aristóteles elementos que auxiliem a clarificar o que se tem em vista com a volta ao termo grego *alétheia*, correlato do vocábulo “verdade”. O que interessa muito mais a Heidegger é a crítica àquilo que supomos estar em jogo no trabalho do estagirita a partir da situação histórico-hermenêutica que é nossa, não tanto ao que o próprio Aristóteles tinha ou não em vista com sua filosofia.

Passamos então posteriormente a uma avaliação da maneira como o problema aparece no interior do idealismo crítico. Deduzimos a necessidade de tal aproximação pela referência aos neokantianos que se segue à evocação de Aristóteles no referido parágrafo e tentamos levar mais adiante a breve crítica ali exposta. O caminho que seguimos para efetuar tal expansão da crítica apenas brevemente exposta no referido parágrafo foi sua ligação com a crítica de que uma teoria do conhecimento seja capaz de dar conta do fenômeno originário da verdade, justamente porque a verdade não é essencialmente subjugada ao conhecimento científico e não tem aí a sua origem e sua máxima plenitude. Justamente nosso interesse em conectar a problemática fenomenológica da verdade à necessidade de se repensar o papel da epistemologia como tarefa filosófica por excelência

é o que justifica também nossa ocupação com a filosofia kantiana e, dito de modo mais preciso, com o projeto mais amplo de que ela é voz privilegiada.

Depois disto nos concentramos numa apresentação dos pontos positivos surgidos da crítica à ideia tradicional de verdade a partir da explicitação do sentido da proposta segundo a qual verdade é desvelamento. Esta última etapa do trabalho consistirá, dito de modo sucinto, numa clarificação da revisita a noção grega de verdade implícita na tradução e reinterpretação propostas para o termo correspondente *alethéia* e numa avaliação dos impactos da descrição dos existenciais do ser-no-mundo para a compreensão mais profunda do fenômeno da verdade.

Para dar conta não somente da crítica à noção tradicional de verdade, mas também alcançar alguma segurança quanto às novas dimensões ganhas pelo problema no interior da investigação heideggeriana, buscaremos compreender sua relação fundamental com os problemas da subjetividade e da realidade como algo dotado de uma primazia no que diz respeito à investigação ontológica, além de propor uma compreensão do que chamamos de três bases para a recolocação positiva da questão: o caráter histórico do horizonte que é correlato da existência do ente intencional (existente), a gênese prática dos significados (explicitadas numa reconstrução da investigação sobre o caráter utensiliar do que vem ao encontro do ser-aí de início) e o caráter indicativo formal dos conceitos filosóficos como o cerne de uma proposta filosófica capaz de redimensionar questões fundamentais a partir da retirada de sua concepção imediata no interior de conceptualidades gastas e pseudoproblemas historicamente sedimentados.

Por fim proporemos uma avaliação da relação entre verdade e liberdade, apenas possível após sua retirada do domínio da teoria do conhecimento como âmbito privilegiado de sua investigação e da reapropriação da tradição metafísica em voga no projeto central da obra que tomamos aqui como principal orientador teórico, *ST*. A questão ganhará seu horizonte de perscrutação no interior da discussão sobre estagnação hermenêutica e o papel das tonalidades afetivas fundamentais na evidenciação do caráter de abertura do ser-aí e sua relação com o fenômeno originário da verdade como desvelamento. Nesta parte final nos permitimos avaliar e que medida o desenvolvimento aqui exposto desagua numa compreensão do que é próprio à filosofia como acontecimento fundamental do ser-aí em sua história e em sua existência, compreensão esta capaz de livrá-la de sua limitação à tarefa de fundação do conhecimento, solidificada pela tentativa de liberação da própria verdade em relação à epistemologia.

# 1 O ACIRRAMENTO DA QUESTÃO SOBRE O SENTIDO DO SER

## 1.1 Ser e Tempo: ontologia fundamental e analítica existencial

O presente trabalho pretende se aproximar da descrição do fenômeno da verdade feita por Martin Heidegger em ST. Com este intuito, entretanto, além da exposição desenvolvida de modo mais explícito no § 44 da obra, consideraremos referências feitas pelo filósofo ao assunto em outros escritos. Admitiremos tais alusões apenas quando estas nos parecerem legítimas mesmo diante das implicações daquilo que se chama uma “viragem” (*Kehre*)<sup>1</sup> em seu caminho de pensamento após os anos da década de 1930. Nosso objetivo não é apenas acompanhar os momentos decisivos da referida exposição, mas, sobretudo, identificar devidamente aquilo que permeia seus pontos centrais ao salientar o nexos investigativo em que se encaixa a questão da verdade: a reabilitação da pergunta pelo sentido do ser e a exigência de uma analítica existencial daí derivada. A descrição fenomenológica dos existenciais do ser-ai, ente que compreende ser ou que serve de horizonte para a colocação desta questão, se torna, portanto, etapa crucial da explicitação da pergunta ontológica.

O primeiro passo de nossa investigação será justamente este, avaliar de modo ainda geral a relação entre os dois projetos centrais de ST, obra heideggeriana que nos servirá de principal parâmetro conceitual: A ontologia fundamental e a analítica existencial. Será importante considerarmos a este respeito, além dos motes principais da referida investigação, as relações com projetos de outros autores que mobilizam a publicação de 1927. O objetivo desta nossa primeira exposição é, principalmente, acompanhar as pluralidades do texto que é tido por muitos como obra-prima de Martin Heidegger, a partir da constatação de seu esforço para colocar uma única questão, ou para encontrar uma possibilidade segura de (re)colocá-la: a questão do ser.

Em *Meu caminho para a Fenomenologia*, Heidegger afirma que:

A dissertação deste último [Franz Brentano] *Sobre o Significado Múltiplo do Ente Segundo Aristóteles* (1862) constituía, desde 1907, o principal auxílio nas minhas desajeitadas tentativas para penetrar na filosofia. Bastante indeterminada, movia-me a seguinte ideia: se o

<sup>1</sup>Cf FIGAL, G. *Fenomenologia da Liberdade*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005 p. 13-26. O método aqui adotado depende da assunção prévia da tese interpretativa segundo a qual os escritos tardios de Heidegger não anulam, em última instância, o que é apresentado em ST, mesmo admitidas as evidentes mudanças conceituais, temáticas e estilísticas. Além disto, fala a favor de tal interpretação o fato de que muito do que é desenvolvido após a dita “viragem” não é, em última análise, compreensível sem o acompanhamento dos momentos estruturais de ST. (FIGAL, *Ibid.* p. 25-26).

ente é expresso em múltiplos significados, qual será, então, o determinante significado fundamental? Que quer dizer ser?<sup>2</sup>

O referido texto, publicado como contribuição à homenagem a Hermann Niemeyer, seu editor e colaborador na divulgação de outras importantes investigações fenomenológicas, alude à centralidade que a questão do sentido do ser tinha para o jovem Heidegger, mesmo vinte anos antes da publicação de ST<sup>3</sup>. O que tentaremos aqui demonstrar é que a analítica existencial efetuada na referida obra serve como liberação do horizonte transcendental de colocação da pergunta sobre o sentido do ser em geral, esta que se apresenta desde o início da caminhada filosófica de Martin Heidegger – e desde os primórdios gregos da filosofia – como a questão primordial. Não por acaso se inicia ST com a seguinte passagem do *Sofista* de Platão: “[...] é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão 'ente'. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia”.<sup>4</sup>

O objetivo principal de Heidegger ao nos apresentar esta citação não é nos direcionar para a situação platônica e as questões fundamentais referentes ao mundo grego. O que busca, antes de tudo, é nos fazer questionar se nos encontramos já em situação muito diferente da que Platão encontra no tempo da aurora da filosofia. A resposta à indagação é oferecida pelo autor: “De forma alguma. Assim sendo, trata-se de colocar novamente a questão sobre o sentido do ser. [...] de despertar novamente uma compreensão para o sentido desta questão. A elaboração concreta da questão sobre o sentido do 'ser' é o propósito do presente tratado”<sup>5</sup>

A estrutura própria da questão, entretanto, traz consigo um paradoxo incontornável: ela imediatamente rebate em direção ao ente. Perguntar pelo ser é, necessariamente, interpelar aquilo que “participa” do ser, dito em linguagem platônica. O grande esforço investigativo é, portanto, não reduzir o ser ao ente e isto envolve uma análise cuidadosa da maneira segundo a qual é possível acessar o ser e circunscrever a questão sobre seu sentido. Por esta razão, admitimos anteriormente que a analítica existencial desenvolvida em ST é, primariamente, a

<sup>2</sup>HEIDEGGER, M. *Meu Caminho Para a Fenomenologia in Heidegger – Coleção Os Pensadores*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 297.

<sup>3</sup>É evidente, sobretudo considerando a ampliação interpretativa possibilitada pela publicação das Obras Completas de Martin Heidegger, que seu caminho de pensamento contempla uma gama extensa de questões e temas fundamentais, entretanto, aqui admitimos que, de certa forma, todas estas discussões são permeadas pela questão sobre o sentido do ser em geral ou, no mínimo, são liberadas em seu modo de colocação pelo acirramento da investigação ontológica em curso desde seus primeiros escritos filosóficos.

<sup>4</sup>Platão, *O Sofista*. Trad. e Notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa in Platão - Diálogos, São Paulo, Nova Cultural (Coleção Os Pensadores), 1987, pp. 126-195. 244 a.

<sup>5</sup> ST. p. 24.

liberação do horizonte de colocação da pergunta ontológica e agora acrescentamos, em respeito à diferença entre ser e ente. Esta preocupação é mais bem expressa no texto *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, de 1927:

Como dissemos: a ontologia é a ciência do ser. Mas o ser é sempre ser de um ente. De acordo com sua essência, o ser se distingue do ente. [...] Esta não é uma distinção arbitrária, mas sim precisamente aquela mediante a qual ganhamos, antes de tudo, o tema da ontologia e, assim, o tema da filosofia mesma. Sobretudo, é a distinção que constitui a ontologia<sup>6</sup>

É a manutenção da clareza constante em relação à impossibilidade de apreender o ser por gênero supremo e diferença específica, a impossibilidade de 'entificar' o ser<sup>7</sup> decorrente da visão da diferença ontológica, o que primeiro leva Heidegger a questionar de que modo, então, nós já sempre o compreendemos? Qual é este nexos originário com o ser no qual já sempre se encontra o homem e que o torna um elemento central da investigação ontológica? Tendo em vista estas questões, em 1932, numa época em que a filosofia heideggeriana acabara de ser descoberta na França, Lévinas escreve:

Seja como for, fixemos de momento a característica do homem estabelecida à partida: ente que compreende o ser implicitamente (de uma maneira pré-ontológica, segundo a expressão heideggeriana) ou explicitamente (de uma maneira ontológica). E é porque o homem compreende o ser que ele interessa à ontologia. O estudo do homem vai revelar-nos o horizonte no interior do qual se coloca o problema do ser, pois é nele que *se dá compreensão do ser*<sup>8</sup>

A partir destas considerações iniciais, podemos aduzir dois pontos importantes acerca da relação entre a ontologia fundamental e a analítica existencial: [1] A relação se estabelece pelo que é próprio da questão ontológica, ou seja, o direcionamento ao ente [2] A descrição do ente não esgota da questão, mas exige antes a liberação de seu horizonte de colocação e de suas condições e possibilidade.

O questionamento acerca do ser, assim como o questionamento acerca de ser e tempo, o questionamento acerca da essência do tempo, impele inexoravelmente para o interior do questionamento acerca do homem. A questão do ser corretamente questionada enquanto tal impele segundo o seu conteúdo de questão para o interior da questão acerca do homem.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> HEIDEGGER, 2000, p. 42 *apud* FERRONATTO, M. *A representação como limitação – crítica de Deleuze à noção de diferença ontológica em Heidegger*. in *Acta Scientiarum*. Human and Social Sciences Maringá, v. 32, n. 1 p. 81-89, 2010

<sup>7</sup> Cf LÉVINAS, Emmanuel. *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1967. p 69 – 97.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 74

<sup>9</sup> HEIDEGGER, M. *A Essência da Liberdade Humana: Introdução à Filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012. p. 150.

A grande pergunta que devemos fazer à letra do texto heideggeriano, se pretendemos dialogar com ele é a seguinte: o que confere ao ser-aí o *status* privilegiado de “ente” a que se deve direcionar para a realização da perquirição sobre o sentido de ser?

A dedicação a estas questões é o que nos permitirá refutar em certa medida as interpretações antropologizantes da obra heideggeriana<sup>10</sup> – da qual se teve apenas conhecimento parcial por muitos anos. O grande perigo de tais interpretações é o de gerar o obscurecimento daquilo que é mais essencial em relação à analítica existencial: que ela é uma *exigência* formal da estrutura da questão do sentido do ser em geral e que está muito longe de ser algo assim como o *telos* da investigação ontológica ou da filosofia, se assim se prefere dizer.

Em sua famosa *Carta Sobre o Humanismo* (CH), endereçada a Jean Beaufret, Heidegger oferece preciosas indicações acerca de tal imbróglio criado em torno de ST, imbróglio esse com o qual aqui pretendemos também nos confrontar. Por que a assunção do ser-aí como ente privilegiado que, tornado transparente em seu modo de ser, oferece uma via de acesso à questão sobre o sentido do ser em geral, não representa, uma vez mais, uma atenuação da investigação ontológica frente à pergunta pelo “ser do homem”? Na referida obra lemos:

Toda e qualquer determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente sem questionar a verdade do ser, quer o saiba ou não, é metafísica. É por isto que, na perspectiva do modo como se determina a essência do homem, aparece o que é característico de toda metafísica, qual seja, o fato que é humanista.<sup>11</sup>

A observação, apesar de importante, não garante ainda o que buscamos aqui defender, pois se poderia objetar acerca da ontologia fundamental de ST que ela permaneça, a despeito dos esforços contra isto empregados, metafísica. Vejamos, então, o que Heidegger chama aqui de determinação “metafísica” do ser do homem, para avaliarmos, posteriormente, se podemos subsumir suas investigações a esta mesma caracterização.

Segundo o que nos diz o texto, a interpretação metafísica é aquela que “pressupõe a interpretação do ente sem questionar a verdade do ser”. O que aqui nos salta aos olhos é a caracterização da postura metafísica como posicionamento prévio do ente interrogado, sem

---

<sup>10</sup>Eis algo que se manifesta, por exemplo, no projeto filosófico sartreano. Cf. SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução Rita Correia Guedes. 3 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Cf. também DERRIDA, J. *Os Fins do Homem*. In *Margens da Filosofia*: Papyrus, 1991.

<sup>11</sup> CH, p. 334.

que se coloque em evidência a compreensão mesma de ser que torna possível, a cada vez, apreensões de entes em geral. A colocação parece simples, mas traz consigo considerações bastante importantes. Primeiramente, ao lançarmos brevemente os olhos às investigações que, mesmo hoje, buscam dar conta do ser do homem, veremos em toda parte a adoção deste procedimento posicionante e, mais ainda, dificilmente detectaremos algum tipo de desconforto quanto à eficácia natural deste procedimento.

Tal é algo que Heidegger vislumbra e apresenta nos parágrafos iniciais de ST ao demarcar a primazia da analítica existencial frente à antropologia, psicologia e biologia.<sup>12</sup> Não se trata, evidentemente, de reduzir de maneira ingênua tais disciplinas a um mero disparate, mas de afirmar sua limitação no que concerne à investigação filosófica do *ser do homem*, ainda que seus resultados concretos, não há dúvidas, possam sempre ser algo útil. Ao aplicarmos aquilo dito na CH sobre o caráter metafísico de tais investigações, quer elas estejam cientes disto ou não, poderemos aprofundar um pouco mais nossa questão.

A colocação feita não se limita às ciências acima elencadas, mas se alastra também a um sem fim de definições do homem consagradas no interior da história do pensamento e seu segmento comumente chamado “antropologia filosófica”: animal racional, político, dotado de linguagem; criatura, coisa pensante, todas estas determinações trazem consigo posicionamentos ontológicos prévios acerca do que caracteriza o ser do ente humano. Quanto a estas últimas é preciso que tenhamos uma relação diferente, pois, ao contrário da maneira segundo a qual a antropologia, a biologia e a psicologia procedem (cientificamente), tais posições sempre se movimentam no interior de uma colocação filosófica da seguinte questão: - o que é o homem? Científica ou filosoficamente, a questão posta permanece a mesma.

Assim, talvez, se consiga, por fim, identificar a origem do rastro metafísico comum a todas as definições do ser do homem que acima elencamos: o modo de colocação da questão. Não se trata apenas de apontarmos uma decorrência formal da linguagem, mas de identificarmos a maneira como o modo de investigar grego se alastra e contamina as diversas tentativas de alcançarmos aquilo que é mais próprio da *humanitas*, tornando as “interpretações sobre o ser do homem” de que dispomos, quer o saibam ou não, metafísicas. A analítica existencial, ao se preterir o “tornar transparente o ente que questiona”, deve se confrontar,

---

<sup>12</sup>*Sein und Zeit* (SZ) § 10

portanto, com tais interpretações já aí dispostas no mundo<sup>13</sup>. Uma importante nota sobre o que aqui buscamos acentuar é encontrada na preleção *Que é Isto – A filosofia?*, conferência pronunciada em agosto de 1955. Nela lemos:

Perguntamos: que é isto...? Em grego isto é: *tí estin*. A questão relativa ao que algo seja permanece, todavia, multívoca. Podemos perguntar, por perguntar, por exemplo: que é aquilo lá longe? Obtemos então a resposta: uma árvore. A resposta consiste em darmos o nome a uma coisa que não conhecemos exatamente. Podemos, entretanto, questionar mais: que é aquilo que designamos “árvore”? Com a questão agora posta avançamos para a proximidade do *tí estín* grego. É aquela forma de questionar desenvolvida por Sócrates, Platão e Aristóteles. Que é isto – o belo? Que é isto – o conhecimento? Que é isto – a natureza? Que é isto – o movimento? Agora, porém, devemos prestar atenção para o fato de que nas questões acima não se procura apenas uma delimitação mais exata do que é natureza, movimento, beleza; mas é preciso cuidar para que ao mesmo tempo se dê uma explicação sobre o que significa o “que”, em que sentido se deve compreender o *tí*. Aquilo que o “que” significa se designa o *quid est*, *tò quidditas*: a *quidditas*, a quiddidade.<sup>14</sup>

A partir desta colocação compreendemos, finalmente, em que medida podemos equiparar as investigações científico-antropológicas, biológicas e psicológicas às diversas posições da antropologia filosófica sobre o ser do homem. Não devemos nos deixar levar pelas aparentes disparidades que se dissolvem quando percebemos que todas elas se colocam uma mesma questão primordial e avançam absolutamente contaminadas pelo modo de colocação da questão. Aquilo que efetivamente cada uma delas pressupõe varia de acordo com as especificidades e interesses de suas investigações particulares, mas aquilo de que irrefletidamente partem permanece um e o mesmo: que o homem *é algo*. A pretensão de determinar a *quidditas* humana permanecerá sempre escrava da assunção desta quiddidade que, na maioria das vezes, não chega sequer a ser posta em questão. Aqui reina algo de há muito admitido, a pressuposição da evidência como critério de determinação do que deve – ou não – ser questionado. Tudo se torna, entretanto, bastante obscuro ao inserirmos na pressuposição de base a seguinte questão: mas o homem *é algo*, para que possamos questionar o que é este “*algo*” que ele seja?

A pressuposição da quiddidade é aqui denunciada não para que julguemos todas as determinações do ser do homem como inúteis e ingênuas, mas para que possa ficar clara a maneira como elas dependem fundamentalmente de uma decisão ontológica, ou seja, do assentimento prévio de uma compreensão de ser que precisa vir à tona. A incessante demora

<sup>13</sup>A confrontação da analítica existencial com tais determinações do ser do ente que nós mesmos somos guarda uma relação fundamental com a tarefa de destruição da história da ontologia, pois esta última se caracteriza justamente pela recondução das interpretações já aí disponíveis no horizonte histórico que é o nosso à decisão ontológica que as torna pela primeira vez possíveis, alcançando assim o ponto de gênese de tais interpretações.

<sup>14</sup>HEIDEGGER, M. *Que é isto – a filosofia?* Col. Os Pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 15.

na conceptualidade grega revela, antes de tudo, que além da linguagem filosófica de que dispomos, dela retivemos a compreensão da entidade como presentidade constante.<sup>15</sup> A maneira segundo a qual, de início, tudo nos vêm ao encontro, numa estranha indistinção, no modo de ser “coisa”, só pode ser compreendida e questionada se percebermos que isto deriva de uma homogeneização ontológica que repousa, por sua vez, na decisão de que acima falávamos. Tal decisão remonta à filosofia platônico-aristotélica, onde encontramos os impulsos iniciais para a posterior determinação do ser como substancialidade, como o que se encontra subjacente, o que teria, então, atraído todas as outras questões para esta direção.

Os esforços para tornar visível tal decisão ontológica e a intenção de reencontrar sua problematicidade permeiam a analítica existencial de ST, à medida que esta constitui um passo investigativo do empreendimento de uma ontologia fenomenológica. O que significa aqui uma ontologia fenomenológica? O que isto nos diz sobre o que aqui tentamos defender, o fato de que o tornar transparente o ente que questiona o ser é, fundamentalmente, abrir o espaço para a investigação ontológica propriamente dita ou, nas palavras do próprio autor, o fato de que “todos os esforços da analítica existencial têm por objetivo encontrar uma possibilidade para a resposta acerca do sentido do ser em geral.”<sup>16</sup>

O ponto de partida da investigação, a explicitação de seu caráter fenomenológico, revela a necessidade prévia de supressão dos posicionamentos ontológicos dos quais, de início e na maior parte das vezes, de modo irrefletido, partem as pesquisas científico-metafísicas ou filosófico-metafísicas acerca do *ser do homem*. Além disto, trata-se de uma pesquisa ontológica, ou seja, que busca considerar cada ente na determinação de seu ser. Assim podemos caracterizar seu próprio projeto como “ontologia fundamental”:

Heidegger encontra na própria expressão ontologia fenomenológica o fundamento suficiente para esta caracterização. Por ontologia entende-se a consideração de cada ente, do ente na totalidade (*Seiendes im Ganzen*), não em relação ao seu estatuto de ente, não em relação à sua proximidade e distância relativamente a outros entes, mas em relação ao seu modo de ser. Por fenomenologia entende-se o método segundo o qual a análise é conduzida de modo a não impor, à partida, um modo de ser particular a entes que participem de um modo de ser diferente. Assente na manifestação do modo de ser de cada ente, assim como no estabelecimento da diferença entre cada ente e o ser que lhe serve de fundamento, a ontologia fenomenológica de Heidegger surge então como uma ontologia fundamental.<sup>17</sup>

<sup>15</sup>Cf. HEIDEGGER, M. *A Essência da Liberdade Humana: Introdução à Filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012. p. 59-94.

<sup>16</sup> SZ, p. 372.

<sup>17</sup> SÁ, Alexandre F. de. *Da Destruição Fenomenológica à Confrontação : Heidegger e a Incompletude da Ontologia Fundamental*. Covilhã: Lusofia Press, 2008. P. 4.

O ponto central a ser compreendido é que já a caracterização de partida da pesquisa de ST impõe a necessidade de suspensão não apenas dos posicionamentos ontológicos específicos acerca do ser do homem – animal racional, criatura, ser político, etc. – mas sim da própria pressuposição *a priori* de sua *quididade*. O modo de colocação da questão faz esta imposição e é por tal razão que devemos agora considerar quais aspectos da fenomenologia tal como desenvolvida por Edmund Husserl se tornam fundamentais para o empreendimento da ontologia fundamental de ST. A importância da fenomenologia de Husserl na obra de 1927 é latente e se estende por diversas passagens do texto; aqui, entretanto, gostaríamos de expor sucintamente duas noções desenvolvidas por Husserl, sem as quais o projeto da ontologia fenomenológica de ST, nos parece, seria inviável: as ideias de *epoché* e *intencionalidade*.

A motivação primeira do projeto filosófico de Husserl é, sobretudo, a edificação da filosofia como ciência rigorosa. O problema das hipostasias idealistas e realistas do universal fornece o material de trabalho para suas obras iniciais onde são desenvolvidos os conceitos que aqui nos interessam. O panorama em que se encaixam suas investigações remonta à agora já bastante discutida crise epistemológica da passagem do século XIX ao século XX. Admitia-se largamente, neste momento, após uma onda de otimismo sobre o método científico, a sua falibilidade.

Até este momento, posições filosóficas como o positivismo clássico de Comte e o evolucionismo de Spencer<sup>18</sup> demonstravam um otimismo crescente em relação à confiabilidade do método científico e suas potencialidades para descobertas cada vez mais apuradas, todas com absoluto rigor e certeza, sobre as quais a humanidade poderia, enfim, caminhar segura. As pretensões aqui expostas diziam respeito à tentativa de reduzir a filosofia à filosofia positiva, como nos diz Auguste Comte, deixando à metafísica e a teologia o *status* de lembrança longínqua já ultrapassada, de acontecimento histórico positivamente superado, segundo sua doutrina dos três estágios.

Homogeneizando-se todas as nossas concepções fundamentais, a filosofia constituir-se-á definitivamente no estado positivo. Sem nunca mais poder mudar de caráter, só lhe resta desenvolver-se indefinidamente, graças a aquisições sempre crescentes, resultantes inevitáveis de novas observações ou de meditações mais profundas. Tendo adquirido com isso o caráter de universalidade que lhe falta ainda, a filosofia positiva se tornará capaz de substituir inteiramente, com toda a superioridade natural, a filosofia teológica e a filosofia metafísica, as

---

<sup>18</sup> Aqui apenas elencamos Spencer para mencionar o alargamento da teoria da evolução de Charles Darwin por ele proposta e sua defesa de uma aplicação do evolucionismo nas ciências em geral como mais uma voz da crença na “prosperidade” do método científico de investigação.

únicas a possuir realmente hoje essa universalidade. Estas, privadas do motivo de sua preferência, não terão para os nossos sucessores além de uma existência histórica.<sup>19</sup>

A partir de um dado momento esta posição, que aqui buscamos apresentar apenas de modo assaz genérico, começou a sofrer severas críticas. A pretensa inabalável fixidez do método científico se tornou problemática, por exemplo, a partir de descobertas como as geometrias não-euclidianas<sup>20</sup> e a física não-newtoniana, que pareciam golpear os modelos clássicos. O que queremos observar, ao longo desta exposição é o movimento histórico de [1] estabelecimento do método científico como modelo geral para obtenção de conhecimento seguro e a consequente dizimação da teologia e da metafísica – ou de outras filosofias “não-positivas”, e, posteriormente, [2] a crítica da absolutização do método científico como meio uno e seguro para construção de conhecimento apodítico<sup>21</sup>. Situamos Edmund Husserl no interior deste segundo movimento e pretendemos clarificar seus estudos sobre a *epoché* como método e a *intencionalidade* como caráter dos atos de consciência em sua relação com tal panorama.

Todavia, a partir de outra perspectiva, a partir, designadamente, dos lamentos gerais sobre a crise da nossa cultura e do papel que nela é atribuído às ciências, talvez surjam motivos para submeter a cientificidade de todas as ciências a uma crítica séria e muito necessária, sem por isso abandonar o seu sentido primeiro de cientificidade, inatacável na correção das suas realizações metódicas. Queremos, de fato, empreender a alteração indicada de toda a perspectiva da observação. Ao levá-la a cabo, depressa iremos perceber que a questionabilidade de que a psicologia padece, não só nos nossos dias, mas há séculos – a “crise” que lhe é própria –, tem um significado central para o aparecimento de incompreensibilidades enigmáticas e insolúveis nas ciências modernas, até mesmo das ciências matemáticas e, em ligação com isso, para o surgimento de um tipo de enigmas do mundo que eram estranhos às épocas anteriores.<sup>22</sup>

A partir da passagem citada apreendemos dois pontos essenciais, primeiramente o acatamento à necessidade de se questionar a “cientificidade da ciência” e, em segundo lugar, a intenção de, entretanto, não abandonar seu sentido primeiro de cientificidade. Tal é o que fala a favor de nossa caracterização anterior do projeto fenomenológico de Husserl como o comprometimento com a edificação da filosofia como ciência rigorosa – e filosofia como ciência rigorosa significa aqui estritamente fenomenologia: “Se por positivismo se entende o

<sup>19</sup> COMTE, A. *Curso de Filosofia Positiva*. Trad. José Arthur Gianotti. In Comte – Coleção Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural: 1978; p. 10.

<sup>20</sup> Cf. GREENBARG. *Euclidean and Non-Euclidean geometries: development and history*. New York: W. H. Freeman, 2007.

<sup>21</sup> É importante pontuar que não queremos descaracterizar as continuidades do projeto filosófico positivista ao efetuar esta divisão. Evidentemente a identificação deste momento de problematização do projeto no qual situamos a fenomenologia husserliana não representa o abandono completo dos pressupostos e princípios disto que aqui chamamos de projeto filosófico positivista. Tal é o que se pode evidenciar diante da consulta a HAHN, Hans; NEURATH, Otto & CARNAP, Rudolf. *A concepção científica do mundo: o Círculo de Viena*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, série 1, n.10, 1986

<sup>22</sup> HUSSERL, E. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Trad. Enrico Philippini. Milão: Il Saggiatore, 1961. § 2

esforço, absolutamente livre de preconceito, para fundar todas as ciências sobre o que é positivo, isto é, suscetível de ser captado de maneira originária, somos nós que somos os verdadeiros positivistas”<sup>23</sup>

Segundo Husserl, há uma relação substancial entre a posição do senso comum e a posição científica, pois ambas se baseiam no que se chama aqui “atitude natural”<sup>24</sup>. Permanece, portanto, no seio de ambas as posições a ingenuidade de base a ser combatida que é a tomada como verdade daquilo imediatamente visto ou empiricamente comprovado, bem como a pressuposição de um eu constituído como substância, como objeto dotado de certas propriedades que se pretende acessar. A atitude natural é o que promove a manutenção da dicotomia epistêmica clássica entre sujeito e objeto e a consideração da consciência como coisa fechada em si mesma que “acessa” o mundo exterior.<sup>25</sup> Assim procedendo, tanto a ciência como o senso comum desconsiderariam, para Husserl, a essência mesma dos atos de consciência, sua intencionalidade. Como, entretanto, seria possível superar esta posição natural e adotar uma postura fenomenológica (antinatural por excelência, como se pode daqui deduzir)?

É justamente em relação a tal questão que podemos introduzir a noção de *epoché*, uma das que identificamos como imprescindíveis ao projeto da ontologia fundamental de ST. O que Husserl propõe ao introduzir a *epoché* como ponto de partida das investigações fenomenológicas é, primeiramente, uma nova via de acesso ao problema da subjetividade, capaz de suplantar a atitude natural. Neste sentido, se pode dizer o seguinte:

*Sextus Empiricus* colocara a *epoché* como a abstenção do cético ante a “inconstância no espetáculo do mundo” (Patočka, 1992, p.206). Para a fenomenologia, a *epoché* é a abstenção do pensamento ante a constância do “espetáculo do mundo”, ela é definida na *Krisis-Schrift* como uma “distância em relação às validações naturais ingênuas” (Husserl, 1989, p.154).<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> HUSSERL, E. *Ideés Directrices pour une phenomenology*. Trad. Paul Ricoeur. Paris: Gallimard: Nouvelle Revue Française, 1955. P. 69.

<sup>24</sup> Posteriormente tentaremos defender que Heidegger refina esta reflexão a partir da descrição da transgressão categorial efetivada, de início e na maioria das vezes, por parte do ser-aí, oferecendo assim uma explicação deste fenômeno apresentado por Husserl sob o pouco elucidativo título de “natural”.

<sup>25</sup> Muito da filosofia clássica se desenvolve a partir do problema fundamental do acesso que podemos brevemente assim formular: como o sujeito acessa o mundo exterior – os objetos encontrados fora da consciência – de modo a constituir deles conhecimento seguro e verdadeiro? Veremos como, no interior da investigação fenomenológica, a questão mesma se dissipa diante da consideração radical da intencionalidade da consciência.

<sup>26</sup> MARTINI, R. *A Fenomenologia e a Epoché*. In *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 21/22: 43-51, 1998/1999.

Somente a suspensão fenomenológica, que segundo Husserl constitui um método que pode ser aderido, a medida em que somos livres para o levarmos a termo, revela o caráter próprio dos atos de consciência, a intencionalidade. A primeira e mais vaga caracterização da intencionalidade é aquela que afirma que toda consciência é consciência de (...). A colocação soa trivial no primeiro momento, pois parece sobreposse óbvia e, em verdade, aparenta não contrariar nem mesmo a mais vaga concepção de mundo que se possa imaginar. Entretanto, aqui se considera a intencionalidade traço fundamental da consciência que contém em si seus objetos e não que supõe a consistência ontológica dos mesmos no mundo externo e sua autonomia em relação a esta consciência, pois a consciência se encontra aqui fenomenologicamente reduzida.

Pra que se alcance a intencionalidade, portanto, é preciso antes de mais nada suspender o modo de ligação imediato com os objetos no interior do mundo empírico, descobrindo na própria consciência a sua ligação necessária com os objetos. Para Husserl, isto se dá no momento em que se abandona a posição natural em relação aos objetos – a posição teórica – e se passa a analisar não os objetos empíricos exteriores em sua pretensa autonomia ou a consciência como sede de constituição das representações acuradas, mas os atos de consciência em sua própria dinâmica de realização. Essa análise abre a possibilidade de apreender o caráter transcendental dos atos de consciência, uma vez que estes atos nunca permanecem fechados em si mesmos, mas sempre levam para além de si em direção ao campo de mostração de seus objetos correlatos. Sem sair da consciência, ou seja, na pura imanência dos atos de consciência, portanto, é que se constitui efetivamente a intencionalidade.<sup>27</sup>

Isto posto deveremos, por fim, avaliar a relação de tais noções com o empreendimento da analítica existencial como momento constitutivo da ontologia fundamental.

