

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Da Relação entre *Λόγος* e Verdade em *Ser e Tempo*

Estevão Lemos Cruz

CURITIBA
2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

ESTEVÃO LEMOS CRUZ

Da Relação entre *Λόγος* e Verdade em *Ser e Tempo*

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre do Curso e Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr André Macedo Duarte

CURITIBA
2009

propter Deum

Agradecimentos

Não são poucos aqueles que somaram esforços para que esta dissertação pudesse ser concluída. Para eles dedico o meu mais puro agradecimento e respeito. Porém, dentre eles não posso deixar de mencionar alguns pelos quais tenho eterna dívida de gratidão e carinho profundo. Agradeço, então:

Ao Prof. Dr. André Macedo Duarte, não apenas pela paciente orientação deste trabalho, mas também por ser responsável pela minha formação filosófica, sempre cuidando do meu caminho e resgatando-me dos mais diversos passos em falso.

Ao Prof. Dr. Marco Antônio Valentim, sobretudo pela amizade e pela dedicação na composição deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Roberto Wu, por se dispor gentilmente a compor a banca de defesa.

Aos meus pais, Raimundo e Eloisa, que nunca se privaram de incentivar minha formação e por terem suportado sempre carinhosamente os sacrifícios de minha criação. Agradeço também à Priscila, minha irmã, ao Gabriel, meu sobrinho, que nunca deixaram de me apoiar.

Aos amigos, por não me deixarem desanimar nunca.

À eternamente amada Rafaella, por ser quem é, por ser aquela que sempre aparece quando fecho os olhos.

A Deus, porque *Deus est ipsum esse*.

“O questionamento de palavras fundamentais é algo estranho, pois as relações inicialmente dadas modificam-se no percurso. Num primeiro momento tem-se a impressão de que se haverá de buscar uma informação sobre a palavra. Os que assim investigam põem e dispõem da palavra e da história de sua significação. Somos os que tratam da palavra. De repente, porém, mostra-se que a palavra e o que ela nomeia é que tratam de nós, e já nos trataram antes mesmo de nos colocarmos a caminho de seu esclarecimento”.

M. Heidegger

Resumo

A pergunta pelas palavras fundamentais é o que fazer mais próprio do pensamento e, por esta razão, o derradeiro ofício dos filósofos. Esta dissertação tem como escopo a exposição da relação entre os conceitos fundamentais de *λόγος* e verdade, tais como foram desenvolvidos por Martin Heidegger em *Ser e Tempo* e nas preleções do entorno desta obra. Para atingir tal desígnio, o trajeto argumentativo aqui proposto busca explorar explicitamente a pergunta pelo significado de *λόγος*, para então apontar como o próprio problema da verdade surge naturalmente neste questionamento. Neste entrelace da questão do *λόγος* com o problema da verdade, buscar-se-á pôr a claro que: 1) o conceito de verdade corresponde à abertura fundamental do *Dasein*; 2) o sentido originário de verdade significa desvelamento e que ser verdadeiro significa ser descobridor; 3) o *λόγος*, em *Ser e Tempo*, é entendido como enunciado, como um fazer ver mostrativo que mostra o ente em sua desocultação, isto é, que *λόγος* é *ἀπόφανσις*; 4) o descobrimento do enunciado é secundário frente ao descobrimento originário da verdade (*ἀλήθεια*), da abertura; e 5) o *λόγος* enquanto mostração, *ἀπόφανσις*, tem o seu “lugar” na verdade. A elucidação destes tópicos, por sua vez, deverá nos fazer visualizar com maior nitidez a relação entre *λόγος* e verdade. Finalizada tal exposição, o texto ainda apontará para a necessidade da colocação explícita da pergunta pelo tempo para se responder a questão pela relação entre *λόγος* e verdade.

Palavras-chave: Verdade, *Λόγος*, *Ser e Tempo*, Heidegger, fenomenologia

Abstract

Questioning fundamental words is the philosopher's proper activity and the main task of thinking. This Dissertation aims at discussing the relation between the fundamental concepts of λόγος and truth, as developed by Martin Heidegger in works such as *Being and Time* and other lectures from the same period. To attain this goal, my argumentative trajectory tries to explicitly explore the questioning of the meaning of λόγος, in order to point out how the problem of truth emerges naturally out of this very questioning. Through discussing the intertwining of λόγος and truth we try to theoretically establish the following topics: 1) that the concept of truth in the above mentioned work corresponds to *Dasein's* fundamental openness; 2) that the originary meaning of truth means uncovering and that being truthful means being capable of discovering; 3) that λόγος in *Being and Time* means assertion, a pointing out that shows a being in its uncoveredness, ie, that λόγος is ἀπόφανσις; 4) that the assertion's capacity to uncover a being is secondary with relation to the originary uncovering of truth (ἀλήθεια) understood as openness; 5) that λόγος as pointing out, ἀπόφανσις, has its proper place 'in' truth. The elucidation of these topics should enable us to clearly visualize the proper relationship between λόγος and ἀλήθεια. At the end of the exposition, we point out to the necessity of explicitly questioning time as the background for understanding how Heidegger conceived the relationship between λόγος and ἀλήθεια.