A descoberta do caráter intencional dos atos de consciência por Husserl, segundo Heidegger, deve ser entendida em confronto com a colocação da questão filosófica fundamental acerca do sentido do ser. Ao expormos aqui a preocupação husserliana em superar o paradigma oriundo da posição natural, qual seja, o da cisão primordial entre sujeito cognoscente e objeto de conhecimento, será preciso realocar a questão a partir da suplantação do primado da postura teórica e da reificação do sujeito. Como anteriormente dizíamos, o projeto de ST parte deste lugar de suspensão quanto à pressuposição da quiddidade do sujeito que conhece – do homem. Estas disposições iniciais revelam, já de antemão, o caráter secundário da investigação antropológica no que diz respeito ao texto de 1927, pois o que está aqui em jogo já não é mais o homem tal como compreendido no interior dos desenvolvimentos filosóficos e científicos tradicionais, mas a radicalização do questionamento de seu ser a partir da suspensão dos posicionamentos ontológicos prévios –

---

<sup>27</sup>CASANOVA, M. *Compreender Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 43-44

que para Heidegger, à diferença de Husserl, são também historicamente constituídos – com vistas à determinação de seu modo de ser e da descrição de seus existenciais.

Aqui podemos introduzir algumas últimas questões: Ao se suspender o assentimento da quiddidade do homem, como é possível interpelar o ser que é o dele? A questão aqui apresentada pode ser respondida de maneira simples: *dasein* não designa, no interior de ST, algo determinado, mas constitui um fenômeno a ser interpelado segundo seu modo próprio de constituição. Mas vejamos, mais profundamente, o que isto significa.

Para clarificar as questões que por hora surgem, devemos ressaltar alguns aspectos fundamentais da analítica do ser-aí desenvolvida em ST. Ser-aí, segundo a tradução aqui adotada do termo alemão *Dasein*<sup>28</sup>, envolve uma dimensão de ser e uma dimensão locativa. Justamente isto é o que deve nos preocupar: de que modo a completa concatenação destas duas instâncias determinantes do ser-aí o tornam um elemento central da investigação ontológica, ou seja, o ponto de acesso fundamental à questão do ser? E, mais ainda, qual a diferença fundamental entre a concepção sedimentada do termo “homem” e o que Heidegger designa como “ser-aí”? O que faz com que esta distinção não seja meramente terminológica?

Isto é algo a que já acenamos, mas que agora gostaríamos de desenvolver de maneira mais explícita. Diferente do que pretende designar o aparato conceitual evocado pelo termo “homem” em conformidade com as diretrizes da tradição metafísica, ser-aí é o ente marcado pela completa indeterminação ontológica originária, ou seja, pela absoluta ausência de determinações quidditativas anteriores à sua própria existência. Não queremos, entretanto, a partir de tal constatação, dizer que o fenômeno ser-aí seja como um “algo” diferente do “algo” que buscou definir durante muitos séculos o termo “homem”. Ao contrário disto, ser-aí não pode ser devidamente compreendido a partir de aproximações com a ideia de “pessoa”, “indivíduo”, “povo” ou outras similares, pois estas definições possuem caráter hipostasiante, permanecendo dependentes da assunção de uma espécie de cisão originária entre homem e mundo, sujeito e objeto, para que sejam aventadas. O que o ser-aí designa é apenas a base

---

<sup>28</sup> A opção da tradução do termo *Dasein* por “pre-sença” nos parece dificultar a visualização da dupla desconstrução do uso corriqueiro do termo em alemão efetuada por Heidegger. Além disto, a referida tradução, ao desconsiderar os enormes esforços empregados por Heidegger na superação do que chamou “metafísica da presença” embaça a visão de que a filosofia do autor representa “o fim da filosofia da subjetividade” (Shulz, 1969 *apud* FIGAL, 2005), pois a compreensão ampla deste segundo aspecto depende fundamentalmente do primeiro. Por fim, o prefixo “pre” possui um caráter eminentemente temporal, embaçando assim o aceno do termo alemão para o caráter “espacial” do *Dasein*. Por estas razões aqui optamos por traduzir *Dasein* por ser-aí, evitando também a manutenção do termo em alemão, o que nos parece não auxiliar em nada na compreensão dos elementos decisivos aí em jogo. Cf. CASANOVA, 2006. p. 12.

fenomenológica que permite que este ente possa interpretar a si mesmo como cada uma destas coisas, à medida que *é* a partir de uma compreensão de ser que descerra mundo.

Não se poderá conceber a expressão ser-aí de maneira alguma por analogia à noção de pessoa ou outras noções similares se não se quiser perder ao mesmo tempo o foco da filosofia de Heidegger. A análise do ser-aí não equivale à descoberta das implicações ontológicas de uma determinação como “pessoa”, mas é nessa descoberta uma elaboração da pergunta sobre o sentido do ser em geral, uma vez que essa pergunta não pode ser completada por meio de ontologias regionais quaisquer.<sup>29</sup>

Aqui podemos ver de modo bastante claro a relação do projeto de ST com a descoberta husserliana da intencionalidade dos atos de consciência tal como a apresentamos. O que efetivamente ocorre em ST é a radicalização da noção de intencionalidade, tida aqui como caráter ontológico do ente que a cada vez nós mesmos somos. Considera-se, assim, uma única intencionalidade de base sobre a qual se funda a intencionalidade de cada ato de consciência. O ser-aí é o ente essencialmente intencional – essencialmente existente, em linguagem mais apropriada – cuja quiddidade não é nada além de sua dinâmica de lançar-se para fora de si com vistas ao mundo, correlato de seu existir.

A analítica existencial consiste, portanto, no tornar transparentes os momentos constitutivos da existência do ente que é apenas movimento originário de lançar-se para fora de si, razão pela qual dele se diz que é ser-no-mundo, que é seu mundo. Nisto reside o pilar da afirmação do caráter espacializante que se evidencia diante da dupla desconstrução do termo *Dasein* realizada em ST; em relação ao uso do vocábulo na tradição filosófica precedente e no alemão corriqueiro. Em ambos os casos, *dasein*, procura acentuar a presença efetiva de algo aí a nossa frente. Aqui, ao contrário, *dasein* aponta para os desdobramentos do ser do homem que conservam seu caráter de abertura, de instaurador de campos fenomenológicos.

Aquilo que o homem é, o que na linguagem tradicional da Metafísica chama-se a 'essência' do homem, reside na sua ec-sistência. Mas a ec-sistência, assim pensada, não é idêntica ao conceito tradicional de *existentia*, que significa realidade efetiva, à diferença com a *essentia* enquanto as possibilidades.<sup>30</sup>

O ser-aí é, portanto, a exposição existencial que libera de modo originário a possibilidade da questão do ser à medida que se dá impreterivelmente a partir da compreensão (tematizada ou não) de um sentido de ser. A apropriação fática de uma possibilidade existencial por parte do ser-aí só é possível porque a compreensão, aqui descrita como um existencial e não como uma faculdade do entendimento, já sempre abre um “espaço”, o

<sup>29</sup> FIGAL, G. *Fenomenologia da Liberdade*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 25.

<sup>30</sup>CSH. p. 158.

horizonte no interior do qual o ser-aí conquista o poder-ser que é o seu. Vemos vagamente a partir de tais colocações a maneira como a moderna filosofia da subjetividade não constitui um âmbito adequado para a visualização das questões desenvolvidas em ST.<sup>31</sup> A consideração da negatividade estrutural do ser-aí, pensada em sua radicalidade, revela que ele é sempre e a cada vez seus modos possíveis de ser e apenas isso.<sup>32</sup> Tal não parece ser a pressuposição de partida das investigações filosóficas e científicas tradicionais acerca do ser do homem, suas propriedades constituintes e características *a priori*.

As maneiras tradicionais de se falar sobre o homem em termos de consciência, subjetividade, Eu – e “o resto” são inviabilizadas em ST. O termo ‘*Dasein*’ é usado ao invés disto. [...] Não é uma questão de substituir uma expressão por outra e deixar que todo o restante permaneça tal como está. Ao contrário, a alteração terminológica significa uma mudança no modo de ver, compreender e pensar como um todo. O termo *Dasein* é usado para anunciar que aqui o homem é considerado a partir de um ponto de vista específico, como um ente que se distingue por sua relação com o Ser.<sup>33</sup>

Passamos assim, portanto, à análise da caracterização da compreensão de ser como modo de ser do ser-aí.

## 1.2 **Compreensão de ser como modo de ser do ser-aí**

### 1.2.1 Elementos hermenêuticos

A partir de agora deveremos nos dedicar à revisita de alguns aspectos fundamentais da analítica existencial de ST para visualizar, enfim, com relação às colocações anteriormente feitas acerca de sua relação inexorável com a investigação ontológica, como o nexo entre tais instâncias investigativas efetivamente se apresenta no interior do pensamento heideggeriano. Para isto, além da referida reconstrução, procuraremos aclarar a relação de tal aspecto com o traço eminentemente hermenêutico do pensamento heideggeriano. O projeto de ST é considerado fundamentalmente fenomenológico-hermenêutico; buscamos já demonstrar brevemente sua relação com a proposta fenomenológica husserliana e, a partir deste segundo

<sup>31</sup>SCHULZ, W, 1969, p. 68; p. 136 *apud* FIGAL, G., *Ibid.* p. 12.

<sup>32</sup> ST, p. 77-8

<sup>33</sup> BIEMEL, W. *Martin Heidegger* (Rowohlts Monographie). 1973, 16. Auflage, 2002. Tradução nossa.

tópico, buscaremos demonstrar o gesto hermenêutico aí presente em concatenação com a apropriação da filosofia de Wilhelm Dilthey.

Mostrávamos há pouco a consideração da negatividade estrutural do ser-aí descrito como ente existente cuja essência remonta apenas ao seu caráter intencional, ao movimento absolutamente originário de lançar-se num mundo conquistando possibilidades de ser. Fazíamos isto justamente a partir da evidenciação da necessidade de suspensão dos posicionamentos ontológicos acerca do *ser do homem* compreendido, no interior das diversas antropologias (científicas e filosófico-metafísicas) já sempre como “algo”, como *quidditas*.

A supressão quase completa, no contexto de ST, do termo “homem”, pode parecer gratuita a primeira vista, mas aponta justamente para o resguardo do *ser do homem* como negatividade estrutural, a partir da consideração de sua indeterminação ontológica originária. O ente existente é aquele que se relaciona de maneira originária com seu ser: “O ser-aí sempre se compreende a si mesmo a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ele mesmo”<sup>34</sup>. É esta compreensão originária de si que, conforme apontamos anteriormente, possibilita a assunção do ser-aí como pessoa, indivíduo, povo e outras similares.

A descrição do ente existente como aquele que originariamente abre o campo no interior do qual os entes vêm ao seu encontro demanda imediatamente uma consideração do caráter desta abertura, bem como do horizonte no interior do qual o ser-aí conquista o poder-ser que é o seu, ainda que pelo modo de ser da fuga de si mesmo. O esforço para suplantar a subsunção de um âmbito “externo” em outro “interno”, que resulta na reflexão da relação entre tais instâncias distintas e autônomas, pode ser caracterizado como a busca por uma radical exposição da síntese intencional originária, tal como ela mesma se autodetermina e a descrição dos momentos estruturais da síntese, aqui dita *ser-no-mundo*.

Tal é o que uma vez mais nos permite afirmar que o projeto heideggeriano de ST consiste numa radicalização do gesto fenomenológico husserliano e sua apresentação da intencionalidade como caráter dos atos de consciência. Em relação a isto, entretanto, Heidegger pôde identificar a permanência de um resíduo metafísico na fenomenologia de Husserl<sup>35</sup>, principalmente pela operacionalização constante de termos absolutamente

---

<sup>34</sup> SZ, p. 17

<sup>35</sup> Talvez não seja ainda tarde para acrescentar que aqui consideramos, sobretudo, a influência das *Investigações Lógicas* sobre o projeto de ST e, por tal razão, da ressonância na referida obra heideggeriana da fenomenologia tomada como

carregados por seus usos e veiculações no interior de contextos conceituais tradicionais. O risco que, segundo Heidegger isto encerra é o de, na ausência de derradeiras ligações de sentido, a ideia de uma filosofia fenomenológica cair novamente numa determinação como “ponto de vista filosófico dado”.

O que importa aqui é se voltar para as ligações de sentido derradeiras, a fim de que a fenomenologia não se veja vítima de uma última ingenuidade que podemos chamar sem qualquer exagero de hermenêutica: de um enredamento incontornável na tradição que se encontra sedimentada no mundo fático e que se mantém determinante para a constituição dos problemas, dos campos de problemas e das possíveis respostas a serem investigadas no interior daquele âmbito que se denomina como eminentemente filosófico.<sup>36</sup>

Por que podemos caracterizar o redimensionamento do projeto fenomenológico psicológico-descritivo como a constatação de uma ingenuidade hermenêutica inerente à doutrina de Husserl? A resposta a esta questão nos permitirá explicitar a relação do projeto de ST com a hermenêutica de Dilthey. Para isso, bem como procedemos com a apreciação da fenomenologia, deveremos apresentar em linhas gerais a hermenêutica pensada como crítica da razão histórica em *A Construção do Mundo Histórica nas Ciências Humanas* e avaliar as ressonâncias desta na obra de 1927.

O principal ponto no concernente à constatação da ingenuidade hermenêutica de Husserl se funda na percepção de que a consciência fenomenológica – radicalmente, o ente fenomenológico, o existente – já sempre se determina *in media res*, a partir da apropriação fática de um modo de ser possível num mundo historicamente constituído e sedimentado. Vejamos agora de que maneira a clareza quanto a este fato é, em certa medida, debitária da hermenêutica diltheyana.

Wilhelm Dilthey caracteriza seu projeto de crítica da razão histórica como o pensamento de uma epistemologia da história a partir da descoberta do sujeito como lugar da determinação da conexão significativa que une e perpassa todas as manifestações singulares de uma época num todo complexo e ao mesmo tempo uno e objetivo.<sup>37</sup> Isto é o que fundamentalmente “mundo” designa na referida obra. A confrontação desta caracterização com a fenomenologia psicológico-descritiva permite a Heidegger redimensionar suas

---

“psicológico-descritiva” em definição posterior do próprio Husserl. Cf. HUSSERL, E. *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. The idea of phenomenology. Five lectures] Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. (B II 1).

<sup>36</sup> CASANOVA, M. *Ibid.* p. 46.

<sup>37</sup> Cf. DILTHEY, W. *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010. P. 167.

reflexões a partir da constatação do mundo, correlato da existência, como horizonte histórico no interior do qual o ser-aí encontra de início e na maior parte das vezes já assentados o sentido e o significado dos entes que lhe vêm ao encontro. Tal caracterização é o que torna evidente para Heidegger a relação entre o existir, o projetar e o compreender, elemento central da hermenêutica já desde sua unificação numa teoria geral do compreender com Schleiermacher.<sup>38</sup>

O que Husserl havia desconsiderado é justamente o caráter histórico daquilo que se determina no interior do campo aberto pelo existente intencional e o caráter fático deste horizonte. Tendo esta dualidade em vista, Heidegger pode descrever o ser-aí como projeto jogado. A caracterização da existência como abertura do campo de manifestação dos entes em geral, como já indicamos, requer a consideração do caráter mesmo deste campo significativo total e a afirmação de seu cunho histórico e compartilhado. Estas duas instâncias fundamentais do ser-no-mundo (da intencionalidade originária), o ser-com e a sedimentação histórica que constitui o seu aí devem agora nos ocupar para que possamos, posteriormente, relacionar a descrição do compreender como um existencial com o acirramento da questão sobre o sentido do ser.

Essa inserção da manifestação da vida particular em algo comum é facilitada pelo fato de o espírito objetivo conter em si uma ordem articulada. Ele abarca conexões particulares homogêneas, tais como o direito ou a religião, e essas conexões possuem uma estrutura fixa e regular. [...] As manifestações vitais particulares que vão ao encontro do sujeito da compreensão podem ser apreendidas como pertencentes a uma esfera dotada de um caráter comum, como pertencentes a um tipo. E com isso, segundo a relação entre a manifestação vital e o elemento espiritual, relação essa que subsiste no interior deste espaço comum, o complemento do elemento espiritual pertence à manifestação vital e é dado ao mesmo tempo em algo comum.<sup>39</sup>

Esta inserção da “vida particular” em “algo comum” que Dilthey aqui revela é um elemento que marca a concatenação, no projeto de ST, entre hermenêutica e fenomenologia. O ser-aí, ente originariamente negativo, além de ser essencialmente apenas sua intencionalidade – existência -, o que se revela através da supressão da consideração arbitrária de uma *quididade* cuja origem permanece sempre obscura e inatingível, se determina com vistas a um mundo fático compartilhado: “o mundo do ser-aí é compartilhado. O ser-em é ser-

<sup>38</sup> Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica e Crítica – Volume I*. Tradução Aloísio Ruedell. Ijuí, RS, Editora Unijuí. 2005. Antes das investigações desenvolvidas por Schleiermacher a hermenêutica era compreendida de maneira particular como, por exemplo, hermenêutica jurídica, hermenêutica bíblica e etc., sobretudo como método e prática da interpretação de textos. Os esforços do referido texto caminham na direção da determinação da hermenêutica como teoria geral do compreender e instrumento geral das ciências do espírito.

<sup>39</sup> Cf. DILTHEY, W. *Ibid.* p. 190.

com os outros. O ser-em-si intramundano destes outros é co-ser-aí”.<sup>40</sup> Se mantivermos sob as vistas a consideração do descerrar como compreender, percebemos claramente a inserção – ou a evidenciação a partir do “método” fenomenológico – do elemento hermenêutico característico do ente existente.

Na evidenciação do que constitui a mundanidade do mundo, momento estrutural do ser-no-mundo, Heidegger procura evidenciar que a compreensão nunca opera em um âmbito de pura idealidade livre de todo cerceamento fático, mas encontra sempre um horizonte de significância limitador.<sup>41</sup> A descrição da mundanidade do mundo consistiria justamente na explicitação das estruturas fundamentais de tal horizonte. O ponto de partida de tal explicitação é a lida ocupacional com os entes intramundanos dotados de caráter de utensílio. Isto remete a um elemento central da mudança de paradigmas inerentes a ST. O que aqui ocorre é a quebra com o pressuposto do primado da postura teórica que admite previamente que os entes vêm ao encontro primordialmente no questionar sobre eles e que, neste sentido, os entes são o que são quando os conhecemos. Há, segundo Heidegger, uma preponderância da ocupação frente à contemplação e à interpretação categorial, estes últimos típicos da postura teórica. Observa-se tal preponderância na explicitação de que a infinidade de entes que vêm ao encontro do ser-aí no mundo requisita, antes, a cada vez, um modo possível de uso, razão pela qual tais entes intramundanos possuem o caráter ontológico de utensílio, coisa de uso.

Na dedicação à descrição fenomenológica do utensílio, Heidegger evidencia o fato de que um utensílio sozinho nunca é, pois ele mesmo se faz utensílio somente através de uma totalidade utensiliar que é anterior ao próprio utensílio, trazendo consigo referências imediatas que são articuladas por um ser-para, na manualidade orientada pela circunvisão. A evidenciação destes elementos permite que se efetue aqui uma desconstrução do caráter simplesmente dado das “coisas” que vêm ao encontro do ser-aí na cotidianidade.

De modo análogo, na busca de um setor fenomenal que não pode ser revelado pela ocupação, aquele capaz de responder pelo quem do ser-aí na cotidianidade, Heidegger irá dizer que o ser-próprio do ser-aí é co-existir.<sup>42</sup> Para que isto possa vir à tona, é preciso

---

<sup>40</sup> ST. p. 170.

<sup>41</sup> ST. §15 - §18.

<sup>42</sup> ST. §25 - §27.

justamente criticar a evidência do “eu” hipostasiado e o centramento exclusivo da investigação na análise dos atos de consciência, pois a reflexão sobre o “eu” dos atos não dá acesso ao quem do ser-aí na cotidianidade, e isto porque da mesma forma que não há “eu” sem “mundo”, não há “eu” sem “outros”. Nesta passagem o próprio indicativo formal segundo o qual o ser-aí é sempre meu aparece como um fio condutor inadequado à explicitação do caráter comum do horizonte de determinação do ser-aí.

O ser-aí que se apropria de seu ser mais próprio não é um sujeito, um substrato ontológico idêntico a si mesmo, ou qualquer ente adiante da mão passível de quantificação, dotado de propriedades ou qualidades identificáveis e presentes. Em última instância, pensar o ser-aí como “abertura” é pensá-lo como já sempre fora e com os outros no mundo compartilhado, pois o mundo libera, além de utensílios, entes que não são utensílios e que também são e estão no mundo e que são, por isso, coexistentes. Deles não nos ocupamos, mas sim, com eles, nos preocupamos.<sup>43</sup>

“Os outros”, neste sentido, não surgem como aquilo que resta depois de estabelecido o “eu” como referência da diferença, mas vêm ao encontro no interior do mundo circundante da ocupação onde o ser-aí se empenha de modo essencial. De início e na maior parte das vezes, o ser-aí se interpela a partir de seu mundo e a coexistência dos outros vêm ao encontro das mais diversas formas a partir do que está à mão dentro do mundo. Atentando, portanto, para a necessidade da inserção da vida particular no elemento comum destacada por Dilthey, Heidegger pôde perceber que o ser-aí é essencialmente ser-com, pois ele assim se determina existencialmente mesmo quando um outro não é, de fato, percebido. Ser-com-os-outros pertence, pois, ao ser do ser-aí; no ser-com os outros já estão abertos em sua coexistência de modo que tal abertura também perfaz a significância.

Além da consideração do caráter comum do horizonte de determinação do ser-aí, Heidegger aprende também com Dilthey sobre seu caráter histórico, pensando mundo como algo bastante próximo à noção de visão de mundo de uma época como síntese total de conexões no interior da qual surgem os significados e como o que orienta e perpassa toda e qualquer determinação e manifestação particular, mas que não pode ser reduzido à soma maximamente extensa de todas elas. Isto ressoa nas palavras de Heidegger: “Nem um retrato ôntico dos entes intramundanos nem a interpretação ontológica do ser destes entes

---

<sup>43</sup> DUARTE, A. *Heidegger e o pensamento contemporâneo da comunidade: para uma herança hermenêutica ontológica do ser-em-comum*. In Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia, N° 1, Rio de Janeiro, 2012. P. 66.

alcançariam, como tais, o fenômeno do mundo. Em ambas as vias de acesso para o ser objetivo já se pressupõe, e de muitas maneiras, o mundo”<sup>44</sup>

A relação entre o pensamento heideggeriano e a hermenêutica pode ser melhor vista, por exemplo, a partir das constatações de Hans-George Gadamer, segundo as quais: “Compreender e interpretar textos não é um expediente reservado apenas à ciência, mas pertence claramente ao todo da experiência do homem no mundo”.<sup>45</sup> Para Heidegger, no âmbito de ST, o compreender explicita a projeção originária de mundo e o interpretar a apropriação já sempre em curso de uma possibilidade aberta pela compreensão<sup>46</sup>. Por isto, vemos assim que “o fenômeno hermenêutico não é um problema de método”<sup>47</sup> e sim, acrescentamos, um problema ontológico exatamente da mesma maneira como a intencionalidade não é o simples caráter dos diversos atos de consciência e sim um traço ontológico do ser-aí. Aqui vemos que o “sentido derradeiro” conclamado por Heidegger na crítica a Husserl anteriormente citada, não pode ser outro que não a visada do Ser e a circunscrição da pergunta pelo seu sentido.

Na obra heideggeriana que aqui interpelamos, o mundo é o lugar no interior do qual são veiculados os sentido e significados que orientam os comportamentos em geral do ser-aí. Aqui observamos outro ponto importante, a descoberta da ausência de sentido em si daquilo que se dá no mundo. De início, os entes intramundanos “ganham” seu sentido do projeto fenomenológico que os abre de modo originário e do comportamento do ser-aí em relação a eles de acordo com um “em virtude de” que é o que constitui fenomenologicamente o sentido. Ser possui para Heidegger, à época de ST, uma relação direta com sentido e significação. Estas considerações nos ajudam a superar, por exemplo, a aparente dificuldade de pensar a infinita disparidade de projetos existenciais constituídos pelo ente originariamente negativo. A questão é: como pensar a constituição de um foco fenomenológico específico ao ente que não possui nenhum sentido prévio e nenhuma capacidade ou característica *a priori*?

Podemos pensar, por exemplo, na capacidade de lida com algo tal como uma pedra. A lida com este ente intramundano não é regida, como pensa a tradição, pela mera consideração

---

<sup>44</sup> ST. P. 104.

<sup>45</sup> GADAMER, *Verdade e Método I*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. p. 29.

<sup>46</sup> Cf. ST §31 e § 32.

<sup>47</sup> GADAMER, *Ibid.*

do caráter autônomo do ser que é o dele, o qual podemos acessar segundo leis universais de constituição da natureza e a coincidência destas com as normas de regulamentação do aparato cognitivo que constitui o homem. Ao contrário, a lida é antes determinada e de maneira mais fundamental a partir da dação do ente no interior de um projeto existencial de sentido e também a partir do repertório de significados históricos que o sustentam de maneira imediata. Esta explicitação consegue escapar à infecundidade das posições tradicionais que precisam sempre se apoiar em alusões a um perspectivismo para explicar que uma (mesma?) pedra possa significar elemento de construção civil, brinquedo para uma criança, elemento poético como em Drummond, material de escultura e etc.<sup>48</sup>

É impossível, portanto, prescindir o horizonte no interior do qual tudo aparece e pode aparecer tal como é, significando o que justamente significa. Por esta exata razão o ser-aí desempenha função primordial na investigação ontológica, pois é no horizonte descerrado por sua existência que *se dá* a questão do ser como algo inerente às estruturas fundamentais de tal existir. Os sentidos e significados dos entes intramundanos não são completamente independentes, muito embora o horizonte mundano possua certa autonomia derivada de seu caráter histórico; e por isso também, entretanto, nem de longe falamos aqui de uma “criação” do horizonte por parte do ser-aí. Ademais, a existência mesma do ser-aí é a cada vez possível apenas a partir do descerramento compreensivo, da atualização interpretativa das possibilidades de ser-no-mundo e também do comportamento circunvisivamente orientado<sup>49</sup>. Todas estas instâncias são inseparáveis da estrutura mais característica do mundo pensado como correlato do existir, a estrutura do *algo como algo* ou do *como hermenêutico*, de onde concluímos que a consistência fenomenológica de tudo que aparece é derivada da consistência fenomenológica do mundo.<sup>50</sup>

Com tudo isto, o que gostaríamos de ter destacado é a “correção”, em ST, do projeto fenomenológico das *Investigações* husserlianas por meio da descoberta de que o aparecimento dos correlatos intencionais sempre depende das conceptualidades hermenêuticas prévias. Isto nos faz perceber que nunca se interpreta sem preconceitos ou que toda suposição tem uma

---

<sup>48</sup> Cf. FOGEL, G. *Homem, Realidade, Interpretação*. In Ekstasis Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia, Nº 1, Rio de Janeiro, 2012. P. 85.

<sup>49</sup> Cf. SZ §15, §16, §17.

<sup>50</sup> Devemos possuir clareza, entretanto, quanto ao fato da centralidade desta estrutura não poder ser deduzida apenas de uma espécie de exigência epistemológica, pois aqui se busca superar o primado do comportamento teórico. Isto é algo que aprofundaremos apenas posteriormente em nosso desenvolvimento.

pressuposição; isto é o que justamente escapa à descrição da intencionalidade como caráter dos atos de consciência.

Podemos agora, por fim, avaliar em que medida é possível o engranzamento dos projetos fenomenológico e hermenêutico realizado em ST, engranzamento este que aqui tentamos evidenciar. Em princípio parece haver uma contradição fremente entre a tentativa de determinar a filosofia como ciência rigorosa – enquanto fenomenologia – e a de realizar uma crítica da razão histórica capaz de encontrar a unidade sintética que constitui a visão de mundo, algo que parece culminar de modo irremediável na assunção de uma relatividade histórica.

Em que condição a fenomenologia e a hermenêutica podem cruzar-se? Vejamos primeiramente as condições negativas. Elas não podem cruzar-se se a fenomenologia mantiver o seu posto, assinalado com tanta ênfase por Husserl até o fim da vida, de fundamentação última, isto é, de disciplina fundadora, como eidética, ou como filosofia do sentido, porque, nesse caso, estaríamos na ordem daquilo que é sempre transcendental na acepção própria da palavra, mas sob a garantia da redução (*epoché*) fenomenológica, que atenta, metodologicamente, é claro, contra a tese da atitude natural, retirando-nos da “imersão no mundo”. Também não podem cruzar-se se a hermenêutica for a compreensão das vivências no sentido diltheyano, que tem como coroamento a visão de mundo (*Wesenschauung*).<sup>51</sup>

Diante destas considerações é que podemos, finalmente, determinar a relação da questão sobre o sentido do ser como “sentido derradeiro” que possibilita este entrecruzamento aparentemente impossível. É preciso, para tal, considerar a intuição da essência de Husserl, destacada por Benedito Nunes no texto acima citado, como compreensão originária do sentido do ente que se dá no interior da intuição. Entretanto esta compreensão não pode ser suficientemente pensada em termos meramente teóricos e cognitivos como o resultado final de um processo, mas sim na integralidade de seu caráter imediato e em seu total abarcamento do “sujeito”, aqui descrito fenomenologicamente a partir de sua negatividade constitutiva.

Todavia, o que se revela é que a intuição da essência não é a instância mais originária, por assim dizer, pois toda compreensão de sentido envolve uma compreensão de ser prévia e é esta compreensão prévia que caracteriza essencialmente o ser do ser-aí. O projeto fenomenológico não é inteiramente radicalizado por Husserl, fazendo assim com que passe despercebido o que Heidegger buscará evidenciar em diversas passagens de ST, o fato de que a imersão do ser-no-mundo já sempre se movimenta no interior de uma determinada compreensão de ser: “a visão interpretativa apoia-se em um dado que já compreendemos,

---

<sup>51</sup> NUNES, B. *Hermenêutica e Poesia: O Pensamento Poético*. Belo. Horizonte, Editora da UFMG, 2007. P. 53-54.

concebe-o previamente como algo, isso ou aquilo, dentro do mundo no contexto onde nos situamos.”<sup>52</sup>

Tendo em vista as questões que orientam as discussões deste nosso primeiro capítulo, podemos aqui dizer que a recolocação expressa da pergunta acerca do sentido do ser, presente já nos parágrafos iniciais de ST, leva necessariamente à inquirição do ente que questiona – o ser-aí – unicamente porque ele se caracteriza pelo fato de já sempre estar em relação com uma compreensão prévia de ser e tê-la sempre em jogo, a cada vez, em todos os seus comportamentos.

### 1.2.2 Compreensão como um existencial do ser-aí

Conforme pontuamos em alguns momentos de nossa exposição e logo acima, a explicitação dos existenciais do ser-aí é etapa crucial do empreendimento de uma ontologia fundamental. Por esta razão, pretendemos agora evidenciar alguns aspectos da descrição da compreensão como um destes momentos estruturais do ente existente,<sup>53</sup> a fim de obter importantes elementos para nossa posterior investigação da crítica heideggeriana à ideia tradicional de verdade como adequação.

A explicitação do existencial da compreensão é precedida, em ST, da importante observação segundo a qual é necessário nunca perder de vista o caráter co-originário de tais momentos estruturais, evitando assim que se perca a unidade constitutiva do fenômeno ser-no-mundo e sua positividade fenomenal. A paulatina descrição dos existenciais nunca deve ser entendida como a decomposição dos muitos fragmentos que compõem o ser-aí, mas, ao contrário, a explicitação de cada momento deve trazer consigo a unidade que guarda com todos os demais. Dizer que um fenômeno é constituído de momentos estruturais diversos não significa dizer que ele não é originário, pois aqui não se opera uma decomposição que visa a encontrar o primeiro princípio, aquilo antes de quê nada pode se determinar e ser explicitado, mas, ao contrário, o propósito da investigação fenomenológica aqui deve ser “manter, desde o princípio e constantemente, a análise de cada um dos distintos momentos na perspectiva do todo estrutural, evitando qualquer dissolução e fracionamento do fenômeno unitário”.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> NUNES, B. *Ibid.* p. 80.

<sup>53</sup> Para uma crítica à ontologização da compreensão efetuada por Heidegger cf. FIGAL, G. *Oposicionalidade – O Elemento Hermenêutico e a Filosofia*. Trad. Marco Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

<sup>54</sup> Ser y Tiempo (SyT), p. 135.

Mantendo isto em vista aqui procuraremos, ao esmiuçar as caracterizações do existencial específico da compreensão, nos aproximar da descrição do fenômeno unitário ser-no-mundo, o qual, para Heidegger, possui o direito mais fundamental de ser chamado essência da verdade. O primeiro ponto a ser destacado acerca do fenômeno é justamente o fato de que ser-no-mundo não significa que o ser-aí esteja dentro do mundo tal como um líquido dentro de um recipiente, pois isto pressupõe que ser-aí e mundo sejam coisas simplesmente dadas *no* espaço. A espacialidade, entretanto, só pode ser descoberta com base no mundo.<sup>55</sup> Tampouco se pode reduzir o ser-em a uma espécie de comércio entre um sujeito e um mundo simplesmente dados. De que maneira então caracterizar este ser-em do ser-aí no mundo? É no contexto de tal questionamento que a descrição da compreensão como existencial é levada a termo

. Para a visualização adequada da abertura constitutiva do ente dotado de caráter de ser-no-mundo, seu caráter de não estar fechado, é preciso que se diga, antes, que “o ser-aí é a sua abertura”<sup>56</sup>, mas não a produz, não é sua causa. Isto significa que o ser-aí é e tem de ser o seu aí. A investigação então se voltará para a explicitação do modo como o ser-aí é o seu aí na cotidianidade. Nesta etapa da investigação Heidegger irá descrever fenomenologicamente dois modos de abertura igualmente originários, as tonalidades afetivas e a compreensão, esta que aqui particularmente nos interessa. O encontrar-se disposto da tonalidade afetiva é sempre acompanhado por uma compreensão, mesmo quando esta última não aparece imediatamente de modo explícito. A caracterização da compreensão como um existencial revela, antes de qualquer coisa, a necessidade de perceber que, toda sua determinação enquanto um modo específico de explicação, por exemplo, ou um modo de conhecimento, é derivada do compreender primário que caracteriza o ser do aí enquanto tal. Em sentido ontológico-existencial, compreender é a abertura mesma do existente.

Dizer que o ser-aí existindo é o seu aí significa, por um lado, que o mundo está “aí”, seu ser-aí é o ser-em. Este é e está igualmente “aí” como aquilo em virtude de que o ser-aí é. Nesse em virtude de o ser-no-mundo se abre como tal. Chamou-se essa abertura de compreensão.<sup>57</sup>

Mas o que, afinal, a abertura da compreensão traz consigo de maneira imediata que possibilita sua caracterização como momento constitutivo do ente existente? Este “em virtude de” a que se refere o trecho acima, além da significância que perfaz o mundo e que diz

---

<sup>55</sup> SyT, p. 118.

<sup>56</sup> SyT, p. 137.

<sup>57</sup> ST, p. 198.

respeito ao todo do ser-no-mundo, pois todas as suas determinações fáticas e seus comportamentos interpretativos com os entes em geral são fundamentalmente orientados pelo que a abertura da compreensão originária traz consigo: em virtude de e significado, sentido e significado: “Dizer que em virtude de *e* significância se abrem no ser-aí significa que o ser-aí é um ente que, como ser-no-mundo, ele próprio está em jogo.”<sup>58</sup> E isto por quê?

Sendo essencialmente poder-ser, o existente não tem em suas possibilidades existenciais fatos que ainda não se atualizaram, mas ele mesmo é possibilidade de ser. Entretanto, ser-no-mundo significa sempre poder-ser-no-mundo, de modo que as possibilidades existenciais do ser-aí encontram sempre no horizonte correlato de seu existir o seu limite, razão pela qual aquilo que o existencial da compreensão revela é, antes de tudo, o poder-ser capaz de propiciar aberturas do ser-aí.

Todo ser-aí é o que ele pode ser e o modo em que é a sua possibilidade. A possibilidade essencial do ser-aí diz respeito aos modos caracterizados de ocupação com o mundo, de preocupação com os outros, e, nisso tudo, à possibilidade de ser para si mesmo, em função de si mesmo. A possibilidade de ser, que o ser-aí existencialmente sempre é, distingue-se tanto da possibilidade lógica e vazia como da contingência de algo simplesmente dado em que isso ou aquilo pode se passar. Como categoria modal do ser simplesmente dado, a possibilidade designa o que ainda não é real e que nunca será necessário. Caracteriza o meramente possível. Do ponto de vista ontológico, é inferior à realidade e à necessidade. Em contrapartida, como existencial, a possibilidade é a determinação ontológica mais originária e mais positiva do ser-aí; assim como a existencialidade, de início, ela só pode ser trabalhada como problema. O solo fenomenal que permite a sua visão oferece a compreensão como o poder-ser capaz de propiciar aberturas.<sup>59</sup>

O compreender penetra sempre até as possibilidades, em todas as dimensões essenciais do que nele pode ser aberto, porque tem em si mesmo a estrutura existencial do projeto. O mundo, horizonte sem o qual o ser-aí nunca conquista suas determinações fáticas ou realiza qualquer comportamento, é o repertório de sentidos e a significância historicamente constituídos dos quais o existente se vale para conquistar suas possibilidades de se ocupar, de se preocupar com outros e de lidar consigo mesmo. A compreensão, então, é o que projeta o ser do ser-aí para a significância e o em virtude de, que constituem a mundanidade de seu mundo. A acurácia fenomenológica aqui se funda na visualização de que, sendo a mundanidade do mundo significância e sentido, o existencial correlato precisa necessariamente se orientar pelo caráter do que nele se abre de modo originário.

Qualquer interpretação como apropriação fática e significativa de modos possíveis de ser depende da abertura prévia da compreensão. Sem que já estivessem abertos a significância

---

<sup>58</sup> SyT, p. 147.

<sup>59</sup> ST, p. 199.

e o sentido fornecidos pelo mundo, a apropriação de entes em geral seria absolutamente impossível, pois eles não chegariam a conquistar seu algo como algo. O ente desprovido de faculdades ou propriedades categoriais jamais pode ter qualquer parâmetro de lida com entes sem que já esteja, de maneira originária, aberto para seu aí, e isto de tal modo que ele mesmo seja o seu aí.

Em sua relação fundamental com a estrutura do cuidado, importante justamente para não sucumbirmos diante da recomendação de não perder de vista a unidade do fenômeno ser-no-mundo, a explicitação da compreensão como existencial originário serve como demonstração não-dogmática de que o ser-aí sempre compreende ser previamente, de que já sempre tem a compreensão ontológica como um constitutivo de seu ser.

A abertura do aí do ser-aí na compreensão é ela mesma um modo de poder-ser do ser-aí. A abertura do ser em geral consiste na projeção do ser do ser-aí para o em virtude de e a significância (mundo). No projetar de possibilidades já se antecipou uma compreensão de ser. Ser é compreendido no projeto e não concebido ontologicamente. O ente que possui o modo de ser do projeto essencial de ser-no-mundo tem a compreensão ontológica como um constitutivo de seu ser.<sup>60</sup>

Neste ponto podemos retomar o que antes apresentamos, que a explicitação da compreensão como um existencial é fundamental no estabelecimento da ontologia fundamental, a avaliação das condições de possibilidade do estabelecimento de decisões ontológicas. O ser-aí já sempre se relaciona de maneira prévia com uma compreensão de ser, motivo pelo qual é o ente capaz de constituir ontologias, de tornar explícita a questão sobre o sentido desta compreensão prévia que orienta sobremaneira sua relação com os entes intramundanos, consigo mesmo e com os demais entes dotados de caráter de ser-no-mundo, os outros coexistentes.

Na compreensão, projetando seu ser para as possibilidades existenciais de ser-no-mundo, o ser para as possibilidades é um poder-ser que “repercute sobre o ser-aí as possibilidades enquanto aberturas”<sup>61</sup>. A elaboração em formas destas possibilidades é o que se denomina, ontológico-existencialmente, interpretação. A partir da significância aberta na compreensão o ser-aí pode se engajar na ocupação, o que significa dizer que mesmo a circunvisão descobre o mundo *já compreendido* e o interpreta, pois toda interpretação depende fundamentalmente da estrutura do algo como algo, que antecede toda e qualquer proposição temática a respeito do que vêm ao encontro.

---

<sup>60</sup> ST, p. 199.

<sup>61</sup> ST, p. 204.

Se ainda deixamos em aberto a determinação da conexão interna entre ser e compreensão de ser, então uma coisa ao menos é certa: o fato de que só temos acesso ao problema do ser enquanto tal em todo caso por meio da compreensão de ser. A compreensão de ser, porém, é – visto em termos gerais e provisórios – um comportamento do homem. Se perguntamos sobre o ser, então não perguntamos arbitrariamente sobre propriedades quaisquer do homem, mas sobre algo determinado no homem, sobre o compreender ser. Esse compreender ser não é uma especialidade qualquer do homem, que ele arrasta consigo juntamente com muitas outras, mas tal compreender penetra todo o seu comportamento em relação ao ente, isto é, mesmo o seu comportamento em relação a si mesmo. O compreender ser não atravessa apenas todo comportamento em relação ao ente, como se ele estivesse por toda parte presente e mesmo aí, mas ele é condição de possibilidade do comportamento em relação ao ente em geral. Se não houvesse no homem o compreender ser, então ele não poderia se comportar em relação a si mesmo como ente, ele não poderia dizer “eu”, nem “tu”, ele não poderia ser ele mesmo, não poderia ser pessoa. Ele seria impossível em sua essência. A compreensão de ser é, por conseguinte, o fundamento da possibilidade da essência do homem.<sup>62</sup>

Esta originariedade da significância aberta pela compreensão é um elemento central de nossa interpretação da investigação fenomenológica do fenômeno originário da verdade levada a cabo por Martin Heidegger. A descoberta do caráter prévio da liberação da significância que constitui a mundanidade do mundo é um fator determinante na descoberta da insuficiência ontológica da ideia tradicional de verdade como adequação ou correspondência, pois os elementos centrais das pressuposições que fundamentam tal concepção são insuficientes para a clarificação fenomenal do próprio caráter prévio das posições, visões e concepções vindas à tona na compreensão e que, por sua vez, sustentam e orientam toda interpretação do ser-no-mundo e dos entes que lhe vêm ao encontro no mundo.

Desta maneira, no seguimento da explicitação, Heidegger irá questionar justamente como se deve conceber este caráter prévio de tais posições, visões e concepções sem as quais o ser-aí não poderia conquistar suas possibilidades de ser. O ente intramundano em geral, projetado para o todo da significância, chega a uma compreensão quando possui um sentido que funda a sua compreensibilidade. A definição cabal fornecida no parágrafo trinta e dois de ST é a seguinte:

Sentido é a perspectiva em função da qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se torna compreensível como algo. Na medida em que compreensão e interpretação constituem existencialmente o ser do aí, o sentido deve ser concebido como o aparelhamento existencial-formal da abertura pertencente à compreensão.<sup>63</sup>

Aqui podemos obter mais alguns elementos importantes para a posterior análise da investigação fenomenológica sobre a verdade em consonância com a absorção de elementos da hermenêutica filosófica na obra de 1927. O significado do ente intramundano não é acessado primariamente de modo intelectual, pois ele já sempre é liberado em consonância

<sup>62</sup> HEIDEGGER, M. *A Essência da Liberdade Humana: Introdução à Filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012. p. 152

<sup>63</sup> ST, p. 208.

com as articulações das estruturas compreensivas prévias: “A interpretação de algo enquanto algo está essencialmente fundada na concepção prévia, na visão prévia e na posição prévia. A interpretação não é jamais uma apreensão, sem pressupostos, de algo dado.”<sup>64</sup>.

Tendo isto em vista para nossas análises posteriores, buscaremos mostrar a seguir a maneira como o redimensionamento da questão do ser a partir da descoberta da compreensão prévia de ser que funda a possibilidade de constituição da investigação ontológica resulta na necessidade de re colocação de questões fundamentais, dentre as quais nos interessará em particular a questão sobre a verdade.

---

<sup>64</sup> SyT, p 153.

## 2 A RECOLOCAÇÃO DA QUESTÃO SOBRE A VERDADE

### 2.1 Verdade como síntese entre *Nous e Ousia*: Aristóteles e a origem do privilégio da proposição

A amálgama feita por Heidegger entre a fenomenologia e a hermenêutica culmina no aparecimento de outro projeto importante de ST, a destruição da história da ontologia. A importância da realização desta tarefa advém do fato de nós já sempre nos movermos no interior do horizonte onde a tradição enreda a cada vez suas posições e concepções prévias. Tendemos a iniciar nossas especulações - sejam elas quais forem - a partir das pressuposições impostas por tal horizonte. Esta “destruição” ou “destruição” da história da ontologia só pode ser efetivada, em última instância, na reconstrução das bases das reflexões filosóficas tradicionais<sup>65</sup> com vistas à recondução às experiências originárias de que essas reflexões são oriundas. Cumprindo assim a exigência de pureza fenomenológica, só seria possível à investigação que aqui tomamos como base circunscrever adequadamente o fenômeno a ser interpelado após a suspensão do poder prescritivo destas concepções prévias.

[...] “destruição” não significava de maneira alguma “dizimação”, mas tinha em vista uma desconstrução com uma meta segura: uma desconstrução das camadas sedimentadas que, por fim, outrora como hoje, não vêm ao encontro senão na língua realmente falada. O que estava em questão era, em outras palavras, a tarefa de se apropriar novamente ou desconstruir a linguagem conceitual de toda a história de pensamento [...] Portanto, o que estava em questão era tratar desconstrutivamente a terminologia tradicional, a fim de reconduzi-la a experiências originárias.<sup>66</sup>

A descoberta do caráter histórico e fático do correlato intencional da existência opera uma transformação na *epoché* husserliana ou, antes, alarga plenamente seu âmbito de relevância. A *epoché* proposta por Heidegger se relaciona imediatamente com o projeto fenomenológico de Husserl na medida em que evidencia a necessidade de esvaziar o gesto de posicionar previamente o ser do ente interpelado, todavia, se transforma também em destruição da história da ontologia, se vista a partir da perspectiva ontológica fundamental. Aquilo que Heidegger aprende com Dilthey, justamente o que pretendemos ter tornado claro no segundo tópico de nosso capítulo anterior, permite que ele compreenda que a *epoché* mais radical é capaz de suplantar, não apenas a “atitude natural” segundo a qual o ser-aí se compreende de início e na maior parte das vezes como simplesmente presente diante e

<sup>65</sup> § 6, ST

<sup>66</sup> GADAMER, H. *Hermenêutica em retrospectiva – volume I: Heidegger em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes. Trad. Marco Antônio Casanova. 2007 A. p. 29-30.

apartado de um mundo simplesmente dado, mas também abre um espaço no interior dos contextos histórico-linguístico-conceituais da tradição para que se possa deixar vir à tona os fenômenos originários dos quais a filosofia foi sempre “amante” e exploradora, os quais deram fôlego às suas investigações durante séculos e cujo esquecimento se torna cada vez mais perigoso.

A Hermenêutica como analítica crítica da existência é destruição de tudo o que tradicionalmente veda o acesso humano às coisas, sobretudo da "a-historicidade da Fenomenologia" e de toda a cristalização metafísica do pensamento e, positivamente, é o anúncio do que estas ocultam e do próprio processo de ocultação.<sup>67</sup>

A relação constante de Heidegger com os pensadores gregos, primeiramente Platão e Aristóteles e posteriormente os pré-socráticos – principalmente Parmênides e Heráclito -, é tema recorrente nas diversas pesquisas e interpretações sobre a obra do referido autor e isto não se dá de modo gratuito. A *epoché* como destruição da história da ontologia e a ontologia fundamental como tentativa de pensar as condições de possibilidade do estabelecimento de ontologias em geral impelem o questionamento sobre o sentido do ser na direção de sua origem. Deste modo, podemos identificar que o projeto filosófico inicial de Martin Heidegger, este que o marca por todo seu caminhar pensante posterior, assenta na visão da proximidade originária, embora insuspeita, entre o pensamento da historicidade, a transformação da filosofia em fenomenologia e a relação com a origem como aquilo que perpassa, determina e requisita o pensamento. Ao dizermos que tal relação é originária, embora insuspeita, apontamos para o fato de ela não ser a culminância de uma “tese” heideggeriana, ou algo que deve ser visto como fonte de pretensões sistemáticas capazes de articular pontos importantes da fenomenologia, da hermenêutica e da filosofia grega de maneira harmônica e esclarecedora.

Todo o problema, com isto, estava em desvelar a experiência fática originária. Um tal desvelamento, por sua vez, carecia de uma lida destrutiva com a ontologia grega. O que temos aqui não pode ser confundido, portanto, com uma simples descoberta de novos contextos teóricos e com o conseqüente abandono de posições anteriormente sustentadas, mas precisa ser antes pensado em um aprofundamento de modos primordiais de colocação dos problemas.<sup>68</sup>

É preciso explicitar algo apenas indicado em nossas palavras anteriores, o fato de que a tarefa da lida destrutiva com a ontologia grega é o que abre um caminho para uma etapa positiva de construção fenomenológica. É preciso pontuar isto para que o termo aqui utilizado não nos induza em erro. O sentido positivo deste empreendimento é descrito por Gadamer

<sup>67</sup> PEREIRA, M. B. *Hermenêutica e Desconstrução in* Revista Filosófica de Coimbra – nº 6 (1994). p. 229

<sup>68</sup> CASANOVA. *Ibid.* p. 55.

como o asseguramento de uma lida com a linguagem que dá ao pensamento a chance de alcançar “a palavra na qual o que é visado se desvela”<sup>69</sup>. Em outro momento de nossa investigação deveremos tomar este ponto de modo mais detido.

Por hora o que nos interessa é demonstrar que o acirramento da questão do ser viabilizado pelos projetos de ST que buscamos expor em nosso primeiro capítulo leva à inquirição da legitimidade ontológica do conceito de verdade assentado no interior da tradição filosófica que é a nossa. Este é o começo de nossa aproximação da questão que de fato nos interessa: a questão sobre a verdade e a maneira como ela é redimensionada pelo pensamento fenomenológico-hermenêutico de Martin Heidegger. A Ontologia Fundamental – o objetivo -, a analítica existencial e a destruição da história da ontologia - passos do caminho – são os elementos que abrem a possibilidade de requisitarmos a recolocação da questão sobre a verdade, sem nunca negligenciar que:

A esta confrontação, exigida pela própria construção fenomenológica da nova e definitiva ontologia, Heidegger chama destruição fenomenológica (*phänomenologische Destruktion*). Dito de outro modo: a construção fenomenológica da nova ontologia não poderá deixar de se constituir como destrutiva diante da tradição ontológica da filosofia ocidental. Como Heidegger adverte, ela é destrutiva e não destruidora, *destruktiv* e não *zerstörend*: uma destruição que consistirá não em superar, negar ou aniquilar a tradição (no sentido destruidor de uma *Zerstörung*), mas em compreendê-la no âmbito de uma história da compreensão do ser.<sup>70</sup>

O movimento acima descrito e a referida lida com a tradição é o que podemos ver em ato na explicitação da relação entre ser e verdade efetuada em ST. Isto porque, como o próprio Heidegger demonstra, a tradição filosófica que é a nossa sempre circundou tal relação: ela não é posicionada de modo arbitrário e está longe de ter sido colocada por Heidegger de maneira original. Tal poderia ser comprovado ao invocarmos, por exemplo, o pensamento de Parmênides, para o qual tal relação constitui ponto de partida e princípio básico<sup>71</sup>. Outro pensador grego de grande influência sobre a obra heideggeriana como um todo e que corrobora com nossa afirmação de que a relação entre Ser e verdade é determinante na filosofia desde há muito é, justamente, Aristóteles que em sua *Metafísica* afirma que o ser tomado em absoluto se diz em muitos sentidos<sup>72</sup>, dentre eles, o ser por si, ser por acidente, o

---

<sup>69</sup> GADAMER. *Hermenêutica em retrospectiva – volume I: Heidegger em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes. Trad. Marco Antônio Casanova. 2007 A., p. 70.

<sup>70</sup> SÁ, *Ibid* p. 6.

<sup>71</sup> Cf. PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Trad. José Trindade Santos. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

<sup>72</sup> Aqui é útil lembrarmos o apontamento de Heidegger sobre a preocupação latente com esta questão desde seus primeiros contatos com os estudos de filosofia.

ser em ato e em potência e também o ser como verdadeiro ao qual se contrapõe o não-ser como falsidade.<sup>73</sup>

Queremos com estas brevíssimas menções apenas demonstrar que a questão da verdade se torna uma *exigência* investigativa por meio do arrogar-se a tarefa de recolocação da questão do sentido do ser. Trata-se, portanto, muito mais de explicar *como* esta relação se dá do que de sub-repticiamente afirmá-la de maneira algo inconteste. É nesta direção e tendo sempre como guia o projeto de destruição da história da ontologia – a *epoché* histórica - que Heidegger divide sua exposição acerca da verdade no parágrafo 44 de ST em etapas, conferindo à primeira delas a incumbência de reconstruir o conceito tradicional de verdade, explicitando, assim, seus fundamentos ontológicos. Somente a partir disto é possível descobrir o caráter derivado desta posição tradicional frente ao fenômeno originário da verdade e seu modo de ser.

A centralidade do tema da verdade na investigação heideggeriana, apesar de surgir como uma necessidade estrutural dado que ela seja esta que busca recolocar a questão do ser, ganha força somente a partir da evidenciação da insuficiência ontológica dos fundamentos do conceito tradicional de verdade tal como assentado pela tradição. Heidegger frequentemente inicia suas considerações sobre a verdade declarando que permanece ainda inquestionado de forma mais radical aquilo que foi assim chamado, podemos dizer, desde Platão até Nietzsche.<sup>74</sup>

A radicalização do questionamento sobre a verdade é uma instância da recolocação da questão do ser, pois, conforme dito em *Introdução à Metafísica*: “a verdade faz parte da essência do ser”<sup>75</sup>. A profundidade do que é dito nesta sentença é algo que não estamos ainda em condições de explicitar, mas pretendemos retornar a ela mais adiante.

Tomando esta indicação do próprio texto heideggeriano, pretendemos iniciar nosso contato com o tema da verdade, alocado agora no interior do horizonte fenomenológico-hermenêutico que buscamos até aqui conquistar, a partir da breve exposição da noção aristotélica da verdade e da interpretação segundo a qual esta se encontra exemplarmente

---

<sup>73</sup> Cf. ARISTÓTELES *Metafísica*. 2 1026 a 33-5; 4, 1027 b 18-9; 7, 1017 a 31-2; 8, 1065 21 in REALE, Giovanni. *Metafísica de Aristóteles* – volume 1. São Paulo: Loyola, 2001.

<sup>74</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *A Teoria Platônica da Verdade in* Marcas do Caminho. p. 217 -250

<sup>75</sup> HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969. p. 78.

exposta nos desenvolvimentos de sua teoria da predicação. Queremos com isto verificar se há ali o nascimento de uma posição acerca da verdade que, segundo Heidegger, permanece inquestionada radicalmente e cuja destruição abriria o caminho para uma compreensão do fenômeno originário da verdade e a posterior explicitação de sua relação fundamental com o fenômeno ser-aí. O recurso a Aristóteles poderia ser legitimado pela seguinte colocação heideggeriana:

Três teses caracterizam a apreensão tradicional da essência da verdade e a opinião gerada em torno de sua primeira definição: 1. O lugar da verdade é a proposição (o juízo). 2. A essência da verdade reside na concordância entre o juízo e seu objeto. 3. Aristóteles, o pai da lógica, não só indicou o juízo como o lugar originário da verdade, como também colocou em voga a definição da verdade como concordância.<sup>76</sup>

Vejam, portanto, em que sentido Aristóteles indicou o juízo como o lugar originário da verdade e como colocou em voga a definição da verdade como concordância e em que medida é possível homologar com estas afirmações heideggerianas.

Têm-se uma síntese da posição aristotélica sobre a verdade na colocação segundo a qual “dizer do que é que ele não é e do que não é que ele é, é dizer o falso; dizer do que é que é e do que não é que não é, é dizer o verdadeiro”<sup>77</sup>. Aqui temos já uma noção, ainda que vaga, da maneira como a verdade está relacionada com o *dizer* a verdade e, neste sentido, que seja dependente da proposição, não obstante, o modo como Aristóteles pensa esta relação é algo que devemos ainda investigar. Podemos inicialmente dizer que, em um sentido, Aristóteles mantém o que herda pela influência de Parmênides e Platão no que diz respeito à consideração da mesmidade e unidade do ser verdadeiro, mas, em outro sentido, ele opera aí algumas mudanças relevantes.<sup>78</sup> Em alguns escritos, Aristóteles mantém a ideia da apreensão noética do ser<sup>79</sup>. Em outros momentos, porém, é possível observarmos que ele amplia esta visão, digamos assim, pela consideração de que na estrutura do *logos* enquanto um “falar” em que se diz algo de algo também está presente o ser verdadeiro: “Na estrutura do *logos* enquanto um *legéin* em que algo é dito (*kategorein*) de outro algo, também o ser verdadeiro está presente”.<sup>80</sup> A importância de se questionar o privilégio ontológico do enunciado no

<sup>76</sup> SZ, p. 214.

<sup>77</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. 7 1011 b 26-28 in REALE, Giovanni. *Metafísica de Aristóteles – volumes 1, 2 e 3*. São Paulo: Loyola, 2001

<sup>78</sup> TUGENDHAT, E. *TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe*. Freiburg, 1958.

<sup>79</sup> Cf. ARISTÓTELES. *De Anima* 414b18 e *Ética a Nicômaco* 1139b16 e 1141a5

<sup>80</sup> AMARAL, S. C. *A Origem de Alguns dos Conceitos Metafísicos de Aristóteles in Principios Natal* v. 7 n.8 p. 83-94. Jan/dez 2000.

que diz respeito ao problema da verdade advém justamente do fato de, na ontologia antiga, o *logos* adquirir papel fundamental no acesso ao ente, aparecendo como única via de acesso adequada para tanto.

Uma melhor aproximação do que Aristóteles compreende como predicação e da relação de sua teoria da predicação com a ontologia é, portanto, o que nos permitirá avançar na ideia inicialmente proposta de que o estagirita pensaria a verdade, em última instância, como síntese entre *nous*<sup>81</sup> (intelecto) e *ousia* (substância), ideia corrente nas interpretações de sua obra e a que Heidegger parece aludir na sentença acima referida. A predicação é, primordialmente, o enunciado cuja forma pode ser traduzida pela fórmula *S é P*, e que pretende, além disto, remeter a um estado de coisas efetivamente dado no mundo.

Aristóteles concebe a predicação não apenas como certa combinação de signos, submetidos a certas regras consistentes de sintaxe. A predicação tem, claramente, regras sintáticas que regulam a devida combinação dos termos e dos operadores de que ela se constitui, mas, além disso, Aristóteles concebe-a como uma *pretensão de verdade* a respeito das coisas a que se reportam os termos nela envolvidos. E, dada a concepção aristotélica de verdade, a predicação, enquanto pretensão de verdade, é concebida como *pretensão de objetividade*: a verdade se estabelece não apenas por critérios intralinguísticos, mas justamente porque as coisas a respeito das quais a predicação pretende falar apresentam-se tais como a predicação pretende, e independentemente deste ato linguístico que as toma por assunto.<sup>82</sup>

Para compreender a colocação de Angioni, devemos observar a demarcação aristotélica do caráter de ligação que marca a relação entre o “é” predicativo e o ente, de modo que dizer do que é que é significa apresentar reunido (na proposição) aquilo que está reunido (no ente) e dizer do que não é que não é significa apresentar separado (na proposição) aquilo que está separado (no ente): “O ser e o não ser não são sinais de uma coisa (nem o ente, se o enuncias isolado), pois, em si mesmos, eles não são nada, mas co-significam uma composição”<sup>83</sup> ou, na tradução proposta pelo professor Carneiro Leão, “o “ser” ou “não ser” não são signos do real, nem tampouco o “ente”, vistos sozinhos. Pois estes nada são, porém adsignificam, se estão em uma composição, a qual sem os componentes não são pensados.”<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> A dificuldade em traduzir o termo *nous* talvez seja advinda de sua diversa significação mesmo no interior da tradição de pensamento grega. Cf, p. ex., ANAXÁGORAS, Coleção "Os Pensadores", ed. Abril, 1973, PLATÃO, *Carta VII*, 342a-343c in *Platão - Diálogos*, trad. de Carlos Alberto Nunes col. Amazônica, Série Farias Brito, Universidade Federal do Pará, e *A República* 509d-511. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 2001.

<sup>82</sup> ANGIONI, L. *A Teoria da Predicação em Aristóteles*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006. p. 20

<sup>83</sup> ARISTÓTELES. *De Interpretatione*. 3, 16b22-25 in In: ANGIONI, L. (trad./org.) *Ontologia e predicação em Aristóteles*. Campinas: Unicamp, 2000.

<sup>84</sup> ARISTÓTELES. *Ibid.* Trad. Emmanuel Carneiro Leão em [http://www.ifcs.ufrj.br/~fsantoro/ousia/traducao\\_deinterpretatione.htm](http://www.ifcs.ufrj.br/~fsantoro/ousia/traducao_deinterpretatione.htm) acessado em 05/11/2012.

A menção de Aristóteles na passagem acima destacada ao “ser” e ao “não-ser” bem como ao “ente” como não sendo “sinais de uma coisa” ou “signos do real”, mas sim elementos de uma síntese necessária – uma composição - somente no interior da qual eles mesmos podem cosignificar ou adsignificar, visto que sem esta não seria possível compreendê-los, aponta para sua caracterização da verdade como síntese entre *nous* e *ousia*, pois esta é a síntese sem a qual não é possível sequer pensar ou “compreender” o “ser”, o “não-ser” e o “ente”. O ponto fundamental que devemos aqui destacar é a maneira como Aristóteles pressupõe a síntese como condição de possibilidade do acontecimento da verdade na proposição e a maneira como a tradição converte isto na consideração do acontecimento da verdade na proposição como momento privilegiado de observação da síntese. O que a passagem revela, em primeiro lugar, é a maneira como Aristóteles expõe a verdade como dizer do ser a partir da correlação entre “de um lado as estruturas objetivas pelas quais as coisas se dão no mundo e, de outro, as estruturas lógico-linguísticas pelas quais pretendemos constatar-las e remeter a elas.”<sup>85</sup>

Não podemos, entretanto, a partir disto, concluir que Aristóteles pensa o *ser* em sentido estritamente linguístico-formal, pois observamos claramente sua preocupação em demarcar a pretensão de objetividade e de verdade da predicação. Ao dizermos Sócrates é músico, pretendemos com isto indicar a união existente no próprio mundo entre “Sócrates” e “música”. O “ente” ele mesmo é pensado por Aristóteles como uma síntese cuja tarefa da predicação é, justamente, dissecar, ainda que esta síntese possa ser pensada como dada em si (Sócrates é homem) ou por acidente (Sócrates é músico).<sup>86</sup>

A interpretação que se seguiu às colocações de Aristóteles de tais questões organizou seus escritos sobre o tema sob a alcunha “*Órganon*”, instrumento ou ferramenta. Neste sentido os escritos lógicos são tidos como meras ferramentas para o conhecimento, o que torna secundárias todas as alusões de Aristóteles à importância da ontologia e tende a depreciar, pela valorização da forma lógica, apontamentos feitos na *Metafísica*, cuja importância para a compreensão da teoria da predicação é bastante significativa, tais como:

A *Metafísica* de Aristóteles fala de uma filosofia “coagida pela verdade ela mesma <hyp’ autés tés alétheias anankatzomene>” [Met. A, 3, 984b.]; dos filósofos obrigados pelos fenômenos e condenados a persegui-los <anankatzómenos akolouthéin tois fainoménois>

---

<sup>85</sup> ANGIONI, *Ibid.* p. 20.

<sup>86</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, *ibid.*, V 7

[Met. A, 5, 986b] . Da coisa ela mesma <autó tó pragma> como o que obriga o rumo da investigação <synánkatze tzethéin>[Met. A, 3, 984<sup>a</sup>].<sup>87</sup>

Esta é, fundamentalmente, a posição que Heidegger busca criticar, muito mais do que a própria concepção aristotélica da teoria da predicação e sua ideia de verdade como síntese entre *nous e ousia*<sup>88</sup>. O ponto que queremos defender é que, ao se voltar para a síntese ser-no-mundo, Heidegger busca acesso a uma síntese ainda mais originária do que a síntese entre *nous e ousia* para livrar o próprio vigor do pensamento grego de sua interpretação corrente como origem da ideia de verdade como adequação porque, em última instância, a síntese entre *nous e ousia* pensada por Aristóteles não funciona, de modo algum, como um equivalente à *adequatio intellectus et rei*<sup>89</sup> medieval.

O que defendemos é que, embora Aristóteles tenha, indiscutivelmente, fornecido material para a consolidação do que se chama hoje *teoria semântica da verdade* como isto que define a verdade em termos da relação semântica de satisfação entre sentenças abertas e objetos não-linguísticos, o objetivo de Heidegger não é tanto criticar o próprio Aristóteles, mas sim identificar quais elementos efetivamente fizeram com que a ideia de verdade como desvelamento fosse legada de modo encurtado gerando as teorias da verdade pautadas sobretudo na pressuposição da aderência entre o intelecto e as coisas como algo se dá – e de maneira algo mágica - através da linguagem, ou da pressuposição do isomorfismo entre a linguagem e os estados de coisas a que se refere, entre partes de uma crença e partes de fatos.

Este é um elemento central do modo mesmo como Heidegger procede em relação à tradição, pautado, sobretudo, pela preocupação em não se deixar guiar pelos pseudoproblemas gerados por pontos de vistas filosóficos subseqüentes a uma decisão ontológica originária, buscando assim evidenciar o momento de gênese dos pressupostos ontológicos que sustentam tais pontos de vista, ainda que eles de início não apareçam explicitamente.

A teoria da predicação desenvolvida por Aristóteles dialoga de modo imediato com as discussões sobre a relação entre as palavras e as coisas desenvolvidas por Platão em Eutidemo, diálogo no interior do qual surgem de maneira relevante os dois pressupostos que

<sup>87</sup> REGO, P. *Verdade e Concordância em Heidegger e Aristóteles*. in Tempo da Ciência (11) 22 : 97-113, 2º semestre 2004. p. 108.

<sup>88</sup> Ou entre os portadores-de-valor-de-verdade e os fatos aos quais eles correspondem.

<sup>89</sup> Cf. TOMÁS de Aquino. *De Verit.* q. 1 a. 1, co: “*Alio modo definitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod veritas est adequatio rei et intellectus; et Anselmus in Lib de veritate: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, et philosophus dicit in IV Metaphysic, quod definientes verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est*”

sustentam uma pretensa sofisticada, com a qual Platão buscou incessantemente se confrontar: a noção de que [1] ser é aparecer, *verdade* é aparecer e a de que [2] há uma aderência imediata entre o enunciado e aquilo de que ele é enunciado, entre as palavras e as coisas. A questão que o necessário enfrentamento destes pressupostos traz consigo é justamente: como é possível o predicado dizer daquilo que não é que seja ou dizer daquilo que seja aquilo que propriamente não é?

Encontramos em *Da Interpretação* a seguinte colocação: “a verdade das proposições consiste na correspondência com os fatos”.<sup>90</sup> Isto parece indicar o assentimento entre a aderência completa entre *logos* e *pragma*, entre a proposição e aquilo de que ela é proposição, mas, antes, o que se busca é justamente evidenciar o fato de que a mera dação no discurso não garante a verdade daquilo sobre o que se discursa e é justamente por isto que a proposição não pode ser – se tomada isoladamente – o lugar privilegiado de acontecimento da verdade. Isto, entretanto, parece ter sido cada vez mais obscurecido no interior da tradição gerando a sedimentação conceitual que obscurece o caráter problemático da *alethéia* que se dá, por exemplo, segundo Aristóteles, como *logos apophântico*<sup>91</sup>.

O *logos apophântico* aristotélico não meramente “declara” no sentido de “afirmação” ou “negação” de algo, mas propriamente mostra aquilo que é nele mesmo, tal como a fenomenologia uma vez mais se arroga a tarefa de fazer. Há uma diferença para Aristóteles entre o *logos apophântico* e o *logos apodíctico*, este último característico do “discurso científico”. A diferença é que apenas o último pode ser demonstrado, mas a todos os demais discursos, mesmo ao poético e ao retórico não é vedado seu caráter *apophântico*, já que eles visam também, em suas próprias medidas, a “mostrar” algo. A declarada limitação da analítica à análise do *logos apophântico* não torna necessariamente válido que o *logos apophântico* se limita à analítica, talvez essa seja uma grande questão a ser pontuada no interior da destruição da história da ontologia e da sequente recolocação do tema da verdade e talvez isto justifique a insuficiência da tradução por sentença declarativa, largamente utilizada em estudos de lógica formal.

---

<sup>90</sup> ARISTÓTELES. *De Interpretatione*. IX, 19a 33.