Key words: truth, Λόγος, *Being and Time*, Heidegger, phenomenology

Da Relação entre Λόγος e Verdade em *Ser e Tempo*

Introdução.....	09
-----------------	----

Capítulo I

1. A pergunta pela relação entre λόγος e verdade.....	12
2. O problema fundamental do λόγος.....	13
2.1. A pergunta pela verdade e sua relação com o λόγος.....	22
2.1.1. A pergunta pela verdade enquanto investigação prévia da pergunta pelo λόγος.....	24
a) O círculo da essência da verdade.....	25
b) O método fenomenológico.....	29
2.1.1.1. Da repetição da análise dos existenciais da abertura do <i>Dasein</i> com vistas à demonstração desta como estrutura de desvelamento (verdade/ἀλήθεια).....	34
a) O caráter de aberto do <i>Dasein</i>	34
b) A constituição existencial do <i>Dasein</i>	38
2.1.1.2. Indicações para o significado da palavra verdade.....	53
a) O significado de verdade em <i>Ser e Tempo</i>	53

Capítulo II

3. Explicação acerca da relação entre λόγος e ἀλήθεια: O lugar da verdade e do λόγος.....	61
a) A Estrutura “enquanto” como estrutura fundamental do λόγος.....	78
b) Das condições de possibilidade da falsidade do λόγος.....	87

Capítulo III

4. Da necessidade da investigação do tempo para se responder a pergunta pela relação entre λόγος e Verdade.....	93
4.1. A ligação entre a compreensão grega de ser e a conexão interna das condições de possibilidade do falso com o tempo.....	94

Bibliografia.....	99
-------------------	----

Da Relação entre *Λόγος* e Verdade em *Ser e Tempo*

Introdução

O empenho do presente texto é falar acerca da relação entre *λόγος* e verdade. Em se tratando de palavras essenciais, o mais provável é que nossa tentativa seja de algum modo frustrada. Aliás, é bem possível que esta frustração seja consubstancial ao mistério das palavras fundamentais, que talvez não se deixem capturar no falar, mas apenas em um calar que se ponha na ausculta do falar silencioso que provém deste mistério. Deste modo, o que resta é a tentativa de se tentar experimentar aquele fracasso fundamental. Um fracasso que, apreendido em sua essência, pode nos remeter ao calar-se enquanto preparação da disposição de ausculta do mistério que flui destas palavras fundamentais. Este trabalho visa preparar-se para tal ausculta silenciosa. Tal preparação, entretanto, exige falar acerca da relação entre *λόγος* e verdade.

Λόγος, verdade e relação. Mas nós nem sabemos o que significa *λόγος* e verdade e ainda assim queremos falar sobre a relação que lhes atravessa. A única coisa que sabemos acerca da relação que une estas palavras é que elas fazem parte daquela categoria de palavras que sempre nos evocam algo profundo, que concebe fundamento, mas que ao mesmo tempo nos dizem respeito mais do que quaisquer outras palavras. Elas estranhamente nos remetem a algo que nos diz respeito diretamente, a algo em que nós já sempre nos movemos e agimos e que nos é tão próximo que não conseguimos nos voltar para isso. Este sentimento nos revela, então, que o mais misterioso, ao qual nos referimos antes, também nos é o mais próximo, e que todo esforço de pensar as palavras fundamentais consiste em pôr-se na disposição da ausculta deste mais próximo.

Mas continuamos sem saber o que significam *λόγος* e verdade e no que consiste exatamente a relação essencial destas palavras. Como escrever, então, sobre algo que não sabemos? Isso realmente nos põe em um grande apuro, aliás,

no apuro próprio de todo fazer filosófico. Porém, ao mesmo tempo que nos sobrevém esta dificuldade de falar e de saber algo acerca do que é λόγος e verdade, nos advém aquele velho sentimento de que isso não nos é estranho. Este sentimento manifesta que sabemos algo acerca destas palavras, mas em um modo especial de saber, um saber que é, por assim dizer, silencioso e que percebe que tais palavras não se deixam captar pelo muito falar acerca delas. Ao contrário, elas parecem somente deixar-se compreender a partir de si mesmas, de modo que para ouvir seu falar silencioso é necessário calar-se diante delas.

Por estas palavras se apresentarem neste modo especial de saber, somente aqueles que viveram e se mantiveram na disposição da ausculta reverente destas palavras fundamentais puderam experimentar o silêncio delas em todo seu vigor originário. Apenas os primeiros gregos tiveram esse mérito. O mérito da experiência primeira de ouvir a fala do λόγος e da verdade. Portanto, deveriam ser eles os primeiros a serem consultados quando se ousa querer ouvir esta fala silenciosa. É necessário, ademais, nos esquivarmos de todos aqueles que “não sabendo auscultar, não sabem falar”¹. Por isso, convém que eu recorra a alguém cujos ouvidos acolheram o eco da experiência grega originária e cujo falar não me seja tão distante quanto o dos primeiros pensadores.