<sup>91</sup> Esta expressão ela mesma traz consigo uma profundidade maior do que a sugerida pela tradução corrente como “sentença declarativa”.

Neste sentido, a crítica de Heidegger à ideia da verdade como correspondência que identifica Aristóteles como “pai” desta posição, nos auxilia a desfazer certa equiparação entre sentença declarativa e discurso científico e isto, para seguir na analogia heideggeriana, porque a um pai é vedado controle sobre tudo que será feito da vida de seu rebento após trazê-lo ao mundo, e isto é do que padece propriamente Aristóteles em relação à recepção de sua teoria da predicação que passa a ser compreendida como *órganon*. É muito mais a recepção de Aristóteles que coroa a noção a ser combatida de que a proposição seja, de fato, o lugar de acontecimento da verdade em seu privilégio ontológico frente à dação do ente ele mesmo. Tentaremos mostrar por que esta não é uma formulação que resume a concepção de Aristóteles e em que medida é justamente esta que a destruição da história da ontologia, no que concerne ao tema da verdade, deve superar.

Retomando um ponto apenas indicado anteriormente, gostaríamos de evidenciar que pensar que a verdade não tem seu aparecimento mais legítimo na proposição não significa necessariamente deixar de pensar a verdade como desvelamento – como *aletheia*<sup>92</sup> e é neste sentido que afirmamos que a destruição da história da ontologia, conforme aponta Gadamer, vai ao encontro da origem não no sentido de dizimá-la, mas sim de reencontrar justamente nela aquilo que se encontra obscurecido pelas incessantes apropriações históricas a partir das quais, impreterivelmente, ela chega até nós. Tentaremos demonstrar aquilo que fica obscurecido no que tange à apropriação da teoria da predicação aristotélica. Começamos a ver aqui que a indicação de Heidegger a Aristóteles logo em sua primeira menção mais explícita ao tema da verdade em ST não visa a pôr na conta do referido filósofo grego a inteireza da concepção da verdade como correspondência, mas justamente aponta para ele como lugar para onde devemos olhar a fim de poder suplantá-la e circunscrever, uma vez mais, o fenômeno originário da verdade. Dizemos, assim, de maneira figurada que Aristóteles talvez não seja o veneno e sim o antídoto.

A ideia da correspondência entre *nous* e *ousia* surge, em Aristóteles, como um gesto de precaução. Tendo em vista os problemas levantados já anteriormente por Platão, Aristóteles compreende a importância de não prescindir de um critério para conferir o status de “verdadeiro” àquilo que se mostra no interior do discurso. O estagirita não pensa, em última análise, a correspondência como ponto de partida da verdade, mas não prescinde do

---

<sup>92</sup> Posteriormente nos ocuparemos da análise heideggeriana do termo grego *alétheia*, da tradução a ele proposta como *desvelamento* e da maneira como tais reflexões são centrais para o redimensionamento da questão sobre a verdade em voga no pensamento heideggeriano.

critério da correspondência, pois admite – como Heidegger – a possibilidade de que o que aparece apareça justamente *tal como não é*: “o ente pode se mostrar por si mesmo de várias maneiras, segundo sua via e modo de acesso. Há até a possibilidade de o ente se mostrar como aquilo que, em si mesmo, ele *não é*.”<sup>93</sup>

Neste sentido, a afirmação heideggeriana do caráter derivado da ideia de correspondência frente à verdade como desvelamento é algo em jogo para Aristóteles, já que este admite a correspondência como critério posterior para determinar o *logos alethés* e o *logos pseudos*. Em última instância, poderíamos dizer que a afirmação heideggeriana não traz consigo nada de novo, mas efetua sim uma repetição explícita do começo da filosofia capaz de redimensionar os desenvolvimentos históricos destas questões ao atentar justamente para aquilo que se perdeu deste início e isto é algo que só fica claro na confrontação da origem com a hermenêutica e a fenomenologia. Tal é o que o próprio Heidegger nos apresenta:

O que para a fenomenologia dos atos conscientes se realiza como o autostrar-se dos fenômenos é pensado mais originariamente por Aristóteles e por todo o pensamento e existência dos gregos como *Alethéia*, como o desvelamento do que se pre-senta, seu desocultamento, seu mostrar-se. Aquilo que as *Investigações* redescobriram como a atitude básica do pensamento revela-se como o traço fundamental do pensamento grego, quando não da Filosofia como tal.<sup>94</sup>

A colocação comprova, em certa medida, algo que anteriormente apresentamos, a saber, que a concatenação entre fenomenologia, hermenêutica e a filosofia grega é autossustentável, por assim dizer.

O que Heidegger procurará encontrar para se situar em relação a esta questão é, dito de modo sucinto, uma instância de dação que não requer o critério do correspondente (verdadeiro) ou falso. A proposição verdadeira ou falsa necessita sempre da medida do ente – o algo como algo – para que possa ser comprovada ou negada, justamente por isto a analítica do ser-aí precisará encontrar e explicitar a instância originária da *alethéia* na qual não faz sentido falar na falsidade como opção para a verdade, mas apenas e no máximo em verdade e não-verdade. Isto é algo a que nos dedicaremos de modo mais detido apenas em nosso próximo capítulo. Por hora observamos justamente o seguinte:

A proposição (*Aussage*), diz Heidegger, não é o lugar primário da verdade, e os gregos saberiam disso. E não o é porque o logos como *apóphansis* justamente precisa conquistar a verdade. Para ser *alethés*, reveladora, a proposição depende de uma estratégia demonstrativa que consiste em mostrar – *phaino* – aquilo de que ela fala – apo – como sendo aquilo de que ela fala. É porque precisa mostrar algo como algo que a proposição, logos apofântico, lugar

<sup>93</sup> ST, § 7, p. 58.

<sup>94</sup> HEIDEGGER. *Meu Caminho Para a Fenomenologia*. In HEIDEGGER – Col. Os Pensadores. *Ibid.* p. 300.

derivado da verdade, eventualmente erra. E é porque eventualmente erra que a proposição não é lugar primário da verdade.<sup>95</sup>

A questão pode ser desenvolvida da seguinte maneira: a interpelação do ente prioritariamente por meio do discurso está sempre, de alguma forma, presa à requisição da conformidade, pois o que ali aparece pode aparecer como aquilo que não é. Isto justifica a afirmação de que a proposição não é o lugar privilegiado de acontecimento da verdade. Entretanto, é preciso cuidadosamente questionar de que maneira se pode acessar o ente de outra forma, a partir do âmbito em que não é possível pensar em verdade e falsidade, mas apenas e no máximo em verdade e não-verdade?

Para elucidar esta questão apresentaremos brevemente dois pontos que concluirão esta parte de nossa investigação [1] O pretense caráter não-teórico da obra de 1927 e a crítica ao primado da teoria e [2] A influência muito maior sobre ST, sobre o pensamento de Heidegger à época, da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles como obra onde mais adequadamente se pode encontrar uma noção de verdade mais originária, em consonância com a própria virada empreendida por Heidegger nos estudos do autor grego que sugerem uma ida da prática à teoria e não, como se costumou supor, o contrário.

Ora, se a proposição não parece ser este lugar privilegiado, onde o encontramos? Justamente aqui devemos considerar que a proposição é apenas o lugar privilegiado de dação da verdade teórica, poderíamos assim dizer, entretanto, a existência originariamente pensada só muito posteriormente passa ao âmbito da lida teórica com os entes em geral. Esta é uma colocação importante de ST.

Na referida obra, a gênese dos significados é pensada como fundamentalmente prática. Heidegger afirma que não é preciso questionar de maneira teórica o ser de um ente para que se relacione com ele, de tal modo que o significado surge primariamente em contextos de engajamento (ocupação) que se orientam por um tipo particular de habilidade, a circunvisão<sup>96</sup>. A análise desenvolvida no terceiro capítulo da primeira sessão mostra que o ente vem primeiramente ao encontro não como objeto de conhecimento teórico, mas como objeto de uso, instrumento, utensílio, caracterizado como o ente fenomenologicamente pré-temático.<sup>97</sup> A aproximação disto requer, segundo Heidegger, o afastamento da tendência interpretativa

---

<sup>95</sup> REGO, P. C. *ibid.* p. 101.

<sup>96</sup> Cf. ST § 15, 16, 17.

<sup>97</sup> ST p. 108.

que encobre “o ente tal *como* ele, a partir de si mesmo, vem ao encontro *na* ocupação e para ela”<sup>98</sup>.

Esta quebra preliminar com a primazia da postura teórica como modo fundamental de acesso à verdade do ente – ao desvelamento do ente nele mesmo – é, de certa forma, o que orienta a necessidade de questionar a primazia da proposição, pois, para Heidegger, a verdade é algo que se funda antes na existência, no ser-no-mundo:

Em seu ser, *psyché* (alma), a vida humana é interpretativa, ou seja, ela leva a termo a *alethéia* (desvelamento). Aristóteles não apenas fundou ontologicamente este fato no *De Anima*, mas viu e interpretou pela primeira vez sobre este solo, sobretudo a multiplicidade dos fenômenos, as possibilidades diversas do *althein* (desvelar).<sup>99</sup>

No escrito acima referido, Heidegger apresenta uma “visão panorâmica preparatória dos modos do *althein* (desvelamento): *episteme* (ciência), *techné* (arte), *phronesis* (circunvisão), *sophia* (sabedoria), *nous* (conhecimento).”<sup>100</sup>. O que tentamos aqui defender é que a interpretação subsequente de Aristóteles, ao supervalorizar sua analítica, restringiu a verdade ao âmbito da *episteme*, da ciência, esta sim caracterizada pela origem no comportamento teórico e pela máxima submissão à proposição, deixando assim permanecer obscurecido o que se insinuava na ideia originária do desvelamento, restringindo o âmbito da verdade. É esta a restrição a ser combatida, muito mais do que a concepção aristotélica da verdade como síntese entre *nous e ousia* que não é, em última instância, restritiva, pois encontramos em sua filosofia elementos que nos permitem negar que ele rompa totalmente com a ideia de múltiplas possibilidades de desvelamento do ente na totalidade.

Na filosofia é o que se chama de verdade do enunciado, tendo em mente que há outras possibilidades de verdade do discurso. O lugar da verdade é o juízo. Isso pode ser uma afirmação unilateral, que não encontra um respaldo inequívoco em Aristóteles. Ela desenvolveu-se, todavia, a partir da doutrina grega do *logos* e sustenta sua evolução até o conceito moderno de ciência.<sup>101</sup>

A retomada de aspectos da filosofia aristotélica que foram comumente tidos como secundários não pode ser vista apenas em sua apropriação heideggeriana, mas também em esforços de comentadores e estudiosos recentes da obra do filósofo estagirita. Tendo em vista os debates contemporâneos sobre a “crise da razão” ou, nós dizemos, a crise gerada pela

---

<sup>98</sup> ST p. 109.

<sup>99</sup> HEIDEGGER, M. *Platão: O Sofista*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 19.

<sup>100</sup> HEIDEGGER, M. *Ibid, ibid*.

<sup>101</sup> GADAMER. *Ibid*. p. 61.

restrição da verdade ao âmbito da *episteme*, Enrico Berti (1989)<sup>102</sup> busca evidenciar a possível contribuição que as reflexões aristotélicas têm a oferecer. Neste sentido, Berti destaca primeiramente a proliferação das discussões sobre o método (ou, melhor, sobre os métodos) de Aristóteles, sobretudo a partir de importantes trabalhos como os de Wolfgang Wieland<sup>103</sup> e Pierre Aubenque<sup>104</sup>. Os esforços de tais estudiosos podem ser resumidos numa tentativa de “desfazer quase totalmente o estereótipo consagrado pela tradição escolástica (e moderna), redescobrimo nele [Aristóteles] um pensador essencialmente problemático, dedicado ao emprego de instrumentos de investigação considerados descobertas recentes”.<sup>105</sup>

A questão que se torna cada vez mais clara diante destas recentes “redescobertas” ou “revalorizações” de aspectos do pensamento aristotélico antes postos como de segunda ordem é justamente o problema oriundo da supervalorização da demonstração silogística – entendida como a assunção da proposição “declarativa” como unidade primordial do conhecimento – e a restrição da verdade ao âmbito do sujeito (ainda que este seja pensado em moldes transcendentais, conforme veremos mais adiante); em suma, os questionamentos evidenciam os equívocos da restrição da verdade ao âmbito da epistemologia – para seguirmos fiéis à distinção aristotélica que compreende a *episteme* como um modo de conhecimento dentre outros, e, sobretudo, como um modo que é subjugado a e não que subjuga a reflexão filosófica ela mesma (a “filosofia primeira”).

A questão sobre os métodos de Aristóteles que Berti aponta como das mais cruciais na dita releitura do filósofo grego diz respeito à consideração de que nem mesmo as próprias investigações aristotélicas utilizam a silogística como método único. Um pensador da grandeza de Aristóteles, dado às questões cruciais em âmbitos tão díspares e controversos, um genuíno polímata como ele não teria escrito as obras que hoje conhecemos se dispusesse apenas do método axiomático. É o que diz Hegel em sua afirmação segundo a qual não haveria sido com a “lógica racionalista” que Aristóteles construiu sua filosofia, pois, caso contrário, “não teria sido aquele filósofo especulativo que hoje reconhecemos”<sup>106</sup>.

---

<sup>102</sup> BERTI, E. *Le Ragioni di Aristotele*. Gius: Laterza & Figli, 1989.

<sup>103</sup> WIELAND, W. *Die Aristotelische Physik*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht: 1661.

<sup>104</sup> AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris, PUF: 1962.

<sup>105</sup> BERTI, E. *Ibid.* p. XIII.

<sup>106</sup> HEGEL, G. W. F. *Lezioni sulla História della filosofia*. Trad. E. Codignola e G. Sanna. Firenze, La Nuova Italia, 1964. Vol II, p. 373,387.

Estes são argumentos e discussões que queremos trazer apenas para ilustrar a ideia central que defendíamos anteriormente, a saber, que Aristóteles, apesar de imediatamente referenciado por Heidegger tão logo se assume em ST a pretensão de investigar o fenômeno originário da verdade, não é o lugar de coroação máxima da noção de verdade como correspondência, mas, ao contrário, é sede do desenvolvimento de uma reflexão rica e diversa sobre os limites da silogística, da proposição como lugar de dação da verdade, e, por outro lado, de diversos modos de desvelamento não restritos à *episteme* que, em certa medida, também inspiram a Heidegger em sua contraposição ao conceito tradicionalmente sedimentado da verdade. Isto é dito logo em seguida no texto da obra de 1927:

[...] não se pode desconsiderar que, para os gregos, os primeiros a edificar essa compreensão ontológica [do ser-aí] e torna-la predominante, a compreensão originária da verdade, embora pré-ontológica, mantinha-se viva e até se afirmava contra o seu encobrimento na ontologia – ao menos em Aristóteles. Aristóteles jamais defendeu a tese de que o “lugar” da verdade fosse o juízo. Ele diz, na verdade, que o *logos* é o modo de ser do ser-aí, que pode ser descobridor ou encobridor.<sup>107</sup>

## 2.2 Nota sobre a destruição da história da ontologia<sup>108</sup>

Com o que até aqui dissemos, tateamos alguns elementos importantes da investigação fenomenológica sobre a verdade que aqui nos interessa. Entretanto, estando esta última situada no interior do projeto de realização de uma ontologia fundamental, nos resta ainda fazer alguns apontamentos a fim de evitar que nosso trabalho pareça forçar uma aproximação demasiada entre Heidegger e Aristóteles, o que só seria possível se partíssemos do absurdo de supor que o pensamento do estagirita sobre a verdade consiste na afirmação de que ela se funda no fenômeno originário ser-no-mundo.

Há uma importante referência de Heidegger no parágrafo de ST que guia a presente investigação alocada imediatamente após sua citação de Aristóteles, segundo a qual as proposições ali destacadas do filósofo grego:

[...] desempenharam importante papel ao se elaborar posteriormente a essência da verdade como *adaequatio intellectus et rei*. Tomás de Aquino, que remete sua definição à Avicenna, que, por sua vez, remete ao *Livro das Definições* (Século X) de Isaak Israelis, também usou para *adaequatio* (adequação) os termos *correspondentia* e *convenientia*.<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> ST, p. 295.

<sup>108</sup> Sobre os elementos principais desta nota, Cf, CASANOVA, M. *Compreender Heidegger*. Petrópolis, Rj: Vozes, 2009. (Série Compreender). 53-75.

<sup>109</sup> ST, p. 282.

A passagem, além de comprovar em certa medida o que já dissemos anteriormente, que o interesse heideggeriano é muito mais se confrontar com as apropriações histórico-hermenêuticas de decisões ontológicas fundamentais do que procurar clarificar o que *exatamente* teria dito tal ou qual autor, nos permite ir um pouco adiante, revelando um âmbito mais originário do questionamento sobre a *alétheia*. A própria maneira como o referido parágrafo se estrutura, fazendo referências seguidas a tais autores, além de Kant e o neokantismo – ao que dedicaremos maior atenção no seguimento do trabalho – nos auxilia a enxergar que a crítica não deve ser direcionada a cada um destes “momentos filosóficos”, mas sim àquilo que permeia todos eles e, sobretudo, ao caráter histórico de tais pontos de vista e de uma perspectiva notadamente ontológica, já que o objetivo de toda a obra é encontrar uma possibilidade segura para a recolocação da questão acerca do sentido do ser em geral.

A referência aqui feita a Tomás de Aquino nos obriga a clarificar a maneira como a relação de Heidegger com a filosofia medieval, sobretudo nos momentos que precedem a concepção de ST, é determinante para a possibilidade mesma de que fique clara a necessidade de criticar a ideia de verdade tal como pensada pela tradição e sob qual prisma esta crítica deverá ser realizada. É no âmbito de realização de uma *Fenomenologia da Vida Religiosa* que primeiro surge a necessidade de ocupação com a facticidade, que seguirá orientando os esforços investigativos de Heidegger em ST, ainda que sofridas alterações substanciais no que se entende como sendo tal facticidade.

Não gostaríamos de nos alongar em tal problemática, aqui será essencial apenas apontarmos a maneira como aí emerge uma visão inicial que será decisiva, mesmo que aqui ela ainda seja pautada pela ideia de que o cristianismo primitivo desfrutaria de uma experiência harmônica entre o ôntico e o ontológico que teria sido perdida pelo mundo moderno. Esta caracterização inicial do problema é, de certa maneira, ampliada, a partir da percepção de que a recepção escolástica do cristianismo primitivo que buscou coadunar a experiência da verdade revelada com a conceptualidade grega desconsiderou haver uma espécie de distância intransponível entre estas ontologias históricas distintas. A desconsideração desta distância genética teria forçado uma distorção na própria conceptualidade grega, além do aniquilamento da experiência cristã primitiva.

No entanto, no interior do alargamento do âmbito de colocação de tal questão, o que se fará evidente é que não importa tanto a diferença entre a ontologia grega e o cristianismo primitivo, mas interessa sim perceber a maneira como todas as ontologias ocidentais permaneceram sob o domínio da ontologia grega, tal como foi coadunada à experiência cristã através da escolástica medieval. É justamente pelo fato de todas as ontologias históricas

subsequentes permanecerem no interior do âmbito da ontologia grega – e suas distorções histórico-hermenêuticas – que será preciso se confrontar diretamente com ela.

Segundo o filósofo [Heidegger], o que tem lugar em Platão tanto quanto em Aristóteles não é algo que diz respeito apenas ao interesse acadêmico particular de um grupo de eruditos especializados em suas obras. [...] Ao contrário, Platão e Aristóteles são decisivos para a constituição das estruturas prévias de nossa interpretação dos entes, porque temos neles a origem de boa parte dos horizontes investigativos posteriormente sedimentados.<sup>110</sup>

Como então Heidegger encontrará um caminho para a realização de tal confronto para além dos encurtamentos já sempre operados pelas apropriações históricas subsequentes? Como será possível, descoberto o caráter problemático dos encurtamentos no interior dos quais uma decisão ontológica nos vêm ao encontro a partir de um sem fim de pontos de vistas filosóficos dados, se livrar deles?

Em ST o caminho encontrado diante deste problema é a tematização das condições de possibilidade de todas as ontologias históricas, pois caso contrário elas mesmas permanecem carentes de maior fundamentação. Isto envolveria a supressão de tais encurtamentos buscando a clarificação do horizonte de investigação dos problemas filosóficos que tais ontologias veiculam, bem como a articulação de tal clarificação com a ontologia histórica responsável pela conceptualidade que fornece estrutura a tais horizontes, a conceptualidade ontológica grega. Na base de tal empreendimento se encontra a descoberta de que a investigação ontológica ela mesma nunca parte do zero, mas depende fundamentalmente de uma conceptualidade, de sentidos e significados historicamente constituídos e sedimentados. Por isto se faz necessário, antes, um encontro com a gênese histórica de ontologias específicas a partir de sua recondução ao campo de sentido que lhe é próprio. Isto é algo que devemos manter presente para que possamos compreender as alusões a autores tradicionais presentes no parágrafo quarenta e quatro de ST, este que aqui nos interessa majoritariamente.

De início e na maioria das vezes o ser-aí se encontra absorvido não apenas no mundo cotidiano caracterizado pelo impessoal, tema explícito do parágrafo vinte e sete de ST, mas também na tradição, através dos encurtamentos segundo os quais ela vem ao encontro. A ideia de que é preciso antes superar tais absorções se relaciona com a intenção de encontrar nova via de acesso aos entes que permita que eles possam ser tematizados para além do dogmatismo em que inicialmente nos movimentamos.

A ideia básica é a seguinte: se o ser-aí sempre se movimenta no interior de conceptualidades prévias, é preciso então questionar o que adquire papel fundamental na constituição mesma dessas conceptualidades, aí é que se faz urgente uma revisita a Platão e

---

<sup>110</sup> CASANOVA, M. *Ibid.* p. 59.

Aristóteles. Os conceitos da filosofia, com os quais as ontologias ocidentais operaram de modo incessante, não aparecem no interior de um espaço lógico totalmente descontaminado de mundos históricos específicos do mesmo modo como a linguagem teórica não é independente em relação à facticidade constituinte do horizonte de determinação do ser-aí, mas, ao contrário, a própria postura teórica pressupõe a cada vez a aceitação inquestionada dos significados que nascem no interior destes horizontes.

No interior de tais ontologias permanece velado o caráter oriundo de uma decisão daquilo que as sustenta. A própria ideia de que a filosofia seria a permanência junto aquilo que é sempre, derivada da primeira decisão ontológica do ser como *ousia* – presença constante – depende da desconsideração de seu caráter finito, de seu caráter ontológico de ser-para-a-morte. Por esta razão, pensar a postura teórica como a mais elevada e fundamental, depende da aceitação destas medidas ontológicas que funcionam como empecilhos ao empreendimento da analítica existencial e que, além disto, desconsideram caracteres ontológicos do ente que a cada vez nós mesmos somos que só podem ser reabilitados e postos à luz após a realização desta lida destrutiva que caracteriza precisamente os esforços de ST.

Portanto, os elementos que anteriormente buscamos evidenciar acerca da filosofia aristotélica e os do projeto filosófico kantiano que buscaremos visualizar no seguimento de nosso texto devem sempre ter a função de abrir o espaço para que se tornem cada vez mais claros os pressupostos ontológicos que aí subjazem; isto não por que eles são característicos do pensamento de tal ou qual autor genial, mas por que nossa lida com os entes em geral é decisivamente orientada por tais pressupostos que permanecem, na maioria das vezes, obscuros, tanto na existência cotidiana, quanto no interior do exercício filosófico-científico acadêmico.

Naturalmente a história da metafísica ainda tem de qualquer modo um outro significado para a nossa própria forma de tomar o problema para além do significado do elemento exemplar. Em verdade, nunca podemos fundamentar um problema ou uma tese de maneira autoritária e nos apoiar aí, porque Platão ou Kant o disseram. Apesar disso, o retorno à história possui um outro valor, diverso do valor de exemplo; valor esse que é eleito como se fosse apenas uma ocasião para mostrar um estágio anterior, agora ultrapassado do problema. Abstraindo-se do fato de que não há nenhum progresso na filosofia, mas toda filosofia autêntica é tão pequena e tão grande quanto qualquer outra, a filosofia anterior tem, de qualquer forma, um efeito constante, ainda que velado, sobre a nossa existência atual.<sup>111</sup>

Feita esta ressalva, prosseguimos no caminho previamente demarcado a partir das orientações contidas no parágrafo onde mais explicitamente se desenvolve a investigação fenomenológica sobre a verdade que aqui nos interessa. Continuaremos nos ocupando da

---

<sup>111</sup> HEIDEGGER, M. *A Essência da Liberdade Humana: Introdução à Filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012. p. 95-96.

evidenciação de elementos da crítica à ideia tradicional de verdade que possibilitem a circunscrição da pergunta sobre o fenômeno originário da verdade, em consonância com a explícita repetição da pergunta pelo sentido do ser.

### 2.3. Verdade no primado da subjetividade

#### 2.3.1 O juízo no idealismo crítico

Antes de prosseguirmos com a discussão proposta, vejamos o desenvolvimento do presente trabalho até aqui, para que, a partir disto, possamos tornar claros nossos próximos movimentos. Conforme tentamos anteriormente demonstrar, a reflexão de Heidegger sobre o tema da verdade, nosso real escopo, aponta para a compreensão de dois horizontes que possibilitam, em certa medida, sua consumação: [1] A concatenação entre fenomenologia e hermenêutica no projeto da ontologia fundamental (da qual faz parte uma analítica existencial) e [2] A destruição da história da ontologia como desconstrução das camadas sedimentadas da tradição, no interior das quais os problemas filosóficos com os quais se busca lidar vêm ao encontro.

Procuramos primeiramente explicitar através da revisita à fenomenologia de Husserl e à hermenêutica diltheyana o primeiro tópico aqui enumerado e, ao longo deste segundo capítulo, propomos um desenvolvimento do segundo item. Iniciamos esta parte da investigação através da aproximação de alguns aspectos da filosofia aristotélica, que vimos serem essenciais para a construção mesma de ST. O que até aqui abordamos, podemos dizer, foram referências a autores com quem a obra não simplesmente dialoga, mas a partir dos quais pôde ser pensada estruturalmente, conceitual e efetivamente. Não é, entretanto, supérfluo afirmar que uma obra tal como ST encerra em si um diálogo tão rico e abrangente com a tradição precedente que seria preciso muito mais do que o espaço de desenvolvimento desta dissertação para esmiuçá-lo completamente. Autores centrais da tradição metafísica tais como Platão, Tomás de Aquino, Duns Scotus<sup>112</sup>, Descartes<sup>113</sup> e Hegel se fazem incessantemente presentes em diversos momentos da obra - de maneira explícita ou não - o

---

<sup>112</sup> Sobre estes dois últimos cf. CRONIN, J. *Heidegger Interpreter of Medieval Thought*. Dissertação de doutorado apresentada por John Cronin sob orientação do Professor Jean-Michel Counet. Université Catholique de Louvain, 2008/2009.

<sup>113</sup> Cf. ST § 19, 20, 21. e GUIGNON, C. B. *Heidegger and the Problem of Knowledge*. Indianapolis: Hackett Pub. Corp, 1983.

que novamente nos leva a afirmar que a tarefa de compreender adequadamente cada uma destas referências não pode ser aqui realizada.

Entretanto, feita esta ressalva, devemos, por outro lado, admitir que partimos aqui da suposição da necessidade de levar a sério a indicação heideggeriana do confronto com a tradição como exercício fundamental de constituição e, conseqüentemente, de compreensão e interpretação de seu pensamento. Isto, de alguma forma, foi aqui adotado como medida de precaução contra uma leitura endógena e inócua do referido autor, um risco até natural, poderíamos dizer, advindo da peculiaridade da linguagem em que ST é concebido.

Dito isto, buscaremos a partir de agora realizar alguns apontamentos finais sobre esta conversação incessante com a tradição tentando identificar, a partir da apropriação heideggeriana de Kant contra o neokantismo<sup>114</sup>, algo que efetivamente está sendo objurgado no interior da crítica à noção tradicional de verdade como adequação, a saber, a restrição do fenômeno da verdade ao conhecimento científico-predicativo ou, em outras palavras, a autonomização da teoria do conhecimento e a limitação do exercício filosófico às questões epistemológicas ou, como apontaremos apenas muito brevemente ao final de nossa exposição num adendo, a limitação do tratamento filosófico de questões a âmbitos meramente formais.

O primeiro aspecto que devemos destacar é a necessidade de se questionar as bases do projeto kantiano que deriva da suplantação do primado da subjetividade. Do ponto de vista da questão da verdade, a manutenção no interior da “atitude natural”, para utilizar a denominação de Husserl, gera necessariamente realismo ou idealismo, posições que, além de teoricamente insuficientes conforme demonstra a explanação do problema das hipostasias, não parecem dar conta adequadamente do fenômeno do conhecimento. A questão do conhecimento parece sempre tardia enquanto se traduz na fórmula “como se dá a relação entre sujeito que conhece e objeto cognoscível?”. Para que a própria questão possa ser aventada devemos supor que já esteja aí o sujeito, bem como o objeto, e toda uma série de faculdades capazes de conectá-los adequadamente gerando assim a verdade.

Esta é uma explanação muito geral do problema com o qual queremos nos confrontar. O idealismo crítico de Kant aparece aqui como um importante interlocutor justamente pela pretensão de consistir numa alternativa intermediária entre o realismo e idealismo clássico, além das alusões feitas pelo próprio Heidegger a importância de tal confronto.

---

<sup>114</sup> Cf. SÁ, Alexandre F. de. *Finitude e Liberdade na Confrontação de Heidegger com Kant*. Covilhã: Lusofia Press, 2009. p. 5 - 6.

Este por mim denominado idealismo não diz respeito á existência das coisas (mas a dúvida acerca disso constitui na verdade o idealismo no sentido tradicional), e duvidar dela nunca me passou pela mente, mas apenas da representação sensível das coisas a que pertencem, em primeiro lugar, espaço e tempo; destes, como também de todos os fenômenos, apenas mostrei que eles não são coisas (mas apenas maneiras de representar), nem determinações inerentes às coisas em si mesmas. [...] Mas se de fato é idealismo condenável transformar coisas reais (não fenômenos) em simples representações, qual denominação deverá ser dada àquele que, ao contrário, converte simples representações em coisas? Penso que se poderia chama-lo de idealismo *sonhador*, para distingui-lo do anterior, que pode ser chamado de *fantasista*; um e outro devem ser deixados de lado pelo meu idealismo, chamado transcendental, ou melhor, crítico.<sup>115</sup>

Da mesma forma que condena o idealismo de Descartes e Berkley<sup>116</sup>; ao assumir as intuições puras como formas *a priori* da sensibilidade, Kant oferece um critério subjetivo – se bem que transcendental – de possibilidade da própria experiência, afastando-se também de um realismo ingênuo. Sua ideia é conseguir, pela ampliação da crítica de Hume<sup>117</sup> ao conceito de causalidade segundo o qual opera a metafísica, circunscrever adequadamente o âmbito e o limite da razão pura para responder a pergunta: como é possível a metafísica como ciência? Ou, como é possível conhecimento metafísico *verdadeiro*, como podemos supor, uma vez que o autor apresenta a metafísica como uma disposição natural da razão e seu desenvolvimento dogmático como “fé racional”, “quimera”, “corrida de criança atrás de bolhas de sabão” e etc. A questão de Kant é, em primeiro lugar, como é possível a metafísica *como ciência*, pois a metafísica como um *fato*, digamos assim, não é algo por ele questionado<sup>118</sup>.

Na intenção de compreender se é possível e, se for, de que maneira, obter conhecimento metafísico, ou conhecimento de objetos para além dos limites de uma experiência possível, Kant se aprofunda numa análise completa do aparato cognitivo do ente racional e, a partir disto, funda seu sistema e leva a cabo a tarefa crítica da razão, buscando assim determinar seus limites para impedir que ela, cedendo ao impulso por um uso transcendente, tome como objetivas meras ideias subjetivas e unicamente reguladoras (não constitutivas), ficando entregue a uma dialética irresolúvel e gerando um sem fim de engodos e sofismas.

Sem entrar na disputa com aqueles que defendem que Kant foi o verdadeiro fundador da teoria coerentista da verdade<sup>119</sup>, pretendemos evidenciar alguns elementos de sua doutrina

<sup>115</sup> KANT, I. *Prolegômenos in KANT* – Col. Os Pensadores. p. 34.

<sup>116</sup> Cf. *Ibid* p. 93.

<sup>117</sup> Cf. *Ibid* p. 8 a 13; 19; 46 e 47.

<sup>118</sup> Cf. *Ibid* p. 89 a 91.

<sup>119</sup> Cf. SMITH, N. K. A commentary to Kant’s “Critique of pure reason”. New York: Humanity Books, 1918. 2. ed. rev. 1981. p. 36 e também CASSIRER, Ernest. *Kants Leben und Lehre*. Berlin: Bruno Cassirer, 1918. p. 274.

que, por assim dizer, arrematam a ideia da proposição (juízo) como lugar originário de acontecimento da verdade e sua imposição à filosofia, diante da mais completa interdição dos elementos suprassensíveis com os quais ela efetivamente sempre trabalhou, de se limitar à epistemologia, a uma teoria do conhecimento (científico), querendo assim que possa “[...] o soberbo nome de ontologia [...] ceder lugar ao modesto nome de uma analítica do entendimento puro”<sup>120</sup>. Assim Kant nos diz:

Com efeito, verdade e ilusão não estão no objeto, enquanto é intuído, mas no juízo sobre ele, enquanto é pensado. Portanto, pode-se em verdade dizer corretamente que os sentidos não erram, não, porém, porque eles sempre julguem corretamente, mas porque não julgam de modo algum. Consequentemente, tanto a verdade quanto o erro, portanto, também a ilusão, enquanto induz ao último, podem encontrar-se somente no juízo, isto é, na relação do objeto com o nosso entendimento. Num conhecimento que concorda universalmente com as leis do entendimento, não há erro algum. Tampouco há algum erro numa representação dos sentidos (porque ela não contém nenhum juízo). [...] Ora, visto que além dessas duas fontes de conhecimento não possuímos nenhuma outra, segue-se que o erro somente atua sobre o entendimento mediante a influência despercebida da sensibilidade, pela qual ocorre que os fundamentos subjetivos do juízo confundem-se com os fundamentos objetivos, fazendo estes desviarem-se da sua destinação.<sup>121</sup>

A máxima redução do *logos*, do discurso, ao juízo aqui aparece de maneira exemplar. A verdade e a ilusão, diz Kant, não estão no objeto, mas sempre e somente no juízo que deles fazemos de modo que todos os erros são assim derivados da influência da sensibilidade que gera uma confusão entre fundamentos subjetivos e objetivos. Desta forma, e tendo sempre em vista a explícita intenção de apresentar os limites da razão, fica vedada a consideração do acontecimento da verdade para além do juízo adequado e o juízo adequado é aquele que, ciente de que tem acesso apenas a meros fenômenos, não toma como coisas em si aquilo que apreende e que se fundamenta ou nas formas puras da sensibilidade – espaço e tempo, como a matemática e a ciência pura da natureza – ou nos conceitos do entendimento orientados para a experiência – categorias. O próprio Heidegger aloca Kant como um expoente da ideia de verdade como concordância, citando a passagem acima referida no § 44 de ST<sup>122</sup>.

Estas são algumas colocações coerentes com certa interpretação mediana do kantismo, mormente aceita e difundida. Ao se confrontar com o trabalho de Kant, entretanto, Heidegger irá propor, conforme sugerimos anteriormente, uma leitura diferenciada que aqui nos interessa sobremaneira, pois, justamente por ser, como alguns a acusam, “tendenciosa”, ela pode nos

<sup>120</sup> KANT, I. A Crítica da Razão Pura. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores). A 247/ B 303

<sup>121</sup> KANT, I. *Ibid.* B350/A293-B351/A294.

<sup>122</sup> ST. p. 283.

revelar algo sobre o próprio caminho do pensar heideggeriano no que diz respeito à sua crítica da verdade como correspondência, como adequação da proposição à coisa. Esta interpretação de Kant, entretanto, se situa para além do contexto de produção de ST, onde Heidegger afirma que, como destaca Brentano “também Kant se ateuve de tal modo a este conceito de verdade [como concordância / adequação] que nem sequer chegou a discuti-lo”<sup>123</sup>.

O que a interpretação subsequente de Kant, que possui inclusive um papel importante na dita “viragem” em seu pensamento após ST<sup>124</sup> busca evidenciar é a impossibilidade de restringir mesmo as reflexões de Kant ao campo da epistemologia, partindo do pressuposto de que é preciso ver em Kant algo que nem ele mesmo viu<sup>125</sup>:

Compreender mesmo Kant quer dizer compreendê-lo melhor do que ele se compreendeu a si mesmo. [...] Compreender mesmo quer dizer, portanto: ter em vista aquilo que Kant quis dizer e, assim, não permanecer fixado nas suas descrições, mas retroceder aos fundamentos daquilo que ele visa.<sup>126</sup>

No fundo, afirmar que a verdade como concordância é derivada frente ao fenômeno originário da verdade significa afirmar que a epistemologia é derivada frente à ontologia, por mais que, como vemos, Kant expresse a intenção de, pela primeira, superar a segunda e ainda que certa tradição subsequente tenha seguido esta orientação e proclamado o fim da ontologia e a redução da investigação filosófica à análise formal da linguagem, fundando assim uma concepção ainda mais anti-fenomenológica, digamos, do que a antiga concepção de verdade como adequação, que é a ideia de verdade como consistência.

O ponto fundamental de Heidegger neste momento de confrontação com a filosofia kantiana pós-ST é a percepção de que o pensamento kantiano da intuição humana como sensível não fala imediatamente de seu caráter empírico, mas de seu caráter originário não-posicionador, não-criador, pois o caráter sensível da intuição revela que ela é receptiva e não criadora, pois intui sempre o “ente que se remete já a partir de si mesmo”, como lemos na passagem a seguir: “Podemos dizer, à partida, negativamente: o conhecimento finito é intuição não-criadora. Aquilo que ela, na sua singularidade, tem de apresentar imediatamente tem, antes disso, de

---

<sup>123</sup> ST, p. 282.

<sup>124</sup> Cf. SÁ, A. F. de. *Ibid.* p. 3

<sup>125</sup> A possibilidade de interpretar um autor melhor do que ele mesmo é um importante aspecto da hermenêutica desenvolvida por Schleiermacher, justamente pela descoberta de que leituras não são reconstruções independentes, mas dependem da conquista de horizontes hermenêuticos. Neste caso, determinadas situações hermenêuticas eventualmente oferecem possibilidades compreensivas mais amplas a um leitor subsequente do que ao próprio autor do texto a ser interpretado.

<sup>126</sup> HEIDEGGER. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA25, p. 3. *apud* SÁ, A. F. de, *Ibid.*, *ibid.*

estar já perante. A intuição finita tem a ver com o intuído enquanto ente que se remete já a partir de si mesmo.”<sup>127</sup>

O que se deve pensar, portanto, para uma aproximação do fenômeno da verdade é, antes de mais nada, este caráter receptivo – ou aberto, em linguagem heideggeriana – do ente cuja primazia consiste num compreender a si mesmo que só tardiamente pode virar – e efetivamente isto *acontece* - objeto de pesquisa teórica. Esta compreensão, entretanto, não é primariamente cognitiva e a relação para com ela não é primariamente discursiva, bem como, portanto, não se pode falar do conhecimento como instância originária de encontro com o fenômeno da verdade, e nem da teoria do conhecimento como seu âmbito adequado de perquirição.

A partir desta discussão podemos evidenciar outra alteração paradigmática que permeia ST, o abandono do pressuposto da racionalidade autossuficiente. Aquilo que persiste no interior das diversas apropriações e alterações históricas da ontologia grega é justamente a ideia de que o exercício filosófico deve ser caracterizado como o mais nobre por permanecer junto àquilo que é sempre, àquilo que permanece presente para além de toda e qualquer alteração histórica ou fenomênica. Acontece que toda pressuposição desta espécie precisa necessariamente desconsiderar a finitude que constitui ontologicamente o ente existente. A tensão sempre determinante na história da filosofia e da metafísica humanista entre razão e finitude valoriza sobremaneira a possibilidade da razão oferecer ao homem uma via de acesso a um elemento divino, justamente pela possibilidade dele permanecer junto ao necessário, ao constantemente presente.

O que vem a tona no interior da analítica existencial de maneira exemplar é, entretanto, o fato de que a concepção derivada da determinação do ser como presença constante, bem como o posicionamento arbitrário do ser do homem como ente racional carecem, eles mesmos, de fundamentação, além de não consistirem em fios condutores adequados à visualização do fenômeno ser-no-mundo. Por estas razões, a maneira mesmo como se põe o “problema do conhecimento” bloqueia a visualização de campos fenomenais originários que aqui são perseguidos e descritos.

---

<sup>127</sup> Kant e o Problema da Metafísica (KPM), p. 25. Cf. também p. 26.

### 2.3.2 Verdade e teoria do conhecimento

A crítica à ideia da proposição (juízo) como lugar originário da verdade revela que esta concepção é dependente da consideração do conhecimento como instância originária do acontecimento da verdade. Para Heidegger, desde a filosofia grega, fica claro que é no conceito de conhecimento que reside a verdade<sup>128</sup>. Este resultado possibilita a afirmação explícita de que o questionar da verdade envolve uma recolocação do problema da relação sujeito-objeto e, em verdade:

[...] justamente o tão discutido problema da relação sujeito-objeto com todas as suas variantes é o indicio de que não se foi além do velho ponto de partida da Antiguidade e de que ainda não se tocou o problema central. Esse problema só pode ser formulado depois que se tiver compreendido que a questão da relação sujeito-objeto e, com maior razão, toda “teoria do conhecimento” repousam sobre o problema da verdade e não – como reza a opinião usual – o inverso.<sup>129</sup>

Aqui podemos visualizar uma preciosa indicação que buscaremos a partir de agora seguir para tornar clara a questão: o que se questiona ao afirmar o caráter derivado da verdade pensada como adequação? Em verdade, aqui se questiona a capacidade de qualquer “teoria do conhecimento” de dar conta do fenômeno originário da verdade no qual imediatamente nos movimentamos e do qual somos imediatamente, ao mesmo tempo, repelidos. A possibilidade de se refutar a pressuposição de que o conhecimento é o modo de acesso fundamental ao ente e, portanto, relação fundamental do homem com o mundo deve nos parecer, diante da tradição, assombrosa. Esta é a refutação que ST leva a cabo e evidencia, deixando ver pelas frestas dos contextos conceituais sedimentados, uma instância mais originária que permite que todo e qualquer problema epistemológico seja, efetivamente, aventado: a existência. Neste sentido, a lúcida crítica de Dilthey a Kant parece ter sua culminância no projeto do pensar da historicidade do ente existencial – finito - iniciada em ST:

A grandeza de sua realização [de Kant] consistiu em uma análise completa do saber matemático e científico-natural. A questão, contudo, é saber se uma epistemologia da história, que ele mesmo não nos forneceu, é possível no âmbito de seus conceitos.<sup>130</sup>

O problema do conhecimento nunca pode ser colocado – ou nunca poderia ter sido efetivamente colocado - a partir de um ponto de vista transcendental, *epistemológico*, como

<sup>128</sup> HEIDEGGER. Introdução à Filosofia (IAF). P. 59

<sup>129</sup> HEIDEGGER. *Ibid.* p. 65

<sup>130</sup> DILTHEY, W. *Ibid.* p. 168

aquele a partir do qual se pode questionar o *a priori* como meras condições de possibilidade para o conhecimento, pois, as condições de possibilidade para o conhecimento não são, elas mesmas, epistemológicas – *a priori* - e, sim, dirá Heidegger, ontológicas – *existenciais*. Dizer isto significa dizer que toda a pergunta pelo conhecimento jamais pode superar, em última medida, a transgressão categorial do ser-aí que se compreende como quiddidade, a pressuposição do mundo como a soma maximamente extensa de entes presentes-à-vista, como também não pode suplantar a facticidade histórica e o estar junto aos entes que as tornam pela primeira vez possível. A ideia da verdade como adequação que, em última instância torna o fenômeno uma exclusividade da *episteme* e traduz sua investigação em epistemologia, já não pode dar conta da solução dos problemas antes levantados, razão pela qual se torna ainda mais fremente a tarefa de circunscrição da pergunta pela verdade em consonância com o acirramento da questão do ser e a explícita retomada da ontologia enquanto ontologia fundamental.

A tarefa assumida em ST de “circunscrever explicitamente o fenômeno da verdade e fixar os problemas que inclui, levando em consideração o acirramento do problema do ser.”<sup>131</sup> só pode, portanto, ser levada a termo através da explicitação da maneira como:

Essa adequação da predicação ao objeto, *adequatio*, na qual se vê tradicionalmente a verdade pressupõe, contudo, para a sua possibilidade interna, que já nos mantenhemos previamente junto ao ente sobre o qual deve ser realizado um enunciado que seja adequado a ele.<sup>132</sup>

O que se propõe pensar, portanto, a manutenção prévia junto ao ente, já não pode ser reduzido às categorias da teoria do conhecimento, do pensamento sobre a síntese entre inteligibilidade e sensibilidade com base na teoria da representação ou nas teorias da consciência, pois o estar junto ao ente não pode ser equiparado ao preenchimento do aparelho cognitivo pelos órgãos dos sentidos que fornecem, por sua vez, o “material” para a “forma” que torna inteligível.

A teoria do conhecimento [...] tem insistentemente tomado a relação sujeito-objeto como base de seu questionamento. Entretanto, tanto a explicação realista quanto a idealista tinham de falhar justamente porque o *explicandum* não estava suficientemente definido. A maneira segundo a qual tornar claro o problema acima determina todos os esforços de colocação da questão é evidente pelo fato de que as consequências do primeiro refinamento de nosso problema, ali onde ele é realmente realizado e alcançado, conduzem a um desaparecimento da

---

<sup>131</sup> ST, p. 281.

<sup>132</sup> HEIDEGGER. IAF

<sup>133</sup> HEIDEGGER, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* in GA 26: 163–4 (tradução nossa).

possibilidade mesma da colocação da questão em termos de teorias do conhecimento, idealistas ou realistas.<sup>133</sup>

Compreendendo isto podemos avaliar que a crítica à noção de verdade como adequação se põe também contra uma posição que identifica nela um “realismo ingênuo” e pretende superá-la, não segundo a penetração na instância mais originária que a faz pela primeira vez possível, mas reduzindo o âmbito de atuação da verdade à coerência, à consistência formal, abandonando assim de uma vez por todas a ideia originária do desvelamento.

O constrangimento do velamento já sempre presente do des-velar, no caráter privativo da verdade pensada como desocultação, em conformidade com o sugerido por *alétheia*, gerou o curioso fenômeno do abandono da verdade em prol da consistência e da verossimilhança. Com o apelo a uma concordância que não se dá mais em função do objeto, da “coisa”, daquilo que se mostra, a verdade passa a ser pensada – se é que pode ser pensada - como ocorrida privilegiadamente em relações intralinguísticas. Estas considerações com as quais finalizaremos nosso capítulo nos parecem importantes justamente pelo fato de que, hoje, as críticas à verdade como adequação parecem já menos fortes, pois ela própria aparece “desbotada” diante das ideias de consistência ou de validade.<sup>134</sup>

Projetos filosóficos tais como o de superação da metafísica através da análise lógica da linguagem<sup>135</sup> evidenciam um movimento de abandono mesmo da pressuposição da verdade na investigação metafísica, ou na investigação filosófica não limitada ao mapeamento incessante das potências do intelecto e da linguagem e, assim procedendo, ou bem abandonam toda e qualquer pretensão de verdade, pondo em seu lugar algo assim como a probabilidade a partir da pressuposição de uma diferença intransponível entre “validade formal” e “verdade de fato” ou bem passam a pensar a verdade como algo que diz respeito apenas à coerência interna do discurso, prescindindo mesmo da base empírica de verificação do enunciado antes evocada pela ideia da verdade como adequação. Este é o resultado da interpretação aristotélica

---

<sup>134</sup> Aqui é preciso dizer que as questões surgidas no âmbito de tal confronto não poderão ser devidamente abarcadas por nossa investigação atual, razão pela qual apresentamos este breve desenvolvimento final de nosso segundo capítulo apenas como um adendo.

<sup>135</sup> Cf. CARNAP, R. *A superação da metafísica e a análise lógica da linguagem*. São Paulo: FAPESP s/d. e também LOPARIC, Z. *O fim da metafísica em Carnap e Heidegger in* De Boni, Luís Alberto (org.) 1996: Festschrift em homenagem a Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, pp. 782-803.

segundo a qual o problema da verdade pertence à lógica<sup>136</sup>. O problema central desta posição é que ela inviabiliza o acesso ao âmbito pré-linguístico e pré-compreensivo que muito mais decididamente legisla sobre o modo de acesso fundamental ao ente na totalidade, inviabiliza qualquer movimentação a partir da pré-compreensão de ser no interior da qual todo comportamento do ser-aí efetivamente se dá, o que se comprova por que:

Não é somente no discurso e na fala sobre o ente, no expresso dizer “é” que nós nos movimentamos na compreensão do “é”, mas já em todo comportamento silencioso em relação ao ente. Isso, por sua vez, não somente no gozo contemplativo do ente ou na consideração teórica do mesmo, mas em todo ajuizamento, domínio e utilização práticos do ente. E, por outro lado, não é apenas em todo e qualquer comportamento em relação ao ente, que nos circunda, que compreendemos o fato de que este ente “é” e de que ele “é” assim e não de outro modo, mas também no comportamento em relação a nós mesmos, que *somos*, e em relação aos outros que são nossos iguais, os outros *com* ou quais nós *somos*, nós compreendemos algo do gênero do ser.<sup>137</sup>

Além de ignorar esta questão ou de procurar torná-la inviável em seu próprio modo de colocação - talvez até justamente por assim proceder - a posição corrente de que verdade é consistência tende a camuflar, na maior parte das vezes, o fato de que a construção de sistemas formais gera problemas que não podem ser resolvidos no âmbito dos sistemas formais, da mesma forma como a ciência gera problemas que não podem ser resolvidos através do método científico e é justamente por isto que se deve evidenciar a primazia da ontologia fundamental frente a tais investigações. O âmbito de tais abordagens as mantém trabalhando com as categorias da teoria do conhecimento, ainda que cientes de suas ingenuidades e de posse de algumas correções salutares. Proteger estas questões, insistir nelas, nos parece uma tarefa fundamental de nosso pensamento atual, justamente por que:

Existe um grande movimento na filosofia atual, que não deve ser menosprezado em seu significado, para o qual há uma resposta segura a esta questão [“haverá na ciência como um tal limite do que é objetivável, que repouse na própria essência do juízo e da verdade do enunciado?”]. Ele crê que todo o segredo e tarefa da filosofia consistem em formular o enunciado tão exato ao ponto de ele expressar inequivocamente o que se tem em mente. A filosofia deveria formular um sistema de signos que não dependesse da polissemia metafórica da linguagem natural, nem das diversas linguagens próprias das culturas dos povos modernos, e suas equivocidades e equívocos, mas que alcance a univocidade e a exatidão da matemática.<sup>138</sup>

Neste sentido aqui apenas queremos pontuar que esta posição representa o abandono completo da ideia do desvelamento. Falamos aqui de maneira muito genérica e sem identificar um autor em específico porque, como colocamos anteriormente, esta tarefa seria por demais

<sup>136</sup> Cf. a crítica de Heidegger a W. Jaeger e A. Schwegler in HEIDEGGER, M. *A Essência da Liberdade Humana: Introdução à Filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro, Vía Verita: 2012. P. 104-112, sobretudo esta última.

<sup>137</sup> HEIDEGGER, *Ibid.* p. 60.

<sup>138</sup> GADAMER, *Ibid.* p. 63.

trabalhosa para ser aqui levada a termo. Do ponto de vista de nossos interesses atuais, o que queremos indicar é que o que aparece hoje como a superação da ideia da verdade como adequação – o pressuposto da impossibilidade mesma da verdade e a adoção do critério da consistência – permanece no interior do mesmo horizonte cuja ingenuidade, um dito “realismo ingênuo”, esta concepção mais recente se arroga a tarefa de superar.

Diante de questões como “Há apenas um sistema lógico correto ou poderia haver vários que seriam igualmente corretos? E o que ‘correto’ significaria, neste contexto? [...] como se conhece uma verdade lógica?”<sup>139</sup> se recorre imediatamente a uma distinção entre validade e verdade lógica relativa ao sistema formal e a validade ou verdade *de fato*, ou extrassistemática e à suposição de que: “A lógica, argumenta-se, não deve ser pensada como um conjunto de *enunciados*, como uma *teoria* a ser avaliada como verdadeira ou falsa. Ao contrário, deve ser pensada como um conjunto de *regras* ou *procedimentos* aos quais os conceitos de verdade e falsidade não se aplicam.”<sup>140</sup>

A questão que queremos aqui apenas indicar é que esta posição não avança no que diz respeito ao problema da verdade pelo mero fato de considerá-lo, de certa forma, fora do âmbito de uma abordagem possível, porque já sempre se precisa partir de certos pressupostos metódicos acerca de uma forma possível de encarar a questão sobre a verdade para que ela possa ser sustentada; o que não legitima a impossibilidade de se abordar a questão, mas apenas evidencia a impossibilidade de abordá-la *de uma certa maneira*, isto porque, é fácil supor, abandonar um problema não significa impedir que ele se concretize no máximo de sua abrangência e que continue requisitando e persistindo – “como um fantasma”, diz Heidegger. E também porque, como prossegue Gadamer na passagem antes referida:

É possível demonstrar que a introdução de um sistema de signos convencional jamais pode locupletar-se através do próprio sistema contido nessas convenções, e que portanto toda introdução de uma linguagem artificial pressupõe já uma outra linguagem usada no nosso falar. Aqui entra em discussão o problema lógico da metalinguagem. Atrás disso, porém, há ainda outra coisa. A linguagem que nós falamos e na qual vivemos tem um posicionamento privilegiado. É o pressuposto dos conteúdos para qualquer análise lógica posterior. E ela o é não como uma mera soma de enunciados, pois o enunciado que quer expressar a verdade deve satisfazer a condições bem diferentes do que aquelas da análise lógica. Sua pretensão á desocultação não consiste apenas em deixar e fazer estar ali aquilo que está ali. Não é suficiente que aquilo que está ali também seja proposto no enunciado. O problema é saber se tudo está ali de tal modo que pode ser exposto no discurso, e se pelo fato de se expor o que pode ser proposto não se estará afetando o reconhecimento daquilo que não obstante é e se experimenta.<sup>141</sup>

<sup>139</sup> HAACK, S. *Filosofia das Lógicas* p. 292.

<sup>140</sup> HAACK, S. *Ibid.* p. 293.

<sup>141</sup> GADAMER. *Ibid.* p. 64.

Aquilo que não obstante é e se experimenta, o estar já junto ao ente que possibilita todo vir à proposição (ao enunciado ou mesmo ao juízo) é o que fundamentalmente deve ser pensado para a circunscrição da questão sobre a verdade. Esta é a pretensão fundamental da investigação heideggeriana sobre o assunto, que passaremos a explorar em nosso terceiro capítulo.

---

### 3 VERDADE E DESVELAMENTO

#### 3.1 Ser-no-mundo e o direito mais original de se chamar essência da verdade

A questão intuitiva que emerge da descoberta da impossibilidade de se pensar a verdade a partir das categorias, linguagem e procedimentos da teoria do conhecimento é justamente: como então fazer isto? Para ensaiar uma resposta a esta questão, devemos atentar para a observação segundo a qual todo problema da subjetividade: “Não consiste senão na formulação da pergunta pela essência da verdade, isto é, ao mesmo tempo na pergunta pelos pressupostos e pelo problema originário da determinação da essência da verdade.”<sup>142</sup> Daí termos que a orientação segura para a pergunta sobre a essência da verdade surge necessariamente da recolocação do problema da subjetividade, tema que apenas indicamos anteriormente e que pretendemos agora abordar de modo mais explícito, pois é no paradigma da subjetividade pensado como questionamento da ligação entre alma e coisa, sujeito e objeto, que se encontra a determinação da proposição como lugar privilegiado de acontecimento da verdade e, por isso, somente seu questionamento revela que “esse problema da verdade não pode ser formulado, orientando-nos exclusivamente e primariamente pela proposição”<sup>143</sup> Aqui ganhamos uma formulação distinta para o problema apresentado no §44 de ST a partir do qual a obra pretende pensar: “como se deve apreender ontologicamente a relação entre o ente ideal e o real simplesmente dado”.<sup>144</sup>

Ora, o problema da subjetividade é enfrentado já desde os parágrafos iniciais da obra de 1927 e mais explicitamente a partir do § 12, onde se conquista a caracterização do ser-aí como ser-no-mundo.<sup>145</sup> Pensar a negatividade originária do ser-aí, seu caráter de poder-ser, o fato de que ele é seus modos possíveis de ser e apenas isso requer imediatamente um questionamento profundo da definição da essência do fenômeno humano que parte de seu caráter de *subjectum* (racional) que o nomeia aquilo que subjaz em cada um dos diversos modos de acesso aos entes (tomados como objetos). Uma vez mais a própria determinação da

---

<sup>142</sup> IAF, p. 65.

<sup>143</sup> *Ibid.* p. 66.

<sup>144</sup> ST, p. 284.

<sup>145</sup> A discussão está presente já em Husserl, como anteriormente destacamos, no anúncio da pretensão da fenomenologia de, através da suspensão (*epoché*) superar a atitude natural.

essência humana aparece como oriunda da observação da mobilidade estrutural que apresenta quando no engajamento epistemológico com os entes, quando em seu posicionamento enquanto “ser que conhece”, no interior da postura teórica. O que aparece como uma requisição fundamental do pensamento heideggeriano é que se deve indicar o conhecimento como algo que se funda na essência do fenômeno humano e não a essência do fenômeno humano como algo que se encontre aí mais visível no acontecer do conhecimento.

É desta forma que a ontologia de ST pode se arrogar a presunçosa – como diria Kant – alcunha de Ontologia Fundamental, pois parte justamente da descoberta de que a ontologia tradicionalmente pensada se mantém no interior de uma região específica do desvelamento: o conhecimento epistêmico-proposicional, além de preservar sem um radical questionamento a decisão ontológica platônico-aristotélica que primeiramente determina ser como *ousia*, presença constante, deixando por isso de pensar de modo adequado mesmo este modo específico de desvelamento do ente na totalidade. O que se deve pensar mais profundamente é isto: o desvelamento do ente na totalidade a partir da constatação de que, tendo em vista a posição tradicional e como tentamos até aqui pontuar: “É preciso tentar uma análise do modo de ser do conhecimento e, ao mesmo tempo, visualizar o fenômeno da verdade que o caracteriza. Quando é que o fenômeno da verdade se exprime no próprio conhecimento? Sem dúvida, quando o conhecimento se mostra *como verdadeiro*.”<sup>146</sup>

O conhecimento é que se mostra, portanto, como verdadeiro e não o contrário. O conhecimento que consiste na adequação da proposição à coisa (um tipo específico de conhecimento dentre outros, segundo a diferenciação tipicamente grega<sup>147</sup>) assume o lugar da verdade que passa a ser definida por esta mesma relação de adequação ou conformidade. Há pelo menos três bases oferecidas em ST para a realocação de um âmbito adequado para o questionamento sobre o fenômeno originário da verdade, o que parece inicialmente inviabilizado pela caracterização negativa do problema, desde onde se precisa iniciar sua circunscrição: [1] a gênese prática dos significados, [2] o caráter indicativo formal dos conceitos filosóficos e [3] o caráter histórico do horizonte de conquista do poder-ser do ser-aí. Estes são três pontos que pretendemos abordar até o fim de nossa exposição. Para chegar até eles, aprofundaremos nossa colocação segundo a qual: “o conhecimento é algo que se funda na essência do fenômeno humano e a essência do fenômeno humano não é algo que se

---

<sup>146</sup> ST, p. 285.

<sup>147</sup> Cf. Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. VI, 3,1139 b15.

encontre aí mais visível no acontecer do conhecimento”. Sem a devida explicitação dos três pontos supracitados a constante clemência pela penetração numa “instância mais originária” soa sempre como a base de um discurso meramente apologético e, em verdade, quase místico.

A passagem a que já nos referimos brevemente em momento anterior de *Introdução à Metafísica* em que Heidegger afirma que “a verdade faz parte da essência do ser”<sup>148</sup> demonstra, primeiramente, que aqui se empreende uma guinada na compreensão tradicional do conceito de verdade ao enunciá-la como relativa ao próprio ser e não a um uso específico do aparato cognitivo humano. A verdade, como se diz na passagem, não depende do homem nem a ele pertence, mas ao ser, este é o resultado imediato da ideia da superação de qualquer teoria do conhecimento por sua inerente incapacidade em dar conta do acontecer da verdade. Este desdobramento, entretanto, não encontra o ápice de seu desenvolvimento em ST, razão pela qual nos limitamos a fazer da menção à passagem supracitada apenas um apontamento.

Em relação à dinâmica própria da revelação do ser, o homem não desempenha “a função de sujeito transcendental” que tem o “poder das chaves para ‘abrir’ o verdadeiro e o não verdadeiro”<sup>149</sup>, como nos diz Benedito Nunes. Ao contrário do que a metafísica costumou pensar ao pressupor a possibilidade de interpelar o ser do homem *para além de* toda e qualquer imersão na facticidade e de modo totalmente isolado, “o homem só é na medida em que se mantém aberto para o ser”.<sup>150</sup>

Conforme vimos, o que primeiro se visualiza na análise heideggeriana do conceito tradicional de verdade é que uma mesma concepção de verdade permaneceu, de certo modo, intocada no interior da tradição filosófica, apesar das evidentes modulações em suas formulações mais primordiais. Ora, não seria talvez por isso que a pergunta acerca do sentido do ser demonstrou-se infértil, uma vez justificada a relação entre ser e verdade? Não seria talvez justamente pelo fato deste questionamento ter sido sempre apoiado em uma pressuposição derivada que as investigações sobre o sentido do ser permaneceram durante duzentos séculos infrutíferas? Para retirar a pergunta sobre o sentido do ser de sua falta de resposta determinada e livrá-la mesmo de uma colocação inadequada<sup>151</sup> é que será necessário

<sup>148</sup> HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.p-78.

<sup>149</sup>NUNES, Benedito. *Hermenêutica e Poesia – O pensamento poético*. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2007. p. 80

<sup>150</sup> STEINER, George. *As idéias de Heidegger*. São Paulo : Cultrix, 1982, p. 109

<sup>151</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *ST*. § 3

“circunscrever explicitamente o fenômeno da verdade e fixar os problemas que inclui, levando em consideração o acirramento do problema do ser.”<sup>152</sup>

O pressuposto agora descoberto sobre o qual se funda o conceito tradicional de verdade é seu caráter relacional. Tratar-se-ia da adequação correspondente entre a proposição e aquilo de que ela é proposição, ou da coisa em relação aquilo que dela previamente se supõe e, no interior desta posição, a proposição aparece como lugar privilegiado do acontecimento da verdade.

O verdadeiro, seja uma coisa verdadeira ou uma proposição verdadeira, é aquilo que está de acordo, que concorda. Ser verdadeiro significa aqui: estar de acordo, e isto de duas maneiras: de um lado, a concordância entre uma coisa e o que dela previamente se presume, e, de outro lado, a conformidade entre o que é significado pela enunciação e a coisa.<sup>153</sup>

A essência da adequação diz respeito, no entanto, a um conteúdo fenomenológico que garante que, no conhecimento, a verdade se dê. Ao enunciar algo, tal como “o quadro está torto na parede”, a verdade se dará somente na verificação de que o quadro esteja torto na parede, não se trata meramente da adequação de dois conteúdos de espécies distintas (um conteúdo real e um conteúdo ideal – enunciado e coisa)<sup>154</sup>, trata-se da descoberta do ser do próprio ente que se mostra. A confirmação da verdade se dá tão somente no ente aberto na totalidade; a proposição ela mesma só é verdadeira à medida que faz ver o ente em si mesmo: “A verificação se cumpre com base num mostrar-se dos entes. Isso só é possível pelo fato de que, enquanto proposição e confirmação, o conhecimento é, segundo seu sentido ontológico, um ser que, descobrindo, realiza seu ser para o próprio ente real”.<sup>155</sup>

A dação do ente em si mesmo se funda, por sua vez, ao menos no que diz respeito ao âmbito de ST, na abertura do horizonte pela qual responde a compreensão de ser já sempre em curso, a partir da qual o ser-aí é e pode ser suas possibilidades. O ser do conhecimento é, neste sentido, ontologicamente descobridor, pois faz ver o ente nele mesmo, descobre o ente enquanto ente á medida que, compreendendo ser e “abrindo” mundo, possibilita o aparecimento de algo *como* algo. Assim, o ser do conhecimento realiza seu ser *para* o próprio ente real, ele é aquilo que, para parafrasear Aristóteles, é coagido pela verdade como o se fazer real do real. Em outras palavras, para Heidegger, o ser-verdadeiro da proposição é

---

<sup>152</sup> *Ibid.* p. 281

<sup>153</sup> HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência da Verdade*. Col. Os Pensadores. P. 133

<sup>154</sup> Nem mesmo um conteúdo ideal fruto de um julgamento e o próprio ato de julgar

<sup>155</sup> *Ibid.* p. 286

descoberta e não concordância, pois aquilo que se predica só pode concordar com algo que já se deu no interior de uma compreensão de ser originária, com aquilo que já ganhou realidade em sua autodeterminação. O que está em jogo no acontecimento da verdade é, antes de tudo, o “dar-se” do ente no seio do aberto e o que de mais relevante cabe à proposição é deixar-ver o ente já desvelado na totalidade. O papel fundamental do ser-aí neste contexto, que faz com que Heidegger possa dizer que o ser-aí já sempre é na verdade, é justamente a abertura deste espaço total conformativo, do horizonte compartilhado de mostraçõ dos entes em geral, a partir de sua dinâmica ek-stática fundamental.

A enunciação recebe sua conformidade da abertura do comportamento. Pois, somente através dela, o que é manifesto pode tornar-se, de maneira geral, a medida diretora de uma apresentação adequada. Mas o comportamento aberto mesmo deve deixar-se guiar por esta medida [...] Mas se somente pela abertura que o comportamento mantém se torna possível a conformidade da enunciação, então aquilo que torna possível a conformidade possui um direito mais original de ser considerado como a essência da verdade.<sup>156</sup>

O que aqui se diz é que ser-verdadeiro (verdade) só é ontologicamente possível com base no fenômeno originário *ser-no-mundo*, uma vez que significa ser-descobridor, descerrador. A descrição fiel do fenômeno da verdade como descerramento de mundo decreta que ela não é a consequência necessária do sucesso da postura teórica, do bom uso da razão humana, como se costumou e ainda se costuma admitir. A ideia de que a proposição constitui o lugar privilegiado de dação da verdade se torna insuficiente ao pensarmos com agudeza a ontologia fundamental e a analítica existencial em voga em ST, pelos motivos que tentamos de modo mais ou menos suficiente demonstrar. Tal é o que confirma a seguinte colocação de Heidegger na preleção sobre lógica: “A proposição não é o lugar em que a verdade se torna pela primeira vez possível. Ao contrário, a proposição só é possível na verdade.”<sup>157</sup>

Ganhamos assim algumas colocações que ainda parecem obscuras. O que significa que o conhecimento esteja coagido pela verdade? O que significa que a verdade seja o “se fazer real do real”? As duas questões andam juntas.

O que efetivamente o problema da subjetividade busca descrever é o modo de acesso fundamental do homem ao real. Parte-se, primeiramente, da consideração da realidade das coisas aí fora de mim, e de minha correlata existência como o posicionar o ser de tais “coisas” para que se comprove minha realidade pela consciência que tenho deste posicionamento, pela

<sup>156</sup> HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência da Verdade*. Col. Os Pensadores. p. 136

<sup>157</sup> HEIDEGGER, OC. 21, 135 *apud* FIGAL, *Fenomenologia da Liberdade*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p.42.

autoconsciência. Considera-se pelo menos três modos fundamentais de posicionamento do ser da coisa como atividades da consciência: intuição, percepção e entendimento, segundo sua apreensão através destas três atividades, o real se faz real *para mim* (a realidade do mundo externo, minha própria realidade e da totalidade oriunda da síntese entre o “dentro” e o “fora” – o conhecimento). Neste sentido empirismo e idealismo (mesmo o crítico) nem sequer representam posições muito distantes, pois que dizer que: [1] é a percepção que primeiramente determina o ser do conhecimento (o acesso verdadeiro ao ente real) ou que, ao contrário, [2] seria o entendimento ou ainda que [3] as intuições como formas puras da percepção moldam o conteúdo por ela captado que é, por sua vez, sintetizado pelos conceitos puros do entendimento (categorias) não revelam muito mais do que a constante dependência da consideração destas três atividades como as imprescindíveis e primordiais no que diz respeito ao acesso verdadeiro ao ente real. Em ambos os casos a discordância parece limitada ao que afinal serve como a medida da adequação, ao que afinal pode dar passo à frente e responder pela realidade do ente e pela adequação do juízo a esta realidade – a isto que é. Mas o que significa o *é* do “isto que é”? Que significa aqui o “ente”? Que significa ser? Esta é a questão que sustenta a gama de perguntas antes apresentadas e que as torna, por isto, derivadas de suas características e abismos. E não se trata do mais curioso que justamente esta questão não se faça questão nem intuitivamente, nem perceptivamente e nem pelo entendimento – no sentido em que a própria tradição pensa estas três atividades da consciência? Isto exatamente porque ela, ao questionar o ser se volta para:

[...] o conceito mais universal e o mais vazio. [que] Como tal, resiste a toda tentativa de definição. Esse conceito mais universal e, por isso, indefinível prescinde de definição. Todo mundo o emprega constantemente e também compreende o que ele, a cada vez, pretende designar.<sup>158</sup>

A grande questão é como o conceito indefinível e mais vazio pode ser a cada vez sempre compreendido em sua designação? Esta questão já não pode ser respondida no âmbito de uma teoria do conhecimento e, ao mesmo tempo, vemos, consiste naquilo que sustenta toda possibilidade de se questionar algo assim como o conhecimento.

Não de modo gratuito o § 44 de ST, sobre a verdade, vem imediatamente após as passagens dedicadas à explicitação da relação entre ser-aí, mundanidade e realidade. Precisamente no parágrafo que antecede este que aqui fundamentalmente interrogamos podemos encontrar, talvez não forçosamente, o gérmen da posterior caracterização da

---

<sup>158</sup>ST, p. 27.

metafísica como história do ser e determinação do sentido deste último como presença constante, tal como indicado pelo uso linguístico cotidiano do vocábulo grego.<sup>159</sup> O que em ST se mostra é que a apresentação primeira do ente como conjunto de coisas simplesmente dadas faz com que o ser receba o sentido de *realidade* e assim: “O ser-aí, assim como qualquer outro ente, é um real simplesmente dado. Assim o ser recebe o sentido de realidade. Em consequência, o conceito de realidade assume uma primazia toda especial na problemática ontológica”.<sup>160</sup>

Esta primazia ontológica da realidade estorva a analítica da existência, do ser-no-mundo, este que, por sua vez, possibilita as interpretações de si mesmo que o ser-aí apenas muito posteriormente elabora de modo explícito. Neste sentido, a tradição tem em vista que “a realidade não é apenas *um* modo de ser entre outros, mas que, ontologicamente, acha-se num determinado nexos de fundamentação com ser-aí, mundo e manualidade [*zuhandenheit*]”.<sup>161</sup> A relação de tal questão com o deslocamento do problema do conhecimento que possibilita uma desconstrução de seu caráter de seio da verdade é justamente o fato de que “somente com base num acesso adequado ao real é que se faz possível uma análise da realidade”.

Uma observação interessante aqui deve ser feita: qual o sentido da distinção aí presente entre o “real” (simplesmente dado) e a “realidade”? A distinção aparece no contexto da constatação do atrelamento do problema da realidade (“o que significa realidade?”) ao problema do “mundo exterior” como o resultado da inexistência de uma problemática e uma metodológica ontológica pura (fundamental, podemos dizer) quando tal questão foi explicitamente posta. A partir disto podemos observar que o real corresponde ao domínio do mundo externo pensado em sua objetividade, em seu caráter de coisa simplesmente dada; e a realidade, entretanto, ao âmbito ontológico de sustentação deste domínio ôntico, o quê viria a requerer para sua descrição, a linguagem e metodologia ontológicas puras de que Heidegger nos fala. Talvez a explicitação rigorosa desta distinção já fosse suficiente para fundar a necessidade do redimensionamento da questão da verdade que aqui buscamos compreender. O ponto é que se torna, a cada vez, muito difícil falar em tais termos sem deixar que esta distinção caia em esquecimento e a “realidade” apareça apenas como a soma maximamente extensa de todo “real simplesmente dado”, o que a priva de seu caráter ontológico.

---

<sup>159</sup> HEIDEGGER, *Nietzsche II*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. P. 307 -384.

<sup>160</sup> ST. p. 267.

<sup>161</sup> ST. *ibid.*

De fato, tudo que se busca pensar ao se pôr efetivamente a questão da verdade têm sido exatamente: quais os parâmetros do “acesso adequado ao real”? Isto é o que fica claro na evocação da “coisa” no contexto da adequação pensado aqui de maneira genérica. Mas isto já é suficiente para que se pense a realidade do real, o âmbito ontológico que sustenta todo real simplesmente dado? A verdade pode ser apenas o modo de ser do “acesso”, ou ela, em sua apropriação linguística e histórica não aponta muito mais justamente para o âmbito ontológico que aqui foi evidenciado pela análise do sentido de “realidade”? A dificuldade de compreensão da questão não é outra senão o enredamento incessante nos termos e conceitos tradicionais. Por esta razão, para descrever adequadamente o fenômeno originário da verdade da qual a verdade da proposição é derivada, é preciso livrar o conceito de realidade de sua subserviência frente à substancialidade e a presença constante, bem como à materialidade ou o caráter de simplesmente dado do “mundo externo”, ao “empírico”, pois que todas estas consistências regionais e específicas são derivadas e dependem fundamentalmente da consistência fenomenológica do mundo como horizonte total de conquista do poder-ser do ser-aí e de manifestação dos entes em geral.

O grande problema gerado pela expansão do modo de ser do real simplesmente dado à realidade, segundo a distinção que antes fizemos, é que se põe a questão sobre o real como se fosse possível sequer levantá-la sem já ter conquistado da maneira mais resoluta quanto se possa imaginar a realidade do real, pois “somente com base num mundo já aberto é que o real pode vir a ser descoberto ou ficar encoberto”<sup>162</sup>. Aqui já observamos o abandono da terminologia que antes nos detinha em momentânea confusão. O sentido ontológico da *realidade* do real é “abertura do mundo”. Ao se levantar efetivamente a questão sobre o acesso ao real simplesmente dado já se está absolutamente de posse de um modo de ser possível no mundo, já se abriu - e de muitos modos – o ente na totalidade, já se têm em vista determinado contexto ocupacional, já se encontra numa lida consigo mesmo, com os entes intramundanos e com os demais entes dotados de caráter de ser-aí, o que demonstra que a questão do acesso ao real “chega sempre tarde demais”, pois que este acesso já foi consumado (levado a cabo, exaurido, tornado exímio, insigne) pelo âmbito ontológico que antes chamávamos *realidade* do real e agora designamos a “abertura do mundo”. Este chegar sempre tarde demais não busca tornar a questão, em si mesma, irrelevante, desnecessária ou inválida, mas tão somente evidenciar uma vez mais o seu caráter secundário frente ao

---

<sup>162</sup> ST. p. 269

fenômeno originário ser-no-mundo (abertura do mundo), pois este último “encontra *desde o princípio*<sup>163</sup> o mundo como horizonte limitador do próprio espaço existencial de concretização de seu poder-ser”<sup>164</sup>.

O que toda reflexão sobre a realidade, e conseqüentemente sobre a maneira como nela se chega, pensada dentro dos limites impostos pela tradição metafísica pressupõe é “a diferença e o nexos entre ‘em mim’ e ‘fora de mim’” donde nasce a impressão de que:

Comprovando-se a necessidade do dar-se em conjunto de dois seres simplesmente dados, algo se prova ou pode ser provado a respeito do ser-aí enquanto ser-no-mundo. O ser-aí entendido corretamente resiste a tais provas porque ele já sempre *é*, em seu ser, aquilo que as provas posteriores supõem como o que se deve necessariamente demonstrar.<sup>165</sup>

Isto confirma algo que já apresentamos anteriormente, a saber, que: “A discussão das pressuposições implícitas nas tentativas meramente “epistemológicas” de solucionar o problema da realidade mostra que esse problema deve ser retomado como problema ontológico na analítica existencial do ser-aí”, pois a analítica existencial do ser-aí não é nada além de uma descrição fenomenológica dos modos de ser-no-mundo, da abertura do mundo, traço ontológico do ente que nós mesmos somos.<sup>166</sup> A vantagem, digamos assim, da investigação analítica existencial frente às investigações metafísicas tradicionais é que, ao retirar do modo de ser do fenômeno seu caminho de investigação, ela pode se ver livre das imposições unicamente derivadas de pressupostos que, só agora vemos, são limitados, problemáticos e dispensáveis. Dentre estas imposições se destacam de maneira relevante: a ideia do conhecimento como lugar privilegiado de acesso ao real simplesmente dado, a ideia de que o fenômeno humano se distingue por sua participação privilegiada no acontecer do conhecimento (isto que antes púnhamos sob o domínio da *episteme*) e a conseqüente primazia da proposição como elemento fundamental da verdade enquanto modo de ser *do* conhecimento (adequado ao real). Mesmo um argumento a favor da realidade efetiva dos entes aí presentes “fora de mim” tal como a resistência que exercem frente às minhas “vontades” não revela nada além de que:

A experiência da resistência, ou seja, o descobrimento do resistente a um impulso só é ontologicamente possível com base na abertura do mundo. A resistencialidade [*Widerständigkeit*] caracteriza o ser do ente intramundano. As experiências de resistência só

<sup>163</sup> Grifo nosso.

<sup>164</sup> CASANOVA, M. *Nada a Caminho: Impessoalidade, Nihilismo e Técnica na Obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 20.

<sup>165</sup> ST. p. 271.

<sup>166</sup> ST. p. 275.

determinam faticamente a amplitude e a direção do desencobrimento do ente que comparece dentro do mundo. A soma destas experiências não conduz à abertura do mundo, mas a pressupõe. O “re” da resistência, seu “fazer frente” se sustenta na possibilidade ontológica pelo ser-no-mundo previamente aberto.<sup>167</sup>

O que pode agora parecer um desvio de nossa questão sobre a verdade é justamente aquilo que nos conduz ao seu cerne. A razão disto se evidencia na correta explicitação de nossas colocações anteriores segundo as quais [1] o conhecimento está já sempre coagido pela verdade e [2] a verdade é o “se fazer real do real”, a realidade do real (abertura do mundo) em relação a qual substancialidade e presentidade constante representam apenas um modo possível de autodeterminação, talvez nem mesmo o modo de autodeterminação predominante, uma vez que partindo delas não é possível adquirir linguagem e posição adequadas para a visibilidade da fenomenalidade do ser-no-mundo que o garante a cada vez. A conquista desta linguagem e posição suficientes é o que visam possibilitar respectivamente a analítica existencial do ser-aí e a destruição da história da ontologia, e é tal conquista que determinará o sucesso ou o insucesso da investigação ontológica fundamental que aqui viemos caracterizando. Qualquer crítica possível a tal investigação, desenvolvida explicitamente em ST, (e esta indicação é feita da maneira mais consistente, em verdade, pelo próprio Heidegger) deve partir da acusação de que a obra não alcança ou não possibilita o alcance da referida conquista da linguagem e posição adequada à interpenetração no âmbito ontológico ali exposto – ao menos isto *talvez* de maneira inegável.

Tal desenvolvimento nos foi importante também para esmiuçar, em certa medida, a sentença apresentada no início de *Sobre a Essência da Verdade*, segundo a qual, na posição corrente: “O verdadeiro é o real”<sup>168</sup>.

### 3.2 **Explicitação do significado fundamental de ἄληθεια: o desvelamento**

Até aqui nos guiamos prioritariamente pelas indicações do §44 de ST, visando contextualizar e incrustar a exposição ali contida. Seguindo este método, deve agora nos preocupar um importante passo da investigação heideggeriana sobre a verdade, a análise e

<sup>167</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997; Madrid: Editorial Trotta, 2009 2ª ed. cartoné). p. 209. (tradução nossa para o português)

<sup>168</sup> Sobre a Essência da Verdade (SEV), p. 134.

tradução proposta ao termo grego correspondente: *alethéia*. Não há, em ST, referências a este respeito tão claras e maduras como as que encontramos em textos tais como *Sobre a Essência da Verdade*, *Heráclito*, *Introdução à Metafísica*, *A Questão da Técnica* e outros. Entretanto, tais indicações, somadas a uma breve caracterização do que se tem em vista na lida com o termo grego podem nos ser aqui muito úteis – e mais do que isso, se fenomenologia é anti-nominalismo por excelência, na lida com o fenômeno tal como o vislumbravam os pensadores da origem.

Na obra de 1927, no referido parágrafo, item “b”, na explicitação do caráter derivado do conceito tradicional de verdade e do fenômeno originário, Heidegger assim escreve, após afirmar que “ser-verdadeiro é ser-descobridor”: “A  $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ , que nos textos acima citados é identificada por Aristóteles com o  $\pi\rho\gamma\mu\alpha$  e os  $\phi\alpha\iota\nu\mu\epsilon\nu\alpha$ , significa as “coisas mesmas”, aquilo que se mostra, *o ente no como de seu estar-aí descoberto*”.<sup>169</sup>

O primeiro ponto decisivo a ser derivado desta passagem é a situação heideggeriana de sua investigação no âmbito do nada original, digamos assim. O que o autor pretende explicitar em sua visualização do fenômeno da verdade é, tão somente, algo já notório nas investigações gregas, não se trata de nenhum movimento revolucionário, novo e inovador, impressão equívoca que nos pode dar a incongruência entre tais caracterizações e a tradição filosófico-científica que é a nossa quando a tomamos como um contexto amplo razoavelmente homogêneo. Não se trata, absolutamente, de uma novidade o que Heidegger aqui propõe, entretanto não se pode reduzir esta visualização ao âmbito do meramente trivial. E por que não? Por que não se trata nem de dizer algo nunca antes dito e nem tampouco de lutar por um insignificante pleonasma, por uma redundância, pela repetição vazia do que todos já sempre sabem? Por que tal visualização é o redimensionamento das questões fundamentais que não apenas “iniciam”, mas que perpassam nosso pensamento, nossa história e nossa linguagem, com vistas à libertação daquilo que delas se reteve de maneira simplesmente encurtada (limitada), para que elas possam uma vez mais dar voz ao que permaneceu impensado sem deixar de ser, nem por isso, o mais essencial: “o ente em seu estar-aí descoberto”.

A impossibilidade constatada por Platão na passagem do sofista com que se inicia ST, a aporia em relação ao *ente* (em seu estar-aí descoberto, poderíamos acrescentar) não só

---

<sup>169</sup> *Ibid.* p. 218. Tradução nossa.

permanece em vigor, como caminha a cada vez um passo para mais perto de sua total vigência, o tornar inviável, impossível, inútil - etc, etc – a questão ela mesma. A questão que dá fôlego à gênese de nossa história, nosso pensamento e nossa linguagem se torna cada vez mais irrelevante e esquecida. Esta é a situação em que se encontra Heidegger e a situação da qual nós mesmos não podemos nos considerar ainda livres. A repetição da questão do ser e a consequente repetição da questão da verdade não é meramente reproduzir, mas redimensionar. Escolhemos este termo justamente para nos livrarmos de duas possibilidades: [1] compreender a lida com o pensamento originário como “destruição” no sentido de aniquilação ou, ao contrário, [2] no sentido de meramente repetir o que já estava ali dito e explícito de maneira suficiente. Trata-se aqui, ao contrário, da atribuição de outro lugar ou outra grandeza e medida às questões para além dos espaços sedimentados em que elas nos vêm ao encontro.

A “definição” proposta da verdade não é um repúdio da tradição, mas uma apropriação originária: e tanto mais quando se conseguir provar o fato e o modo em que a teoria fundada no fenômeno originário da verdade precisou chegar à ideia de concordância. A “definição” da verdade como descoberta e ser-descobridor também não é uma mera explicação de palavras. Ela nasce da análise dos comportamentos do ser-aí. O que possibilita esse descobrir em si mesmo deve ser necessariamente considerado ‘verdadeiro’, num sentido ainda mais originário.<sup>170</sup>

Qual é o lugar a partir do qual nos vem ao encontro, de acordo com os sentidos e significados sedimentados em que nos movimentamos necessariamente de início, a questão sobre a verdade? A ciência moderna e o conhecimento racional. Isto é algo que já exploramos em nossos capítulos anteriores e que poderia ser constatado por qualquer observação rudimentar da universidade e das instituições que regulam o conhecimento em nosso tempo e já à época de Heidegger.

Nossa linguagem mais cotidiana evidencia o pressuposto de onde se parte: a palavra final sobre a verdade é da ciência, isto não se discute. O método científico é capaz de alcançar a verdade. A pesquisa tal, desenvolvida segundo tais e tais critérios de *rigor* e *imparcialidade*, faz descobertas. É interessante observar que na linguagem cotidiana o uso do termo “descoberta” se limita quase que totalmente a referências à ciência empírica. É praticamente impossível, em contexto não anedótico, ouvir que a religião descobre, a arte descobre, a história descobre, a filosofia descobre, a prática descobre, a política descobre e assim por diante. Este é um sintoma característico da maneira como os pressupostos tradicionais aprisionam o discurso cotidiano no interior de seus encurtamentos.

---

<sup>170</sup> ST, p. 288.

Além disto, a aplicação cotidiana do termo “descobrir” supõe que aquilo que se descobre estava já ali disponível em si mesmo apenas para *um* tipo de comportamento, o possuidor da chave única da descoberta. Ora, para que algo assim possa ser considerado, é preciso antes compreender o modo de ser do comportamento que descobre e dos elementos fundamentais em jogo no acontecer da descoberta: o pensamento, o homem, a linguagem, o ente em seu estar aí descoberto e, sobretudo, a relação inexorável entre estes elementos, para além dos pressupostos históricos e arbitrários no interior dos quais cada um deles aparece como algo totalmente desmistificado e reduzido às categorias mais próximas da visão de mundo que é a nossa. Se algo é capaz de instaurar uma fenda na visão de mundo, será através desta fenda que se poderá visualizar que estes “elementos”, como aqui designamos, inauguram histórica e praticamente a teoria do conhecimento, razão pela qual não podem jamais “estar contidos” nela, senão que justamente o contrário. E, mais do que isto, que seria algo muito questionável supor que eles só estão em jogo – ou mesmo que estão em jogo de modo mais decisivo – no conhecimento proposicional adequado à realidade como o simplesmente empírico e material.

A “volta” ao termo grego não é a proposta de uma tradução mais adequada e sim a sinalização do que estava visto no fenômeno de que ele é palavra e que já não se pode mais enxergar de maneira suficiente no interior das sedimentações encurtadas da tradição que é a nossa. O discurso mais cotidiano evidencia a dificuldade de se falar (seriamente) em “verdade” fora do âmbito do método científico (para adotar uma precisão ganha por Gadamer, que não fala da “ciência”, mas do “método”) sem ser motivo de unânime reprovação, quando não de acusações de misticismo, falta de rigor, improdutividade, de empenho numa “corrida de criança atrás de bolha de sabão”, numa “construção de castelos de carta”, “fé racional”, estas últimas acusações direcionadas à metafísica por Kant em seus *Prolegômenos* ou como a construção de proposições que estão aquém até dos contos de fada porque “as proposições dos contos de fadas não entram em conflito com a lógica, mas sim somente com a experiência”<sup>171</sup>.

De que maneira, portanto, ver o termo grego a partir de certa posição, pode revelar algo sobre o que permanece silenciado quanto ao fenômeno originário da verdade? “O problema da verdade – como problema -, exatamente como o problema do ser, também não foi clarificado na Antiguidade, e isso é válido ao mesmo tempo para toda a filosofia

---

<sup>171</sup> Cf. CARNAP, R. *La ciencia e la metafísica ante el analisis logico del lenguaje*. P. 21

subsequente.”<sup>172</sup> Será preciso, portanto, evidenciar que o problema da verdade não foi ainda clarificado. Mas, antes de tudo, onde se vê na verdade *um problema*, ali onde seu caráter é *explicitamente* questionado, é que se deve procurar a clarificação de seu sentido originário.

Comumente o termo grego *alethéia* é imediatamente traduzido por verdade. Verdade é a tradução imediata da *veritas que est adequatio rei et intellectus*. A concepção da tradição subsequente aos gregos é a mediação através da qual chegamos à palavra originária. Isto deve, entretanto, ser superado, pois que a tradução deixa sempre os seus resíduos em nossa leitura do fenômeno do qual a palavra é palavra. A proposta de uma nova tradução de *alethéia* por *desvelamento* não é apenas uma tentativa de demonstrar um erro cometido em relação ao idioma grego, mas a tentativa de eliminar tanto quanto possível os resíduos da mediação histórica que encurta a visão das coisas mesmas. É, portanto, antes de tudo, um auxílio na conquista de uma situação favorável para redimensionar o caráter problemático da verdade, sua relação fundamental com o ser e com o ser-aí.

[...] há uma diferença entre ler e ler. A questão é saber se nós lemos com os olhos apropriados, isto é, se nós mesmos estamos preparados junto a nós mesmos para ver o que é preciso ser visto. Ou seja, se estamos à altura da problemática ou não, o que significa aqui, se nós compreendemos o problema do ser e, portanto, o problema da verdade e sua conexão possível de maneira suficientemente originária, para nos movermos no horizonte em que se mantém a filosofia antiga de Platão e Aristóteles por assim dizer por si mesma. Ou, por outro lado, se ousamos nos aproximar da tradição filosófica com conceitos filosóficos gastos e com os pseudoproblemas gerados por eles e se estamos dispostos a tomar decisões com um tal equipamento precário de visão em relação a eles.<sup>173</sup>

A proposta da tradução é, portanto, uma preparação para que se possa “ver o que é preciso ser visto”, uma tentativa de se aproximar da tradição filosófica prescindindo de conceitos filosóficos gastos e de pseudoproblemas por eles gerados. *Alétheia* diz: des-ocultação, des-velamento, e isto é significativo mediante uma preparação para a apropriação da história da filosofia.

O próprio caminho de nossa investigação, nossa dedicação inicial ao confronto entre o parágrafo que aqui buscamos examinar e a tradição a partir do qual ele ganha voz e ressonância, é o resultado da consideração de que é somente neste embate, nesta apropriação, que, pondo-se na situação adequada e ganhando uma linguagem capaz de conduzir até ela, se faz possível estar junto à gênese do que a filosofia realmente explicita e opera: “a preparação

<sup>172</sup> HEIDEGGER, M. *A Essência da Liberdade Humana: Introdução à Filosofia*. Trad. M. Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012. p. 112.

<sup>173</sup> *Ibid.* p. 112

de nós mesmos junto a nós mesmos para ver o que é preciso ser visto” e: “[...] ao mesmo tempo (é este o ponto central), para ver de outro modo o ente presentemente desvelado: não como imóvel, instalado na sua demora coisificada, mas como só estando presentemente desvelado porque está perpetuamente em instância de ausência.”<sup>174</sup>

Se, conforme citação anteriormente feita, *alethéia* significa as coisas mesmas, então temos o primeiro indício da explicação pela qual dizíamos anteriormente que o conhecimento está já sempre coagido pela verdade. Conhecer significa ser capaz de resguardar a coisa mesma, de dar voz à sua autodeterminação. O poder coercitivo exercido pela instância do ente aberto na totalidade poderia ser explicitado através do fato de que é aquilo que se interroga que dá a direção fundamental das questões que se põem. O conhecimento médico, por exemplo, se determina com vistas à materialidade, causalidade e constância do que ele interroga, porque aquilo que ele interroga *se dá* como matéria e constância no interior de relações causais: o corpo humano, certo sistema razoavelmente homogêneo, material, físico-químico, que sofre influências variadas de fatores “externos”. O conhecimento do corpo do ritual não pode ser guiado pelas mesmas indicações porque a coisa ela mesma *se dá* de outro modo. De maneira alguma o corpo em transe é fundamentalmente determinado por sua materialidade e suas determinações físico-químicas. O estudo histórico do corpo não pode seguir por materialidade, causalidade e constância, pois é o que experimenta alto grau de variações epocais e de determinações segundo comportamentos e categorias diversas. O corpo em si não é, ele se dá a cada vez no “*como de seu estar aí descoberto*”, em seu desencobrimento, em sua *verdade*, ela é quem guia qualquer questão e proposição posteriormente construída sobre o que se dá e, portanto, qualquer conhecimento que disto se possa obter.

Podemos levar o exemplo adiante com Galeano: “A Igreja diz: o corpo é uma culpa. A ciência diz: O corpo é uma máquina. A publicidade diz: o corpo é um negócio. O corpo diz: Eu sou uma festa.”<sup>175</sup>. O corpo não é uma culpa, uma máquina, um negócio, mas *pode* se dar a cada vez como cada uma destas coisas às custas do velamento das demais. O que é dito, a proposição que buscará se adequar ao que apareceu, ao que se autodeterminou, ao corpo

<sup>174</sup> ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

<sup>176</sup> GALEANO, E. *Las palabras andantes*. Siglo Veintiuno de España Editores, 1993. p. 65.

aberto pelo comportamento científico, ao corpo como um problema para o comportamento místico-religioso, ao corpo como um negócio estampado no *outdoor* de uma empresa qualquer que usa de sua imagem para aumentar suas vendas; ela pode ser verdadeira ou falsa. O corpo, ele mesmo, não. É na instância do desvelamento do ente na totalidade, ocorrido em cada um destes modos, que se determinará qual o comportamento adequado em relação a ele. O conhecimento empírico-racional é apenas um comportamento possível, capaz de dar conta de uma possibilidade específica da autodeterminação do ente, que não pode se sobrepor às demais se não se pretende perder de vista o caráter *problemático* da verdade que desvela, que tira do velamento, sem nunca conseguir superá-lo completamente; se não se quiser adotar a postura algo questionável de simplesmente ignorar todas as instâncias de vigência do ente claramente expostas, dadas e reais, para além do horizonte do conhecimento proposicional. É possível que se prefira não sair da vigência do ente como disponível para a ciência e a técnica, mas isso permanecerá sempre uma preferência. A cada vez que se acessa o ente em seu desvelamento, em seu estar-aí desvelado como culpa, como negócio, como festa, já demonstrou que seu ser *máquina* não é o único modo pelo qual o ente real (corpo) se *realiza*. Não se trata, portanto, de adquirir um modo de acessar o ente como o “imóvel instalado em sua demora coisificada” porque ele não é de modo algum “imóvel”; o esforço do pensamento deve ser, antes, superar esta imobilidade.

O conhecimento está sempre coagido pelo ente desvelado na totalidade, é ele quem fundamentalmente requisita um comportamento ao ser-aí que corresponda à sua abertura e à sua consistência fenomenológica, ao seu *como* e não ao seu *quê*. O problema fundamental da suposição da imobilidade é, antes de tudo, a interdição da questão que abre pela primeira vez a mobilidade: a questão do ser à qual faz parte a questão da verdade. Que o corpo *é* (máquina, culpa, matéria, negócio, festa), nada disto responde, em última instância, pelo “*é*”. Ser verdadeiro é, segundo as indicações, ser *desvelado* e não estar adequadamente dito na proposição predicativa correspondente à realidade empírica.

Mediante tais considerações podemos passar à exposição da maneira como a analítica do ser-aí corresponde a este movimento até aqui descrito de dotar novamente de grandeza a questão sobre a verdade interpelada agora a partir do âmbito pré-proposicional do desvelamento, tal como indica a reapropriação do termo grego *alétheia*.

### 3.3 Ser-no-mundo: gênese prática dos significados e transgressão categorial

Identificamos em passagem anterior de nosso texto o que chamamos de três bases apresentadas em ST para a recolocação do problema da verdade. Até o final de nosso trabalho pretendemos explicitar tais bases, começando pela que numeramos [1] A Gênese Prática dos Significados. O cerne desta discussão é encontrado na análise fenomenológica do utensílio (*zeug*). Indicamos anteriormente em nossa discussão com Aristóteles a centralidade de tal aspecto para a compreensão da abordagem ao fenômeno originário da verdade, agora pretendemos aprofundá-lo.

O primeiro ponto a ser destacado é que tal passagem do texto aponta para a crítica à consideração da postura teórica como a mais originária forma de acesso aos entes que nos vêm ao encontro no mundo. Neste sentido, a tradição pensa majoritariamente o ente intramundano como objeto teórico disponível ao aparato cognitivo. Segundo esta relação, definimos nosso modo de nos relacionar com tais entes, conosco e com os outros; seria, portanto, no interior da postura teórica que o ente se mostraria como aquilo que propriamente é.

[...] levados por um preconceito herdado da tradição, tendemos normalmente a desconsiderar as diferenças entre os entes ou as coisas em geral. Sem mais, tomamos todos eles como objetos da consideração teórica. No entanto, o campo fenomenal de realização de uma coisa é determinante para o seu caráter específico. Os entes intramundanos nunca se apresentam inicialmente para o ser-aí como objetos de contemplação e interpelação categorial, mas se mostram, sim, muito mais como entes que sempre requisitam a cada vez um modo possível de uso e que merecem, nesse sentido, a designação de utensílio (*Zeug*).<sup>176</sup>

Ao perseguir a explicitação fenomenológica da mundanidade do mundo, esta estrutura ontológica existencial, Heidegger se vê diante da necessidade de interrogar o ente intramundano. Ora, mundo diz respeito ao correlato intencional da existência do ser-aí, razão pela qual precisa necessariamente ser total. O ponto de partida da descrição fenomenológica deste horizonte total não pode, portanto, ser teórica. É possível chegar a tal explicitação fenomenológica somente após a determinação de algo que tentamos até aqui demonstrar, o caráter derivado do próprio conhecimento.

Partindo desta suposição, não se vê o que já está implicitamente dito na tematização mais provisória do fenômeno do conhecimento, a saber, que conhecer é um modo de ser do ser-aí

<sup>176</sup> CASANOVA, M. *Nada a Caminho: impessoalidade, nihilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 23-4.

enquanto ser-no-mundo, isto é, que o conhecer tem seu fundamento ôntico nesta constituição ontológica. [...] conhecer é um modo ontológico de ser-no-mundo.<sup>177</sup>

O conhecimento ele mesmo é um modo ontológico de ser-no-mundo. Não se pode, por isto, olhando para ele, buscar a explicitação das estruturas originárias as quais o precedem e garantem a cada vez. A postura teórica não é originária, mas apenas surge quando a lida utensiliar – primeira em relação à teórica – se mostra como insuficiente ou deficiente. A posição inicial do ser-aí em relação ao mundo não é a de um observador admirado mediante aquilo que está simplesmente presente “fora”, mas é, ao contrário, uma lida absorvida com estes entes que aparecem de maneira mais inicial não como objetos teóricos, mas coisas de uso, utensílios. O modo inicial de lida com os entes intramundanos é utensiliar e não cognitiva.

Esse ser-junto-a não é, de início, apenas observar algo simplesmente dado. Enquanto ocupação, o ser-no-mundo é tomado pelo mundo em que se ocupa. É necessário que ocorra previamente uma deficiência do afazer que se ocupa do mundo para se tornar possível o conhecimento, no sentido de determinação observadora de algo simplesmente dado.<sup>178</sup>

O ser-aí já sempre está “fora”, junto ao ente que lhe vem ao encontro e, em verdade, absorvido na ocupação com ele, não sendo assim uma instância isolada do mundo dos objetos que os apreende apenas ao discursar sobre o seu como hermenêutico. O ente intramundano não é, igualmente, isolado, mas apenas ganha sua determinação no interior de uma malha significativa, de uma rede referencial, pois “um utensílio sozinho nunca é”. Estas duas explicitações são capitais para uma reapropriação da origem da filosofia tal como aqui se propõe, pois, a partir de sua clarificação é possível vislumbrar que o algo como algo não tem sua origem no discurso, que não se ganha a determinação do ente nele mesmo apenas ao *falar* sobre ele, mas também, por exemplo, no engajamento utensiliar orientado pela circunvisão.

Descobrir é um modo de ser-no-mundo. A ocupação que se dá na circunvisão ou que se concentra na observação descobre entes intramundanos. São estes o que se descobre. São “verdadeiros” num duplo sentido. Primeiramente verdadeiro, isto é, exercendo a ação de descobrir, é o ser-aí. Num segundo sentido, a verdade não diz o ser-descobridor, mas o ser-descoberto. Entretanto, a análise anterior da mundanidade do mundo e dos entes intramundanos mostrou que a descoberta dos entes intramundanos se *funda* na abertura do mundo.<sup>179</sup>

---

<sup>177</sup> ST, p. 100.

<sup>178</sup> *Ibid, ibid.*

<sup>179</sup> ST, p. 288-9.

De maneira originária, o algo como algo repousa sobre o horizonte mundano e não depende do aparato cognitivo, mas do campo aberto pela compreensão prévia de ser, assim, o espaço aberto é, ele mesmo, compreensivo, pois aquilo que nele se autodetermina *significa*, e significa de muitos modos.

O ente intramundano se torna objeto teórico somente quando “o ser-aí adquire uma nova posição ontológica, no tocante ao mundo já sempre descoberto”<sup>180</sup>. Na mesma passagem, Heidegger prossegue:

Esta nova possibilidade ontológica pode se desenvolver autonomamente, pode se tornar uma tarefa e, como ciência, assumir a direção do ser-no-mundo. Todavia, não é o conhecimento quem cria pela primeira vez um *commercium* do sujeito com um mundo e nem este *commercium* surge de uma ação exercida pelo mundo sobre o sujeito. Conhecer, ao contrário, é um modo do ser-aí fundado no ser-no-mundo. É por isso também que, como constituição fundamental, o ser-no-mundo requer uma interpretação *preliminar*.<sup>181</sup>

A análise fenomenológica do mundo só pode ser devidamente realizada se tais pontos se mantêm incessantemente presentes, nela será possível visualizar a mundanidade do mundo em geral, um “conceito ontológico [que] significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Este, nós o conhecemos como uma determinação existencial do ser-aí.”<sup>182</sup>.

O que fundamentalmente estes pontos da investigação contêm para que possamos aqui dizer que representam a primeira boa base oferecida ao questionar positivo do fenômeno originário da verdade é a assunção de que a gênese dos significados é prática e não teórica. A explicitação deste ponto consegue auxiliar na circunscrição do fenômeno da verdade por acirrar a afirmação do caráter derivado da postura teórica e do fenômeno do conhecimento.

Não é mediante a questão “o que é?” que o ente ganha sua determinação, mas antes disto, na lida absorvida que se têm com ele de maneira imediata. Apenas quando esta lida se torna insuficiente é que nasce a pergunta. O que o ente significa, aquilo que ele é, entretanto, já se desvelou de maneira integral em sua apropriação fática. Não é preciso, portanto, para ganhar seu significado, perguntar o que é o ente-presente-à-vista, o ente cuja manualidade constitui caráter principal, mas a ocupação não tematizada com ele constitui já a sua dação no estar junto ao ente do ser-no-mundo.

---

<sup>180</sup> ST, p. 102.

<sup>181</sup> ST, p. 102.

<sup>182</sup> ST, p. 105.

Se pensar o desvelamento é pensar o estar-junto-ao-ente, a abertura do ente na totalidade, é preciso perseguir também a ocupação utensiliar<sup>183</sup> com o ente intramundano e não apenas privilegiar sua determinação enquanto objeto cognoscível. A determinação do significado do ente caneta não se faz visível apenas mediante a pergunta “o que é a caneta?”, mas é resolutamente conquistado em seu uso com vistas á escrita, por exemplo: “Designamos o ente que vem ao encontro na ocupação com o termo utensílio. Na lida, encontram-se utensílios de escrever, de medição, de costura, carros, ferramentas.”<sup>184</sup> O como hermenêutico, estrutura fundamental da mundanidade do mundo, não se resolve no interior do fenômeno do conhecimento, mas encontra sua gênese na prática<sup>185</sup>.

O caráter fático do horizonte de determinação do poder-ser do ser-aí já sempre o absorveu de modo que ele é aí fora junto aos entes que lhe vêm ao encontro. A lida utensiliar se mostra aí, como base da ocupação orientada pela circunvisão, pois é preciso notar que: “o modo de lidar com os utensílios no uso e no manuseio não é cego. Possui seu modo próprio de ver que dirige o manuseio e lhe confere uma segurança específica”<sup>186</sup>. Resta então, questionar se é no modo de ser da manualidade que tudo que aparece de início vêm ao encontro do ser-aí e requisita dele certo engajamento?

Aqui é preciso que façamos uma observação sobre um importante objetivo em jogo na obra que aqui nos serve de principal parâmetro conceitual, o reestabelecimento do pensamento da pluralidade ontológica. No interior da tradição metafísica há a operacionalização de um modo de ser, a substancialidade. É preciso, entretanto, questionar se é realmente assim que os entes se dão e autodeterminam de maneira absolutamente genérica e indistinta. A manualidade é o modo de ser do utensílio, mas ela não serve de caracterização ontológica do ente dotado de caráter de ser-aí. O humanismo (sempre metafísico, como observa Heidegger na *Carta sobre o Humanismo*) pensa tanto o homem quanto os objetos “externos” como substância, isto é o que caracteriza a atitude natural tal como aponta Husserl. Entretanto, Husserl não elabora uma resposta mais refinada à questão: mas por que isto acontece de início? Heidegger vai um passo além neste sentido ao se demorar numa

---

<sup>183</sup> É importante notar a abrangência destas observações. Um utensílio não é apenas um instrumento, uma ferramenta no sentido mais óbvio do termo, mas pode ser também, por exemplo, o sol, quando o ser-aí se mantém na ocupação com ele com vistas ao aquecimento ou ao bronzeamento da pele.

<sup>184</sup> SZ. p. 68.

<sup>185</sup> Há uma relação entre esta afirmação e certa leitura do termo grego *pragmatha*. Cf. ST p. 116.

<sup>186</sup> ST. p. 111.

explicitação da transgressão categorial, ponto que deverá nos interessar até o final do presente capítulo.

O que aqui chamamos transgressão categorial<sup>187</sup> diz respeito justamente ao alastramento de um determinado modo de ser a um ente que possua outro diferente, deixando assim permanecer obscura a pluralidade ontológica que se busca novamente evidenciar. A transgressão categorial que mais nos interesse é aquela que toma o modo de ser do ente presente-à-vista como modo de determinação ontológica do ser-aí, de modo a constituir assim uma fuga de si mesmo por parte do ser-aí através da negligência de seu caráter originariamente negativo, de seu caráter de poder-ser. Compreendendo-se como se fosse *algo* o ser-aí se permite questionar o que é este algo que ele seja, deixando assim de tornar explícito o seu caráter de poder-ser, o fato de que ele é “seus modos possíveis de ser e apenas isso”.

Podemos identificar nesta transgressão categorial uma das fontes da posição que se busca suplantar no interior da análise fenomenológica da verdade que, nos parece, não seria sequer passível de ser pensada como adequação ou consistência quando superada a transgressão categorial do ser-aí que se interpela como se fosse algo presente à vista.

O caráter abrupto da saída de si do ser-aí faz com que ele esteja, de início e na maioria das vezes, absorvido na semântica sedimentada do horizonte correlato intencional de sua existência. Assim decaído, o ser-aí experimenta a desoneração de seu ser em favor do mundo e passa a se interpretar de maneira limitada, reduzindo a multiplicidade do fenômeno descerrador a um âmbito derivado, pois o próprio descerramento não aparece, mas apenas os entes descerrados e em um modo de ser específico.

A imediatidade do descerramento é a conquista já sempre plena do significado dos entes que vêm ao encontro no mundo. O mundo, entretanto, é um existencial, um caractere ontológico do próprio ser-aí que não se encontra apartado dos entes intramundanos precisando, assim, se conectar a eles de algum modo. Isto é o que permite a Heidegger afirmar que o ser-aí já sempre é e está na verdade<sup>188</sup>. À esta afirmação se segue que é também, entretanto, já sempre é e está na não-verdade<sup>189</sup>. Aqui temos a aproximação do âmbito em que

---

<sup>187</sup> Cf. REIS, R. *Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral*. In. *Natureza Humana* 2(2): 273-300, 2000.

<sup>188</sup> ST, p. 289.

<sup>189</sup> *Ibid*, p. 290.

não se fala mais de verdadeiro e falso, como indicamos anteriormente, mas apenas em verdade e não-verdade, desvelamento e velamento.

Feitas tais observações, passamos a uma análise final dos pontos até aqui expostos e algumas de suas implicações para a questão da liberdade e, sobretudo, da determinação própria da filosofia.

## 4 VERDADE E LIBERDADE

### 4.1 O ser-aí é e está na verdade e na não-verdade: abertura de mundo e estagnação hermenêutica

Nesta primeira parte de nosso quarto e último capítulo, buscaremos compreender melhor as afirmações segundo as quais “o ser aí é e está na verdade” e também “é e está na não-verdade”. No parágrafo 44 de ST, Heidegger apresenta o que chama de determinações do sentido existencial da primeira sentença: “ser-aí é e está na verdade.”. Nesta passagem se explicita a relação entre verdade e cuidado (*Sorge*), modo de ser do ser-no-mundo que se relaciona com seu ser, que tem de cuidar do ser que é o seu, que já sempre encontrou na preocupação com seu ser sua tarefa existencial mais fundamental, razão pela qual o ser do ser-no-mundo “Nunca pode tornar-se verdadeiramente um objeto para nós, dado que somos ser no próprio ato de constituir qualquer objeto enquanto objeto”<sup>190</sup>.

O que a descrição do cuidado busca resguardar no interior de ST é o caráter de aberto do ser-aí, o seu caráter de abertura projetiva, por já sempre ter se antecipado a si mesmo. Ao mesmo tempo, o ser-aí já sempre conquistou faticamente o poder-ser que é o seu na lida com os entes que vêm ao encontro no interior do campo aberto. Heidegger desenvolve, portanto, uma: “[...] compreensão do cuidado (*Sorge*) como ser do Dasein, enquanto este é simultaneamente âmbito de abertura ontológica (ou “aí” do ser), exercício de ser (em que o ser se dá, guarda e aguarda) e vínculo estrutural (que se manifesta fenomenologicamente como temporalidade).”<sup>191</sup>

O primeiro ponto, a abertura ontológica (abertura/descerramento de mundo) é também o que primeiro ocupa Heidegger em sua explicitação da relação entre verdade e cuidado, quando afirma que “a abertura em geral pertence essencialmente à constituição ontológica do ser-aí. Abrange a totalidade da estrutura ontológica do cuidado”<sup>192</sup>. Qual seria, portanto, a totalidade da estrutura ontológica do cuidado? Esta é a questão que se persegue a partir do sexto capítulo da primeira sessão da obra ao qual nos dedicamos. Uma resposta mais elaborada à questão é oferecida, entretanto, apenas na exposição da sessão final. Trata-se de perseguir aquilo capaz de dotar novamente de unidade as instâncias pré-temáticas trazidas à linguagem ao longo da primeira sessão. Os existenciais são descritos paulatinamente, dando

<sup>190</sup> PALMER, R.E. *Hermenêutica*. Lisboa / Portugal: Edições 70, 2006. p 133.

<sup>191</sup> BORGES-DUARTE, I. *A Fecundidade Ontológica da Noção de Cuidado in ex aequo*, n.º 21, 2010, pp. 115-131.p. 116.

<sup>192</sup> ST, p. 289.

assim a impressão de que temos no ser-aí um conglomerado de muitas partes, uma soma de existenciais diversos. É preciso, entretanto, guiado pela compreensão pré-ontológica do fenômeno, encontrar algo capaz de dar voz à sua inteireza.

[...] a totalidade do todo estrutural não pode ser alcançada fenomenalmente por meio de uma conglomeração de elementos. Esta conglomeração requereria um plano arquitetônico. O ser do ser-aí, sobre o qual se apoia ontologicamente o todo das estruturas enquanto tal nos é acessível em uma visada completa que atravessa este todo em busca de um fenômeno originariamente unitário que já está presente no todo e que funda ontologicamente cada um dos momentos da estrutura em sua possibilidade estrutural.<sup>193</sup>

A questão será, basicamente, como é possível encontrar um poder-ser todo? Em que sentido pode, o ente que é apenas suas possibilidades e a imersão dispersa nestas possibilidades de lida consigo mesmo, com os outros seres-aí e com os entes intramundanos – se apresentar ontologicamente de modo total? Como reconduzir à unidade originária que sempre se buscou acenar com a caracterização de um ser-no-mundo, o ente existencial que é sempre suas modalidades?

Mantendo-se o ponto de partida já estabelecido na investigação, deve-se liberar uma estrutura fundamental do ser-aí, o ser-no-mundo. Este “a priori” da interpretação do ser-aí não é uma interpretação adicional, *mas uma estrutura originária e sempre total*. Não obstante, oferece perspectivas diversas dos momentos que a constituem. Mantendo-se constantemente presente a totalidade preliminar desta estrutura, devem-se distinguir fenomenalmente os respectivos momentos.<sup>194</sup>

O que não se quer perder de vista aqui é justamente a unidade que caracteriza o cuidado. É importante fazer esta observação à medida que a abertura constituída por disposição, compreensão e discurso é o *por onde* e o *com o quê* se dá a abertura do ser-aí.<sup>195</sup> À esta abertura, pertence o *jogado*, o já sempre ser em um mundo fático sedimentado; “a abertura é, em sua essência, factual”<sup>196</sup> O projeto jogado, por sua vez, é caractere ontológico do ser-aí, ente que “se abre para o seu poder-ser como compreensão”<sup>197</sup>. Após estas caracterizações Heidegger afirma que:

O ser-aí pode se compreender tanto a partir do “mundo” e dos outros entes, quanto a partir de seu poder-ser mais próprio e como tal. Esta abertura *própria* mostra o fenômeno da verdade mais originária no modo da propriedade. *A verdade da existência é a abertura* mais originária e mais própria que o poder-ser do ser-aí pode alcançar.<sup>198</sup>

---

<sup>193</sup> SyT, p. 183. (tradução nossa)

<sup>194</sup> ST, p. 83.

<sup>195</sup> ST, p. 289.

<sup>196</sup> ST, p. 291.

<sup>197</sup> *Ibid.* *ibid.*

<sup>198</sup> ST, p. 290.

A relação da verdade com o cuidado explicitará, portanto, a dualidade que antes evocávamos sob o binômio verdade e não-verdade. O que a passagem revela é que o pensamento da verdade originária como abertura encontra seu lugar em uma abertura específica, a abertura própria, este modo de ser próprio em que se encontra o ser-aí que se compreende a partir de seu poder-ser mais próprio e não a partir do “mundo” e dos outros entes no interior de uma transgressão categorial. Isto não anula, entretanto, que mesmo no modo de existência imprópria o ser-aí esteja sempre na verdade, pois que é ao modo de ser da abertura do mundo no qual se encontra absorvido, em seu modo de ser desvelador:

A “verdade” não é uma característica de uma proposição conforme, enunciada por um “sujeito” relativamente a um “objeto” e que então “vale” não se sabe em que âmbito; a verdade é o desvelamento do ente graças ao qual se realiza uma abertura. Em seu âmbito se desenvolve, ex-pondo-se, todo o comportamento, toda tomada de posição do homem. É por isto que o homem é ao modo da ek-sistência.<sup>199</sup>

A verdade não é, portanto, algo que apenas ocasionalmente se alcança, mas sim, muito mais, o caráter da abertura de campo significativo que o ser-aí já sempre é a cada vez. Esta abertura é, entretanto, abrupta, imediata, não depende da assunção de nenhuma faculdade teórica transcendental, mas é garantida pelo já sempre estar disposto junto ao ente que vem ao encontro.

O caráter jogado do ser-aí é o que evidencia que, sendo no modo do cuidado como a interpretação já sempre em curso de uma possibilidade aberta pela compreensão prévia ele, de início e na maior parte das vezes, se encontra na decadência. Necessariamente, de início, o ser-aí se encontra absorvido no mundo, guiado pelos significados e sentidos historicamente sedimentados que o constituem, assim está na transgressão categorial e no modo de ser da fuga de seu caráter originariamente negativo, de sua total ausência de determinações quididativa *a priori*. Esta absorção gera velamento, fechamento, e isto ontologicamente e não apenas de maneira esporádica ou parcial: “Fechamento e encobrimento pertencem à *facticidade* do ser-aí.”<sup>200</sup>, justamente porque o ser-aí não pode ultrapassar seu horizonte fático, encontrando todas as suas possibilidades no interior dos limites do próprio horizonte.

É possível, entretanto, segundo a sugestão do texto, superar esta posição inicial em que se encontra o ser-aí, e é esta “superação” que constitui a base do fenômeno originário da verdade. No modo de ser da decadência, o ser-aí se compreende com vistas ao quem do ser-aí

---

<sup>199</sup> SEV, p. 139.

<sup>200</sup> ST, p. 290.

na cotidianidade: o impessoal: “O “quem” não é este ou aquele, nem o próprio do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O “quem” é o neutro, o *impessoal*”<sup>201</sup>.

Como não possui nenhum sentido previamente dado, o ser-aí de início e na maioria das vezes se apropria dos sentidos e significados fornecidos pelo mundo que é o dele, estando sob sua tutela, sendo em virtude do mundo e não de si mesmo.<sup>202</sup> O poder prescritivo do horizonte no interior do qual podemos conquistar o ser que é o nosso é um importante elemento da análise heideggeriana do fenômeno da verdade. Precisamos, inicialmente, operacionalizar os sentidos e os significados do mundo fático histórico no interior do qual conquistamos as possibilidades de ser que são as nossas e conquistarmos familiaridade com este mundo. A questão central aqui é perceber com clareza a maneira como estes horizontes hermenêuticos totais impregnam todo e qualquer posicionamento acerca dos fenômenos justamente porque, em última instância, não podemos prescindir de tais horizontes. Ao menos não por um mero exercício de escolha. E somente a quebra deste “domínio” pode promover a experiência da verdade como descerramento.

A saída de si do ser-aí é descrita por Heidegger como decadência. Atentemos para o fato de isto não ser um julgamento de valor ou uma opinião pejorativa acerca da existência impessoal, esta que imersa nos sentidos e significados fornecidos pelo horizonte existe em virtude do mundo. A palavra busca apontar uma queda radical que resulta na perda de si por parte do ser-aí. Primeiramente porque o ser-aí, tomando a medida ontológica fornecida pelos entes presentes à vista, incorre numa transgressão categorial, ou seja, perde-se de sua negatividade estrutural e de seu caráter de ser-aí e passa a se interpelar como se fosse *uma coisa*, enquanto em verdade, é nada além de suas possibilidades e sua dinâmica expositiva de apropriação destas possibilidades de ser-no-mundo. Isto caracteriza um traço ontológico constitutivo do ser-aí e não um traço ôntico indesejável qualquer que poderia ser superado por um esforço salvífico, individual ou conjunto.

A inclinação da vida fática, essa decadência, essa queda, no sentido em que fala Heidegger, não deve ser entendida como um acontecimento objetivo, uma coisa que se passa simplesmente na vida, mas como uma modalidade intencional da mesma. Não é um traço característico infeliz, surgido de vez em quando, mas que poderia ser ultrapassado em épocas mais avançadas e mais felizes da cultura.<sup>203</sup>

---

<sup>201</sup> ST, p. 179.

<sup>202</sup> Cf. ST §27

<sup>203</sup> NUNES, B. *Hermenêutica e Poesia – O pensamento poético*. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2007. p. 63.

Por esta dinâmica própria de seu modo de ser o ser-aí não pode, na impessoalidade, experimentar seu ser como ser-aí, como ente que descerra mundo e assim não experimenta de início e na maioria das vezes, a verdade do descerramento, do dar-se do ente no seio do aberto. A própria concepção de verdade tradicional parece depender fundamentalmente da transgressão categorial à medida que o esvaziamento do espaço do *a priori* do humano inviabiliza por completo a dependência de certas “faculdades” que abrem o verdadeiro e o falso. Mesmo assim, o ser-aí impessoal não deixa de ser poder-ser, ele apenas “realiza o poder-ser que é o dele em virtude do mundo ou do impessoal”<sup>204</sup>, e no modo de ser da fuga de si mesmo.

O modo de ser impessoal do ser-aí tem seus próprios modos de ser e é caracterizado por Heidegger como a promoção da *medianidade*. No interior da sedimentação de sentidos e significados, some a responsabilidade de cada qual sobre suas determinações, pois ninguém responde, em última instância, pelo mundo e, além disto, se tende a experimentar um apego à:

[...] medianidade do que é conveniente, do que se admite como valor ou desvalor, do que concede ou nega sucesso. Essa medianidade, designando previamente o que se pode e deve ousar, vigia e controla toda e qualquer exceção que venha a impor-se. Toda primazia é silenciosamente esmagada.<sup>205</sup>

Os modos de ser do impessoal destacados por Heidegger são, além da medianidade, distancialidade (*Abständigkeit*) e nivelamento; tais são os modos de ser da “publicidade” característica desta desoneração em favor dos “outros”, os quais não são ninguém. Aqui podemos visualizar novamente a aproximação da investigação de ST com a hermenêutica. O impessoal descrito como a “publicidade” pela qual ninguém responde é a percepção mais acirrada do caráter hermenêutico do horizonte de realização do poder-ser do ser-aí em seu caráter histórico e, sobretudo, compartilhado. A abertura da ocupação é utensiliar e a abertura da preocupação, a publicidade. A imersão absorvida neste horizonte, que aqui chamamos estagnação hermenêutica, é o obscurecimento do caráter de poder-ser do ser-aí e da plasticidade histórica de seu horizonte de determinação.

A distinção perseguida, entre verdade e não-verdade, se funda basicamente na possibilidade de ruptura com esta estagnação hermenêutica do desvelamento, com o vir ao

<sup>204</sup> CASANOVA *Compreender Heidegger*. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.. p. 125

<sup>205</sup> ST, p. 181.

encontro dos entes em geral em uma “estranha indistinção” ou a demorada manutenção na medianidade regida pelo falatório, ambiguidade e curiosidade<sup>206</sup>.

Esta decadência inicial necessária, traço ontológico da constituição do ente que não possui determinações *a priori* é, por sua vez, uma determinação positiva do ente existencial, razão pela qual podemos perceber que não se trata da tentativa de Heidegger de construir juízos de valor acerca deste modo de ser-no-mundo, mas muito mais de explicitar seu campo de domínio sobre os comportamentos do ser-aí em geral: “Jogado de maneira abrupta no mundo fático que é o seu, o ser-aí se acha imediatamente atraído pelo magnetismo dos entes intramundanos em seu constante vir-ao-encontro e pelo caráter dado da significância em sua capacidade de orientação das ações em geral.”<sup>207</sup>

Esta caracterização é aqui salutar para que possamos compreender, voltando ao parágrafo que aqui nos interessa, a colocação heideggeriana segundo a qual: “em sua constituição ontológica, o ser-aí é e está na não-verdade porque é, em sua essência, decadente”<sup>208</sup>. Se mantemos clara a caracterização da decadência como medianidade, nivelamento e distanciamento, podemos perceber que aqui se tenta pensar o caráter originário da estagnação hermenêutica na qual necessariamente no encontramos de início e na qual nos mantemos na maior parte das vezes: “A analítica se desenvolve sempre ao encontro à propensão do encobrimento deste ente, cuja existência oscila entre o autêntico e o inautêntico, entre a decisão de reconhecer-se como poder-ser e a decisão de encobri-lo, interpretando-se como algo tangível.”<sup>209</sup>

A distinção e a igual originariedade da verdade e da não-verdade nas quais o ser-aí já sempre se encontra apontam para duas modulações essenciais de sua existência: seu modo de ser próprio ou impróprio. Da mesma maneira que se dirá que o próprio – como resultado da ruptura com a ditadura do impessoal – é modulação do impróprio, pois que é absolutamente impossível saltar por sobre todas as determinações históricas e sentidos e significados compartilhados no interior do mundo, a verdade é um “roubo” em relação à não-verdade, algo visualizado no termo grego que se utiliza do alfa privativo ao designar a verdade como não-velamento, não-esquecimento, não-ocultação: “A descoberta e seu fato é, ao mesmo tempo,

<sup>206</sup> Quanto a esta caracterização, Cf. ST § 35, 36 e 37.

<sup>207</sup> CASANOVA, M. *Ibid.* p. 84.

<sup>208</sup> ST, p. 290.

<sup>209</sup> NUNES, B. *Ibid.* p. 65.

um roubo. Será por acaso que os gregos se pronunciavam a respeito da essência da verdade valendo-se de uma expressão privativa: *alethéia?*”<sup>210</sup>.

É somente porque se dá no modo de ser descerrador, na abertura, que o ser-aí pode, em última análise se velar e fechar: “somente na medida em que o ser-aí se abre é que ele também se fecha”.<sup>211</sup> Semelhante formulação pode ser encontrada em *Sobre a Essência da Verdade*:

O homem não cai na errância num momento dado. Ele somente se move dentro da errância porque in-siste ek-sistindo e já se encontra, desta maneira, sempre na errância. A errância em cujo seio o homem se movimenta não é algo semelhante a um abismo ao longo do qual o homem caminha e no qual cai de vez em quando.<sup>212</sup>

Que o ser-aí in-siste ek-sistindo significa que inicialmente reafirma o dado, já sempre se encontra na concordância não-tematizada com a semântica sedimentada que serve de parâmetro para a conquista de suas possibilidades de ser de tal modo que é em virtude dela, de maneira que entrega a responsabilidade de seu ser ao mundo e permanece no velamento e no fechamento que isto necessariamente envolve. Entretanto, o in-sistir é característica do ek-sistir, do estar já fora junto aos entes de modo a já sempre ter plenamente conquistado seu significado e compreendido seu sentido: “A condição ontológico-existencial para se determinar o ser-no-mundo através de “verdade” e “não-verdade” reside na constituição ontológica do ser-aí, por nós caracterizado como *projeto jogado*. Ela é o constitutivo da estrutura do cuidado”.<sup>213</sup>

Neste ponto da exposição, é possível compreender aquilo que Heidegger apresenta como os resultados da interpretação ontológico-existencial do fenômeno da verdade: “1. Verdade no sentido é a abertura do ser-aí à qual pertence a descoberta dos entes intramundanos. 2. O ser-aí é e está, de modo igualmente originário, na verdade e na não verdade.”<sup>214</sup>

Diante desta exposição, podemos retomar o que antes nomeamos como uma segunda base positiva de recolocação da questão da verdade, a historicidade do aí do ser-aí. O que aqui chamamos de estagnação hermenêutica é, antes, o obscurecimento inicial do ser-aí em relação

---

<sup>210</sup> ST, 291.

<sup>211</sup> ST, 290.

<sup>212</sup> SEV, 142.

<sup>213</sup> ST, p. 291.

<sup>214</sup> ST, p. 292.

à plasticidade histórica de seu horizonte de determinação. Este ponto da reflexão heideggeriana é salutar, pois nos permite libertar do preconceito de que a verdade se relaciona de modo fundamental com a pretensão de a-historicidade e de universalidade. A abertura do ente na totalidade é constituição de totalidade histórica significativa, como tentamos demonstrar quando falamos do caráter debitário à hermenêutica diltheyana da explicitação fenomenológica do mundo efetivada em ST. A hermenêutica fornece a posição a partir da qual se pode ver, uma vez mais, o poder prescritivo dos horizontes prévios absolutamente necessários ao ente originariamente indeterminado, bem como o seu caráter epocal, portanto, nunca definitivamente garantido e assentado, por mais que ele apareça, de início, como fonte originária da segurança de todos os comportamentos do ser-aí.

É no interior da visão da historicidade e, portanto, da mobilidade histórica do horizonte de determinação do ser-aí que se precisa necessariamente pensar a verdade como: [1] a absoluta dependência deste horizonte como a sua conquista já sempre plena e [2] o estar-aí jogado no horizonte no interior da absorção nos sentidos e significados nele veiculados apenas de maneira mediana e ambígua.

O que buscamos aqui pontuar é que Heidegger não apenas procede uma desconstrução da posição tradicional acerca da verdade tal como tentamos reconstruir em nossos parágrafos iniciais, mas conquista no interior deste movimento posição para explicitar positivamente modos de ser do fenômeno a ser perseguido para além de seus preconceitos e da casca sedimentada de pseudoproblemas que o envolvem a cada vez que ele efetivamente nos vem ao encontro.

Aqui fica claro que a consideração da gênese prática dos significados e da historicidade do horizonte de determinação do poder-ser do ser-aí imediatamente põe em jogo a posição corrente segundo a qual a filosofia é a interpelação racional do supressensível e fundação do conhecimento. Pretendemos ao final de nossa exposição avaliar, a partir da retomada de uma questão anteriormente deixada em aberto, a saber, onde é possível reconectar os existenciais na unidade do ser-no-mundo e da relação entre a consideração do caráter igualmente originário da verdade e da não-verdade, a relação entre o fenômeno originário da verdade exposto no modo de ser próprio e a filosofia, bem como da co-pertença, já vista por Platão<sup>215</sup>, entre filosofia e liberdade.

---

<sup>215</sup> PLATÃO, *A República*. Livro VII.

## 4.2 Verdade e filosofia: liberdade e tonalidades afetivas fundamentais

Acenamos anteriormente para a originariedade do ser e estar na verdade e na não-verdade a partir da caracterização da abertura de mundo e da estagnação hermenêutica respectivamente. Estes são descritos como traços ontológicos do existente. Entretanto, o ser-aí de início e, até à época de ST, segundo Heidegger, não se compreende como tal. Por não se compreender a partir de seu caráter de poder ser e de sua intencionalidade originária: “A própria compreensão ontológica do ser-aí que, de início, predomina e que, ainda hoje, não foi superada em seus fundamentos e explicitação, encobre o fenômeno originário da verdade.”<sup>216</sup>

A visão do fenômeno originário da verdade precisa estar fundada na consideração da dupla possibilidade que a constitui (velamento e desvelamento) a partir do fato de que a verdade *se dá*. A relação entre verdade e ser-aí é tal que “antes do ser-aí e depois do ser-aí não havia verdade porque, nesse caso, a verdade não pode ser enquanto abertura, descoberta e desencobrimento”.<sup>217</sup> Dizer que a verdade *se dá* aqui significa afirmar que:

‘Nós’ não pressupomos a verdade porque ‘nós’, sendo no modo de ser do ser-aí, *somos e estamos* na verdade. Nós não a pressupomos como algo ‘fora’ ou ‘sobre’ nós, frente à qual nos comportamos junto com outros ‘valores’. Não somos nós que pressupomos a ‘verdade’, mas é ela que torna ontologicamente possível que nós sejamos de modo a pressupor alguma coisa.<sup>218</sup>

A relação aqui destacada entre verdade e pressuposição nos põe uma vez mais diante da necessidade de tornar claro o elemento hermenêutico em jogo em ST. O ser-aí nunca se compreende de modo isolado e a partir de um ponto de vista neutro. Pelo contrário, a imersão no horizonte hermenêutico é tão imediata que, de início, toda e qualquer suposição só é possível com base em pressuposições já disponíveis neste mundo. Retoma-se aqui o que antes caracterizamos como a determinação da intencionalidade sempre *in media res*: “Pressupor ‘verdade’ significa, pois, compreendê-la como alguma coisa em função da qual o ser-aí é”<sup>219</sup>, e aqui gostaríamos de destacar o aceno a “coisa em função da qual” o ser-aí é, ou seja, que ele é em função de algo, nunca de maneira isolada, pura e transcendental, mas originariamente é em função da verdade compreendida em seu caráter ontológico de descoberta e abertura.

---

<sup>216</sup> ST, p. 294.

<sup>217</sup> ST, p. 296.

<sup>218</sup> ST, p. 297.

<sup>219</sup> ST, *Ibid.*

O que, entretanto, pode fazer vir à tona o caráter de abertura da verdade como aquilo que está sempre pressuposto para o ser-aí em seu caráter de projeto jogado? Destacamos anteriormente uma colocação em jogo na obra de 1927, a de que é possível romper com a estagnação hermenêutica no interior da qual se determina o ser impessoal e que esta ruptura precisará ser a gênese da verdade originária. O que pode, a despeito da estagnação hermenêutica, fazer com que *se dê* a verdade pressuposta na estrutura ser-no-mundo enquanto esta seja contínua e originariamente total? Ou “*como se haverá de determinar, do ponto de vista ontológico-existencial, a totalidade do todo estrutural indicado?*”<sup>220</sup>

Será preciso, para tal, que algo *aconteça* no ser-aí ele mesmo, em sua existência de fato, para que se ponha em questão “a unidade ontológica e da existencialidade da facticidade, a copertinência essencial destas com relação àquela”<sup>221</sup>. Seguindo a referência do caráter mais inicial da não-verdade em relação à verdade, é preciso buscar naquilo que determina o estar-lançado, o já sempre encontrar-se disposto, um modo mais amplo e mais originário de abertura no próprio ser-aí. A abertura do mundo que recorre na decadência é evidenciado pelas tonalidades afetivas. O mundo não é horizonte empírico, precisa aparecer de maneira imediata, sem a consideração de nenhuma faculdade teórica, pois o ser-aí não as possui. A noção de tonalidades afetivas aparecem neste contexto como o que pode tornar visível o caráter do mundo de estar em toda parte e não estar em parte alguma, bem como sua correlação com o ser-aí. A disposição é o existencial do ser-aí que responde pela abertura do mundo. Como um existencial, não consiste, de modo algum, em uma determinação subjetiva, interior ou pessoal, mas diz respeito a um modo de ser do ser-no-mundo.

Mais originárias ainda do que a abertura do conhecer, a abertura das tonalidades afetivas se mostra como o que pode revelar “como alguém está e se torna”, conduzindo assim ao “aí” do ser-aí.

O ente que possui o caráter de ser-aí é o seu aí, no sentido de se dispor, implícita ou explicitamente, em seu estar-lançado. Na disposição, o ser-aí já se colocou sempre diante de si mesmo e já sempre se encontrou, não como percepção mas como um dispor-se na tonalidade afetiva. [...] a disposição abre o ser-aí em seu estar-lançado e, na maior parte das vezes e antes de tudo, segundo o modo de um desvio que se esquia.<sup>222</sup>

---

<sup>220</sup> ST, p. 243.

<sup>221</sup> ST, p. 244.

<sup>222</sup> ST, p. 190.

Tonalidades afetivas medianas abrem o horizonte no modo de ser mediano. Entretanto, é preciso pensar se é possível que haja alguma tonalidade afetiva capaz de abrir “mais originariamente” o horizonte possibilitando assim a visão causadora da cisão no horizonte hermenêutico sedimentado, retirando o ser-aí do velamento inicial em que necessariamente se encontra porque, de início e na maioria das vezes, a disposição o abre “segundo o modo de um desvio que se esquia”. A utilização mesma da expressão comum em ST “de início e na maior parte das vezes” diz algo sobre o que aqui tentamos explicitar, a possibilidade de isto não se dar desta forma. Entretanto, tal possibilidade é apenas secundária, pois não é “de início” e não é sempre, mas apenas na exceção da sedimentação, pois esta é o que se encontra dado “na maioria das vezes”.

Voltando-se assim para este estado de coisas, Heidegger irá efetuar a descrição fenomenológica do que se chama uma tonalidade afetiva fundamental. O que diferencia uma tonalidade fundamental de uma mediana é que ela não apenas descerra o horizonte, mas o mantém aberto, retém sua abertura. Deste modo, ela não abre o ser-aí segundo o modo de um desvio que se esquia, mas, ao contrário, o abre de modo originário em seu caráter de poder-ser ao jogá-lo na experimentação da ausência fática dos sentidos e significados antes já aí disponíveis. O horizonte é aberto e os sentidos e significados não vêm, como é de se supor de início e na maior parte das vezes, imediatamente ao encontro de maneira soterradora, mas, ao contrário, faltam. E a esta falta revela o caráter mesmo de “falta” de “vazio originário” do ser-aí e o coloca diante do ente na totalidade, pois o resíduo da abertura mais originária é o ente aberto na totalidade.<sup>223</sup>

Assim, a explicitação fenomenológica da tonalidade afetiva - em ST especificamente a angústia, mas outras podem ser consideradas como a alegria diante do ser amado e o tédio profundo<sup>224</sup> - é a clarificação da possibilidade do ser próprio, aquele que rompe, em certa medida, com a ditadura do impessoal em sua mais absoluta entrega ao fascínio exercido pela semântica sedimentada: “Do ponto de vista existenciário, sem dúvida, a propriedade do ser-próprio se acha, na decadência, obstruído e fechado. Esse fechamento, no entanto, é apenas *privação* de uma abertura que se revela fenomenalmente no fato da fuga *de si mesma*.”<sup>225</sup>

---

<sup>223</sup> ST, p. 190.

<sup>224</sup> Cf. HEIDEGGER M. Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo-Finitude-Solidão. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

<sup>225</sup> ST, p. 248.

A análise da cotidianidade mediana em que se realiza o ser impróprio apenas é capaz de explicitar a maneira como o ser-aí já sempre se movimenta numa pré-compreensão de ser originária não tematizada, e, portanto, em nada auxilia na resposta à questão: como são possíveis, em geral, ontologias? A interpretação que se orienta pela análise do fenômeno da decadência “não expõe a uma auto-apreensão artificial do ser-aí. Ela realiza apenas a explicitação daquilo que o próprio ser-aí abre onticamente.”<sup>226</sup> Para tematizar fenomenologicamente a abertura ontológica é preciso, entretanto, compreender qual tonalidade afetiva coloca diante do ser-no-mundo enquanto tal. A expressão “enquanto tal” é, segundo Heidegger, ela mesma, elucidativa e filosófica. Com isto se designa a visada não do ser-no-mundo em uma determinação específica, mas em sua *essência*. Se o ser-no-mundo enquanto tal se mostra no interior do acontecer de uma tonalidade afetiva, então é para aí que se deve forçar o olhar que “vê o que precisa ser visto”.

Seguindo a transitividade do fenômeno da angústia, no § 40 de ST, Heidegger explicita que se com “quê” não é um ente intramundano, pois a angústia não é perante nenhum ente simplesmente presente-à-vista. No acontecer da angústia o ente intramundano se mostra no modo de ser da indiferença e da insignificância, ou seja, no esvaziamento do significado. Entretanto, no esvaziamento fático dos significados sempre disponíveis para acolher na estagnação hermenêutica não significa a supressão da existência em todos os seus momentos estruturais, por isto “em razão desta insignificância do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade”<sup>227</sup> O que de muito relevante aí se observa é que a tonalidade afetiva fundamental, em diferença a tonalidades que poderíamos chamar de medianas ou da abertura do conhecer ou outros modos de abertura de significação, constituem um tipo de abertura que não dá o mundo como conjunto de significados à mão, conjunto de entes determinados em relações específicas, mas apenas revela o mundo *enquanto tal* como a possibilidade mesma de significar<sup>228</sup>. Por esta razão tonalidade afetivas fundamentais possibilitam ressignificações, ou seja, deslocamentos de horizontes hermenêuticos estagnados na medianidade, no velamento, no fechamento e no nivelamento. Na tonalidade afetiva fundamental o mundo não aparece “escondido” no ente intramundano, mas se impõe em sua mundanidade, ou seja, em sua consistência fenomenológica originária, base do fenômeno originário da verdade.

---

<sup>226</sup> ST, *ibid.*

<sup>227</sup> ST, p 250.

<sup>228</sup> Cf. CASANOVA, M. *Compreender Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 119-140.

A superação do “impessoal” possibilitada e não garantida pela tonalidade afetiva fundamental é oriunda do fato de que ela “retira, pois, do ser-aí a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesmo a partir do “mundo” e na interpretação pública. Ela remete o ser-aí para aquilo que pelo que a angústia se angustia [o nada], para o seu próprio poder-ser-no-mundo”.<sup>229</sup>

Imediatamente após estas considerações Heidegger faz um aceno fundamental para a liberdade e sua relação com a angústia, com as tonalidades afetivas fundamentais.

No ser-aí, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de assumir e escolher a si mesmo. A angústia arrasta o ser-aí para o *ser-livre para...* (*propensio in*), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. O ser-aí como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser.<sup>230</sup>

A verdade originária somente pode se dar na conquista existencial da liberdade como a superação do fechamento e do velamento mais originário da não-verdade. A esta altura é possível considerarmos o quão pouco elucidativa são as posições circulantes sobre a verdade e a liberdade, eis aí algo que Heidegger não cessa de pontuar em suas referências a estes dois temas. A liberdade não é “ser livre de...”<sup>231</sup> como a ausência de coerções da “vontade”, mas é ser-livre-para. Poderíamos perguntar: para o quê? Para o não-quê, as possibilidades<sup>232</sup> e para a assunção da estranheza própria ao ente que existe, que não possui determinações quididativa *a priori* mas que sempre se encontra disposto no mundo compartilhado junto a entes que vêm ao encontro.

Todo este caminho encontra sua culminância na afirmação de SEV segundo a qual: “a essência da verdade é a liberdade”<sup>233</sup>. Dizer isto significa que o fenômeno originário da verdade, enquanto a explicitação de seu caráter problemático, pois que é sempre um “roubo” à não-verdade originária, só pode ser visto *através* da quebra com a estagnação hermenêutica em que nos encontramos dispostos de início no ser impessoal. A quebra com a estagnação hermenêutica *acontece*. Ela não é uma escolha, não é algo que deve ser louvado como

---

<sup>229</sup> ST, p. 251.

<sup>230</sup> ST, p. 252.

<sup>231</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *A Essência da Liberdade Humana: Introdução á filosofia*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012. P. 19-29.

<sup>232</sup> Aqui seria interessante, como tem demonstrado a literatura, uma aproximação de Heidegger com a filosofia existencial de Søren Kierkegaard, algo que aqui não nos caberá.

<sup>233</sup> SEV, p. 140.

superior, promovido, mistificado ou coisas do gênero. Não se trata de algo assim como o sucesso da adoção de uma postura, mas se funda no caráter histórico do aí do ser-aí e na temporalidade ek-stática do ser-no-mundo. Este último ponto também não poderá ser aqui aprofundado, mas gostaríamos de deixá-lo acenado para nos encaminharmos à conclusão de nosso trabalho.

Para chegar ao fim de nossa exposição, gostaríamos de conclamar um último tema capaz de dotar de sentido cada passo do caminho precedente. Aqui partimos de uma suposição até agora ainda não explícita: ST é uma obra que busca fundamentalmente pensar o que é que acontece no interior da filosofia, o que serve como gênese para a transformação do ser-aí em ser-aí filosófico. Gênese aqui indica, segundo as orientações de Benedito Nunes “a fonte primordial, aquilo de onde uma coisa provém, o seu surto [*Ursprung, jaillissement*]”<sup>234</sup>. Numa terminologia talvez mais adequada, a obra se propõe pensar como são possíveis ontologias em geral, razão pela qual se define como uma ontologia fundamental. A própria questão se apresenta num duplo sentido e direciona à transformação do ser-aí em ser-aí filosófico na história, razão pela qual se faz necessário a demora no estar junto à tradição precedente, e à transformação do ser-aí em ser-aí filosófico no *acontecer* da existência fática. Neste sentido, poderíamos dizer, há apenas uma pressuposição em ST: a de que algo assim como a filosofia *acontece* e a de que este acontecer é digno de atenção e demora. Se isto não for aceito de partida, os passos da investigação aparecem imediatamente como falatório vazio, criação incessante de neologismos desnecessários, etc. É no interior desta situação, já que não podemos estar “dessituados”, que se pode efetivamente alcançar a visada do que a obra aponta em seu desenvolvimento.

Para se chegar à questão plenamente, entretanto, é preciso arrancá-la violentamente da estagnação significativa no interior da qual ela imediatamente aparece. A violência remete imediatamente a não-naturalidade da fenomenologia, como apontamos em nossa exposição sobre a aproximação entre o ST e a doutrina de Husserl, e a não-naturalidade do acontecer da filosofia que a mantém, aos olhos do senso comum, um exotismo sem fim. O exotismo da filosofia é seu “estar-fora”. O erro, entretanto, da posição vulgar sobre a filosofia não é considera-la “estranha”, mas considerar a si mesma como imune à estranheza que a filosofia traz incessantemente à claridade. A estranheza é tão somente o modo de ser do ser-aí ele mesmo, que apenas se encontra fechado a esta estranheza quando disperso na familiaridade do

---

<sup>234</sup> NUNES, B. *Ibid.* p. 79.

mundo circundante. Neste sentido a não-naturalidade da filosofia é apenas a voz de que tudo é não-natural ao ser-aí, pois ele é essencialmente existencial e, em seus modos de ser, se encontra disperso nas possibilidades de plurissignificações que o acometem apenas de maneira superficial. O rompimento com a estagnação hermenêutica acontece e instaura o ser-aí filosófico.

O primeiro e, ao que eu saiba, o único a falar do pensar como *pathos*, como prova que se funda sobre alguém que deve suportá-la, foi Platão, que, no Teeteto (155d), cita o espanto como o início da filosofia, certamente sem ter em vista a simples surpresa que nasce em nós quando encontramos algo estranho. Pois o espanto que é o começo da filosofia – tal como a surpresa é o começo das ciências – vale para o cotidiano, o evidente, o perfeitamente conhecido e reconhecido; é também a razão de não ser redutível a nenhum conhecimento. Heidegger fala uma vez, na total acepção de Platão, do “poder de se espantar diante do simples”, mas à diferença de Platão acrescenta: “e aceitar esse espanto como morada”.<sup>235</sup>

O que incessantemente aparece como verdade originária no interior da obra ST é o estar junto à estranheza constitutiva do ser-aí que é *fora*. É neste sentido que é preciso superar uma posição corrente segundo a qual a filosofia é fundamentação do conhecimento (análise de seus limites cognitivos ou linguísticos), pois esta posição embaça imediatamente a visão do ser-no-mundo como abertura pura e simplesmente. Conhecer é descerrar, mas descerrar não é sempre e necessariamente conhecer. O que ocorre de perigoso no interior desta posição é que os modos de manifestação e significação do conhecimento (subjugação à linguagem proposicional, universalidade, rigor, certeza, segurança) são imediatamente transferidos para todos os entes em geral de maneira totalmente apressada. Em última instância, a tentativa de sobrepor o conhecer ao desvelar é apenas mais uma expressão histórica da incessante busca do ser-aí por familiaridade e segurança. O que se supõe na obra de 1927 é que filosofia não tem absolutamente nada a ver com familiaridade e segurança, mas sim, muito mais, com a decisão de se tornar responsável pela estranheza que nos é constitutiva e pelo incessante faltar do acolhimento do ente finito que nunca chega a ser epistemológico ou transcendental, mas é sempre a cada vez *meu*.

A filosofia como postura fundamental é necessariamente um escândalo para toda visão de mundo como concessão de abrigo. Não se pode nem encobrir e nem enfraquecer essa relação, se tentarmos fazer isso, então não compreenderemos nem a nós mesmos como seres que existem e nem compreenderemos a filosofia.<sup>236</sup>

Assim, por fim, caracterizado o contexto de mostraçãõ da verdade originária no se tornar filosófico do ser-aí que experimenta a ruptura da estagnação hermenêutica a partir da retenção da abertura de mundo efetivada por uma tonalidade afetiva fundamental, podemos

<sup>235</sup> ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

<sup>236</sup> IAF, p. 427.

explicitar em que sentido dissemos anteriormente que a caracterização dos conceitos filosóficos como indicativos formais ou indícios formais são a terceira base positiva para a redimensionamento da questão da verdade em voga em ST e no pensamento de Martin Heidegger como um todo.

Se filosofia não tem originariamente a ver com fundação do conhecimento, precisamos repensar o que temos designado um “conceito”. Transferidos para a abertura os modos de ser do conhecimento, o conceito é a generalidade capaz de fundar epistemologicamente os entes que vêm ao encontro. Esta posição tem incessantemente posto a filosofia em embaraços que só podem vir de um ponto de vista externo ao seu acontecer, violando assim o princípio de sua autonomia já destacado por Kant:

Aqui vemos, então, a filosofia de fato colocada em uma posição precária, que deve ser firme, sem que encontre nem no céu, nem na terra nada a que possa se apoiar. Aqui, ela deve demonstrar a sua pureza como autossustentadora de suas leis, não como arauto daquelas leis que lhe são segredadas por um sentido inato ou não sei que outra natureza tutelar.<sup>237</sup>

O que aí não pode ser visto e que, entretanto, *precisa* ser visto é que “a filosofia não é uma ciência teórica”<sup>238</sup> e que, portanto, seus conceitos não têm o modo de ser dos conceitos científicos, pois são indicativos formais, indícios que apontam para algo que deve ser existencialmente perseguido e levado a termo. Neste sentido o exercício próprio da filosofia e sua relação fundamental com a verdade originária só podem ser perseguidos e resguardados na visualização de que os indícios formais possuem três direções de sentido: de conteúdo, de referência e de *realização*<sup>239</sup>. O caráter próprio de um conceito filosófico não pode ser suficientemente explicitado se nos atemos unicamente à pressuposição de sua universalidade. Se pensarmos esta universalidade como a peculiar capacidade de superação dos limites da história e da facticidade de um conteúdo significativo, então esta caracterização se mostra a mais incapaz de dar conta da explicitação plena do caráter de um conceito filosófico. Se a universalidade prevalece na determinação da essência de um conceito filosófico, então precisamos sempre nos movimentar no interior de uma compreensão da filosofia como incessante sobreposição de pontos de vista filosóficos e, neste caso, uma reflexão profunda sobre a história da filosofia e, sobretudo, sobre o caráter histórico da filosofia ficam praticamente inviabilizados.

<sup>237</sup> KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. P. Quintela. Lisboa: Edições 70, 1996. 40-50. (IV, 425)

<sup>238</sup> Fenomenologia da Vida Religiosa (FVR), p. 58.

<sup>239</sup> Cf. Heidegger, M. *Wegmarken*. GA 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. p 22.

A descoberta do caráter de indicativo formal dos conceitos filosóficos é extremamente relevante para a discussão sobre a verdade, por exemplo, pois evidencia a ausência de uma relação genética entre verdade e a-historicidade e, sobretudo, pois devolve à filosofia a possibilidade de compreender a si mesma de maneira autônoma, o que quer dizer, independente das determinações metodológicas das ciências naturais, com as quais pouco se pode fazer no âmbito de um pensamento sobre fenômenos originários e sobre decisões ontológicas das quais as ciências naturais sempre precisam partir de maneira irrefletida. Mais do que isso, a explicitação do caráter indicativo formal dos conceitos filosóficos evidencia, uma vez mais, a insuficiência ontológica dos pressupostos tradicionais acerca do fenômeno da verdade.

Dizer que a filosofia não é uma ciência teórica significa exatamente evidenciar a insuficiência da caracterização de um conceito filosófico como uma representação geral e abstrata de algo real. Certamente um indicativo formal é portador de um significado, de um conteúdo significativo, mas esta é, como destacamos, apenas uma de suas referências de sentido. Muito mais do que isto, é preciso observar que ele traz também consigo referências e direções de realização. Se um conceito filosófico fosse uma espécie de unidade significativa neutra e isolada, não seria possível pensar em algo assim como uma história da filosofia ou não se poderia falar em uma tradição filosófica. O que é preciso ver é justamente que um indicativo formal traz sempre consigo referências que inviabilizam a caracterização do próprio conceito como unidade fechada. Por fim, além de possuir um conteúdo significativo e trazer imediatamente referências que a investigação fenomenológica deve buscar acompanhar, um indicativo formal tem o fundamento de sua compreensibilidade em realizações, o que significa dizer que trazem consigo indicativos, indícios de formas que devem ser preenchidas ontológico-existencialmente, que devem ser perseguidas e suportadas pelo ente existente a cada vez. O ente dotado de caráter de ser-no-mundo leva a cabo em sua existência fática e finita o sentido último do indicativo formal, seu direcionamento a uma transformação possível, a realizações existenciais. Um indicativo formal, portanto, não se encerra em si de modo completo, mas busca sempre apontar para o que pode ser visto e levado a termo. Por esta razão a pressuposição mesma de uma verdade da investigação filosófica, por exemplo, nunca pode ser pensada de modo suficiente, enquanto se tomar por base a ideia tradicional de verdade como adequação e a determinação essencial do conceito como máxima generalidade. No interior de tais posições, nunca se torna evidente o seguinte:

A possibilidade de acesso aos conceitos filosóficos é totalmente diferente da possibilidade de acesso aos conceitos científicos. A filosofia não possui nenhum contexto objetivamente configurado à disposição, no qual os conceitos pudessem ser ordenados para dele obter sua determinação.<sup>240</sup>

A explicitação do caráter indicativo formal dos conceitos filosóficos se relaciona também com a necessidade de fazer com que um problema filosófico chegue à sua plenitude a partir da não imposição imediata de referências advindas de apropriações hermenêuticas que geram preconceitos e encurtamentos e pela autoridade inquestionável com que certas leituras destes problemas aparecem de início. O que isto possibilita, por sua vez, é que a entrega e demora em tais problemas não permaneça constantemente escrava do dogmatismo no interior do qual o ser-aí, de início e na maioria das vezes, já se encontra. A partir deste dogmatismo, fica inviabilizada, de certa maneira, a constituição da atenção fenomenológica àquilo que se mostra como essencial no acontecer da filosofia:

Sobre a indicação formal, o filósofo pretende mostrar desse modo que ela trata preliminarmente de um determinado grau da explicação fenomenológica, um desdobramento. Em outros termos, um conceito, um ente, um fenômeno é indiciado para merecer a atenção aguda e radical a ponto de transformar-se, desde uma mera tematização teórica supostamente afastada e sem maiores compromissos, numa compreensão concreta de si mesmo, numa comprometida assunção de compreensão consumada. O conceito indiciado e sob a lupa da atenção é o recado de uma questão aberta muito mais abrangente do que a competência teórica de intenção sistemática seja capaz, pois por essa via é atingido o estágio de indicação do compromisso, de implicação da referência e de concernência fundamental do si mesmo com o próprio processo que se iniciou. Essa concernência em situação mutante na peregrinação temporal é impossível de ser apanhada teoricamente, pois a própria teoria e qualquer compreensão de sistema derivam-se daí, elas surgem daí, emergem como tematização ao modo daquelas águas que, após o jorro original emergente, estão impossibilitadas de retornar por si mesmas à sua própria fonte.<sup>241</sup>

O que Heidegger persegue em sua fenomenologia existencial é, portanto, uma preparação para que a filosofia possa, uma vez mais, assumir sua relação fundamental com a abertura enquanto tal, com a verdade originária que não se revela no âmbito da postura teórica, mas que o possibilita e funda. Este “assumir”, entretanto, requer já sempre a conquista de posição e linguagem adequados à superação da estagnação hermenêutica que de início domina o ente existente. Neste sentido é interessante notar uma aproximação de Heidegger com Sócrates, talvez, enquanto este foi o *preparador* do acontecimento da metafísica, o pensador alemão seria uma espécie de *preparador* de sua superação já há muito historicamente conclamada. Esta *preparação* viria através da devolução do exercício filosófico à fecundidade apenas vista em seu início grego pela retirada do velamento da sedimentação suas palavras originárias.

<sup>240</sup> FVR, p. 9.

<sup>241</sup> SCHNEIDER, P. R. *Notas Sobre a Relação entre Indicação Formal e Experiência in Natureza Humana*. Vol.14 nº1. São Paulo, 2012.

A presente exposição, centrada no resguardo da verdade enquanto palavra originária do ser-aí buscou, dentro dos limites de sua realização, explicitar e levar a termo esta retirada do fechamento em que se encontra nossa situação hermenêutica em relação ao problema da verdade que tem levado, em última análise, ao completo esquecimento de seu caráter problemático e de sua relevância fundamental. Não por acaso, no parágrafo que aqui nos serviu de principal objeto de estudo encontramos a formulação talvez mais importante de toda a obra: “o ofício da filosofia é, em última instância, preservar a força das palavras mais elementares em que o ser-aí se pronuncia”<sup>242</sup>.

---

<sup>242</sup> SyT, p. 218.

## CONCLUSÃO

O presente trabalho nos permitiu concluir que a investigação fenomenológica sobre a verdade desenvolvida por Martin Heidegger em ST se baseia, principalmente, na tentativa de livrar o problema de sua subserviência à teoria do conhecimento como voz da percepção de que o fenômeno da verdade não tem sua máxima concretização no âmbito da proposição.

A reapropriação da tradição filosófico-metafísica que perpassa os passos da investigação evidenciou que o caráter problemático da verdade visível em sua caracterização como desvelamento nunca integral foi paulatinamente obscurecido no interior das posições ontológica adotadas e veiculadas de modo irrefletido através das expressões históricas do problema. Para superar este obscurecimento, Heidegger propõem, como pretendemos ter demonstrado, um redimensionamento do problema filosófico fundamental no interior da recolocação da questão sobre o sentido do ser e da explicitação de sua relação com a descoberta do caráter fenomenológico do ser-aí, ente que somos a cada vez.

O desenvolvimento de nossa investigação levou também à percepção de que a investigação proposta explicitamente em ST só pode ganhar voz a partir de sua recondução ao âmbito que a torna pela primeira vez possível, a tradição metafísica ocidental e os pressupostos ontológicos que ela sedimenta de maneira expressa ou inexpressa. Foi no interior deste diálogo que procuramos obter meios para clarificar os momentos da investigação central que nos interessou aqui esmiuçar e levar adiante. Dentre os diálogos aqui eleitos frutíferos, se fez visível a concatenação entre fenomenologia hermenêutica e filosofia grega em seu caráter autossustentável, a relação entre a investigação fenomenológica sobre a verdade e o projeto de destruição da história da ontologia e a maneira como esta investigação só se torna possível no interior do projeto mais amplo de desenvolvimento de uma ontologia fenomenológica e sua relação com a descrição dos existenciais do ser-aí que é ser-no-mundo.

O trabalho pretendeu ganhar uma posição segura quanto à relação entre a abordagem sobre a verdade e os traços hermenêuticos e fenomenológicos da obra ST e suas ressonâncias em outros escritos de Martin Heidegger, para assim poder compreender como ele se relaciona de maneira fundamental com a proposta filosófica ampla que se origina com o referido autor, a de liberação da questão da verdade do domínio epistemológico e a conseqüente liberação do acontecimento filosófico da tarefa de fundação do conhecimento racional.

Concluimos que tal investigação oferece elementos positivos para a preparação de algo que a tradição filosófica vem tornando cada vez mais explícito e solicitando de modo mais radical, a superação da metafísica e a recuperação do poder nomeador das palavras fundamentais do ser-aí que aparecem desbotadas e enfraquecidas no interior do campo hermenêutico histórico no qual vêm ao encontro na visão de mundo que é a nossa. Concluimos também, a partir disto, que a compreensão da crítica à posição tradicional sobre a verdade e a abertura de um campo positivo para seu redimensionamento tem uma relação fundamental com a compreensão da tarefa mesma do pensamento.

Além disto, o trabalho pretendeu demonstrar que a descrição do ser-no-mundo funciona como um meio para a obtenção de linguagem e posição adequadas para a consumação do necessário redimensionamento das questões fundamentais e que se relaciona, por isto, de maneira essencial com o projeto da ontologia fundamental em voga na obra de juventude de Martin Heidegger.

Com isto, foi preciso evidenciar a relação entre verdade e liberdade e verdade e filosofia, além de analisar em que medida pensadores paradigmáticos da tradição dão a pensar o caráter problemático da verdade e direcionam assim o olhar para seu fenômeno originário quando se põe diante deles não a partir da pressuposição de sua absolutidade e pretensão de infalibilidade, mas de sua inexorável importância como modos de expressão do acontecimento da filosofia em sua plenitude e possibilidade intrínseca que repousam, por sua vez, no caráter de ser-no-mundo do ente finito, em seu caráter de poder-ser e sua negatividade originária, bem como em seu já sempre ser e estar na verdade e na não-verdade.

A partir disto pretendemos conquistar clareza quanto ao fato de que verdade não é adequação do conhecimento à coisa, nem tampouco correção formal segundo critérios intralinguísticos, mas que, ao contrário, tais instâncias são apenas possíveis graças ao estar junto ao ente constitutivo do ser que descerra mundo à medida de *eksiste*, que é fora e já sempre numa compreensão de ser, e que estes são os elementos fundamentais do fenômeno originário da verdade enquanto a abertura do ente na totalidade compartilhada e histórica, através de comportamentos correlatos do ser-aí que são múltiplos e que precisam, por isto, resguardar de maneira fundamental a plurissignificância do ser que se faz fenômeno, que se desvela e vem a ser, que se autodetermina no interior de campos de sentido e significados que, apesar de inicialmente aprisionantes e encurtadores, guardam em si a possibilidade intrínseca de ressignificação e deslocamento.



## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ANGIONI, L. *A teoria da predicação em Aristóteles*. Campinas, São Paulo: UNICAMP, 2006
- AMARAL, S. C. A origem de alguns dos conceitos metafísicos de Aristóteles. *Princípios Natal*, v. 7 n.8, jan./dez, p. 83-94, 2000.
- AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultura, 1973.
- \_\_\_\_\_. De interpretatione. In: ANGIONI, L. *Ontologia e predicação em Aristóteles*. Campinas: Unicamp, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Organon*. Tradução de J. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, s/d. 5v.
- \_\_\_\_\_. *The complete works of Aristotle*. Princeton : Jonathan Barnes, 1984. 2v.
- ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- BARRETO, S. Esquematismo, horizonte e transcendência: Kant e Heidegger. *Problemata: R. Intern. Fil*, v.2, n.2, p. 75-98, 2011.
- BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola: 1998.
- BIEMEL, W. *Martin Heidegger* (Rowohlts Monographie). 1973, 16. Auflage, 2002.
- BORGES-DUARTE, I. *A Fecundidade ontológica da noção de cuidado in ex æquo*, n.º 21, 2010, p. 115-131.
- BEAUFRET, Jean. *Introdução às filosofias da existência. De Kierkegaard a Heidegger*. Trad. de S.T.Muchail. São Paulo: Duas Cidades. s/d.
- CARNAP, R. *A superação da metafísica e a análise lógica da linguagem*. São Paulo: FAPESP. s/d.
- CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Nada a caminho: impessoalidade, nihilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- CASSIRER, Ernest. *Kants Leben und Lehre*. Berlin: Bruno Cassirer, 1918.
- COMTE, A. *Curso de filosofia positiva*. Tradução de José Arthur Gianotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- CRONIN, J. *Heidegger interpreter of medieval thought*. Tese (doutorado apresentada por John Cronin sob orientação do Professor Jean-Michel Counet. Université Catholique de Louvain, 2008/2009.

DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget. Trad. João Paz. 1990.

DERRIDA, J. Os fins do homem. In: *Margens da Filosofia*: Papyrus, 1991.

DILTHEY, W. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: UNESP, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ideias para uma psicologia descritiva e analítica*. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

DUARTE, A. Heidegger e o pensamento contemporâneo da comunidade: para uma herança hermenêutica ontológica do ser-em-comum. *Ekstasis: Revista de hermenêutica e fenomenologia*, Rio de Janeiro, n.1, p.66, 2012.

\_\_\_\_\_. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUTRA, D. Demonstrar por refutação. *Dissertatio*, Pelotas, n.5, p. 33-48, Inverno de 1997.

DREYFUS, H. ; WRATHALL, M. *A companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Companions to Philosophy, 2005.

FERRONATTO, M. A representação como limitação – crítica de Deleuze à noção de diferença ontológica em Heidegger. *Acta Scientiarum human and social sciences*, Maringá, v. 32, n. 1 p. 81-89, 2010.

FIGAL, G. *Fenomenologia da liberdade*. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

\_\_\_\_\_. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Tradução de Marco Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

FOGEL, G. *Da solidão perfeita: escritos de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Homem, realidade, interpretação*. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, Rio de Janeiro, n.1, p. 82-109, 2012.

GADAMER. *Hermenêutica em retrospectiva: Heidegger em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2007. v.1.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2007. v.2

\_\_\_\_\_. *Verdade e método*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. v.2.

GALEANO, E. *Las palabras andantes*. Espanha: Siglo veintiuno editores, 1993.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

GREENBARG. *Euclidean and Non-Euclidean geometries: development and history*. New York: W. H. Freeman, 2007.

GUIGNON, C. B. *Heidegger and the problem of knowledge*. Indianapolis: Hackett, 1983.

HAACK, S. *Filosofia das lógicas*. Tradução de Cezar Augusto Mortari, Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: UNESP, 2002.

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Piaget, 1997.

HAHN, Hans; NEURATH, Otto ; CARNAP, Rudolf. A concepção científica do mundo: o Círculo de Viena. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, n.10, 1986.

HEGEL, G. W. F. *Lezioni sulla história della filosofia*. Tradução de E. Codignola e G. Sanna. Firenze: La Nuova Italia, 1964. v.2.

HEIDEGGER, M. *A Caminho da linguagem*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

\_\_\_\_\_. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo-finitude-solidão*. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia da vida religiosa*. Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin e Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Heidegger*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Introdução a metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

\_\_\_\_\_. *Língua de tradição e língua técnica*. Tradução de Mário Botas, Lisboa: Vega, 1999.

\_\_\_\_\_. *Lógica – A pergunta pela essência da linguagem*. Tradução de Maria A. Pacheco e Helga Homem Quadrado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

\_\_\_\_\_. *Marcas no Caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Metafísica de Aristóteles - Sobre a essência e a realidade da força*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

HEIDEGGER, M. *Os seminários de zollikon: protocolos, diálogos, cartas*. Org. Medard Boss. Tradução de Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *ST* (I, II). Tradução de Márcia Sá Cavalcante Shuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Ser y tiempo*. Tradução de J. Rivera. Disponível em: <<http://www.philosophia.cl>> Acesso em: 10 out de 2012.

\_\_\_\_\_. *Platão: o sofista*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. *Que é uma coisa?* Doutrina de Kant dos princípios transcendentais. Tradução de Carlos Morujão, Lisboa: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. *Wegmarken. GA 9*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

\_\_\_\_\_. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz in GA 26*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

HUSSERL, E. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Tradução de Urbano Zilles. 3.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

\_\_\_\_\_. *A filosofia como ciência de rigor*. Tradução de Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1965.

\_\_\_\_\_. *Die idee der phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

\_\_\_\_\_. *Investigações lógicas*. Tradução de Pedro Alves. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008. 2v.

\_\_\_\_\_. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Tradução de Enrico Philippini. Milão: Il Saggiatore, 1961.

\_\_\_\_\_. *Ideés directrices pour une phenomenology*. Tradução de Paul Ricoeur. Paris: Gallimard: Nouvelle Revue Française, 1955.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de V. Rohden e U. B. Moosburger. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de P. Quintela. Lisboa: Edições 70, 1996.

\_\_\_\_\_. *Prolegômenos. Kant II*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleções os pensadores).

LÉVINAS, Emmanuel. *En decouvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1967.

LYOTARD, F. *A Fenomenologia*. Tradução de de M.A.L. de Barros. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

LOPARIC, Z. O fim da metafísica em Carnap e Heidegger. In: BONI, Luís Alberto de (Org.). *Festschrift em homenagem a Ernildo Stein*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 782-803.

- LOPARIC, Z. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1993.
- MARTINI, R. A fenomenologia e a epoché. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 21/22, p. 43-51, 1998/1999.
- MORUJÃO, Carlos. *Verdade e liberdade em Martin Heidegger*. Lisboa: Piaget, 2000.
- NUNES, Benedito. *Heidegger & ser e tempo*. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Hermenêutica e poesia – O pensamento poético*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- PALMER, R.E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 2006
- PARMÊNIDES. *Da natureza*. Tradução de José Trindade Santos. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- PLATÃO. *A república*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Eutidemo*. Trad. Adriana M. M. F. Nogueira. Lisboa: INCM, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Górgias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: EDUFPA, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Mênnon*. Tradução de Maura Iglesias. São Paulo: Edições Loyola, 2001
- \_\_\_\_\_. *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará, 1974. (Coleção Amazônica, Série Farias Brito)
- \_\_\_\_\_. *Diálogos*. Tradução de J.C de Souza, J. Paleikat, e J.C. Costa. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção os Pensadores).
- PEREIRA, M. B. Hermenêutica e desconstrução. *Revista Filosófica de Coimbra*, n.6, p. 229, 1994.
- PERIN, A. A verdade como um problema fundamental em Kant. *Trans/Form/Ação*, Marília, v.33, n.1, p. 97-124, 2010.
- PÖGGELER, O. *A via de pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Piaget, 2001.
- REIS, Róbson Ramos dos. A ontologia hermenêutica de ST. *Filosofia Hermenêutica*. Santa Maria: UFSM, 2000. p.137-155.
- \_\_\_\_\_. Lagarteando: problemas ontológicos e semânticos na hermenêutica da natureza viva de Heidegger. *Filosofia Unisinos*, v.11, n.3, p.225-243, set./dez 2010.
- \_\_\_\_\_. Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral. *Natureza Humana 2*, p.273-300, 2000.
- REGO, P. Verdade e Concordância em Heidegger e Aristóteles. *Tempo da Ciência*, n.11, v. 22, p. 97-113, 2004.
- RUSSEL, B. Da natureza da verdade e da falsidade. In: RUSSELL, Bertrand. *Ensaaios Filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1992.

SÁ, Alexandre F. de. *Da destruição fenomenológica à confrontação: Heidegger e a Incompletude da Ontologia Fundamental*. Covilhã: Lusofia Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *Finitude e liberdade na confrontação de Heidegger com Kant*. Covilhã: Lusofia Press, 2009.

SAFRANSKI, R. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração, 2000.

SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução Rita Correia Guedes. 3 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica e crítica*. Tradução de Aloísio Ruedell. Ijuí, RS: Unijuí, 2005

SCHNEIDER, P. R. Notas sobre a relação entre indicição formal e experiência. *Natureza Humana*. São Paulo, v.14, n.1, 2012.

SHEEHAN, T. *Hermeneia and apophansis: the early Heidegger on Aristotle*, p. 67-80, 1988.

SMITH, N. K.. *A commentary to Kant's 'critique of pure reason'*. 2.ed. New York: Humanity Books, 1981.

STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade*. Lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *Seis estudo sobre "ST": comemoração dos sessenta anos de ST de Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 1988.

STREETER, Ryan 1997. Heidegger's formal indication: a question of method in being and Time. *Man and World*, v.30, p. 413-430, 1997.

TARSKI, A. *A concepção semântica da verdade*. Textos Clássicos de Tarski. In: MORTARI, Cezar. A.; DUTRA, Luiz Henrique de A. (Org). Tradução de Celso Reni Braidá, Cezar Augusto Mortari, Jesus de Paula Assis e Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: UNESP, 2007.

TUGENDHAT, E. *TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe*. Freiburg, 1958.

VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1998.

WIELAND, W. *Die Aristotelische Physik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1661.

WRATHALL, Mark A. Heidegger, truth, and reference. *Inquiry*, v.45, n.2, jun, p.217-228, 2002.

ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

ZINGANO, M. *Platão & Aristóteles: o fascínio da filosofia*. 2. ed. São Paulo: Odysseus, 2005.