Será, portanto, na obra de Martin Heidegger que deveremos procurar pôr-nos a pensar a relação entre λόγος e verdade. Seguindo este propósito, nos deteremos mais especificamente em *Ser e Tempo* e, em especial, em seu capítulo quinto e §§ 7 e 44. Ademais, nos valeremos do texto da preleção elaborada por Heidegger no inverno entre 1925 e 1926 que leva o nome de *Lógica*. Desta obra nos serão especialmente relevantes a *Introdução* e toda a *Primeira Parte Principal*, que expõe o problema da verdade no começo decisivo da lógica enquanto pergunta pelo λόγος. Na análise destes textos procuraremos estabelecer uma rota argumentativa na qual se desvele para nós o conceito de λόγος desenvolvido em *Ser e Tempo*, para em seguida pensarmos como o tema da verdade se impõe sobre a reflexão que busca pensar o λόγος. Isso quer dizer que não procuraremos discorrer sobre o conceito de λόγος para depois, em um outro capítulo, discorrer sobre o conceito de

¹ Heráclito, fragmento 19, tradução de E. Carneiro Leão in: *Os Pensadores Originários*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

verdade para então, por fim, terminar relacionando os pontos comuns que existem entre estes dois conceitos. Este método não funciona para pensar as palavras fundamentais e muito menos a relação entre elas. Ao contrário disso, procuraremos pensar como o conceito de *λόγος* exige, por si mesmo, um esclarecimento prévio acerca da verdade, isto é, como um conceito está tão intrincado no outro a ponto de exigirem uma exposição mútua. Assim, nossa rota argumentativa deverá ser concedida pelas próprias exigências de uma investigação que se ocupa do *λόγος*, introduzindo o tema da verdade sempre que a investigação mesma indicar a necessidade.

No entanto, é conveniente que antecipemos, mesmo que prematuramente, os pontos chaves que pretendemos alcançar neste texto. Estes são basicamente cinco e eles deverão corresponder ao ápice de nossa investigação. Os dois primeiros destes pontos serão o esclarecimento, a partir de *Ser e Tempo*, de que (1) verdade é a abertura deste ente que eu mesmo sou e que, ademais, (2) o sentido originário de verdade significa desvelamento, de modo que verdadeiro significa ser descobridor. Além disso, o terceiro ponto será o de demonstrar que em *Ser e Tempo* o *λόγος* é entendido como enunciado, como um fazer ver mostrativo que mostra o ente em sua desocultação, isto é, que *λόγος* é *ἀπόφανσις*. Com base nisto, o quarto e quinto pontos consistirão na tentativa de extrair destas afirmações o fato de que (4) o descobrimento do enunciado é secundário frente ao descobrimento originário da *ἀλήθεια*, da abertura, e que, desta forma, (5) o *λόγος* enquanto *ἀπόφανσις*, tem o seu “lugar” na verdade. Tais pontos deverão, de alguma forma, satisfazer o intento desta investigação. Porém, ao final, buscaremos apontar que a mera constatação destas afirmações não apenas não esgota a pergunta pela relação entre *λόγος* e verdade, mas também que estas próprias afirmações não se esclarecem por completo se a pergunta por esta relação não for precedida por uma outra pergunta fundamental que a sustenta, a saber, a pergunta pelo tempo. Assim, o encerramento desta investigação deverá apontar para a necessidade da pergunta pelo tempo para o esclarecimento da relação entre *λόγος* e verdade.

Capítulo I

1. A Pergunta pela Relação entre Λόγος e Verdade

Porém, antes que nos coloquemos a perseguir estes pontos, é imprescindível que perguntemos primeiramente pelo que estamos procurando exatamente, isto é, o que se busca precisamente na pergunta por uma relação. Dito diretamente, o que se quer quando se pergunta por uma relação e, ademais, pela relação entre duas palavras fundamentais?

De imediato a palavra “relação” diz respeito a uma ligação. Deste modo, pode-se dizer que os termos de uma relação são sempre aqueles que estão ligados por algo comum. Este algo é o que, por assim dizer, une os termos de uma relação. Por determinar a união dos termos de uma relação, este algo é a própria essência da relação. Mas este algo não é algo que existindo previamente vem simplesmente dizer o que há em comum entre dois termos de uma relação. Ele não é um elemento terceiro entre dois termos, nem um apanhado de elementos comuns entre eles, mas é, antes, enquanto essência da relação, uma *referência*. É exatamente isso que quer dizer o verbo latino *referre*, donde provém a palavra relação. Com isso, segundo sua origem, relação significa “trazer de novo”, “referir”, “restituir”, “levar consigo”, “dar em retorno”. Relação, portanto, é a referência essencial que algo faz de si mesmo em algo aparentemente outro, isto é, relação é sentido se reconhecendo em algo que até então parecia ser distinto. Ao dar-se esse reconhecimento, os termos da relação expõem-se explicitamente como um e a relação mesma, por sua vez, expõe-se como a unidade fundamental que revela o essencial que os atravessa. Como a relação se expõe deste modo, o pensar sobre ela ou, mais especificamente, o pensar sobre uma relação entre dois termos fundamentais, constitui um papel decisivo no esforço do pensamento filosófico. Isso porque buscar tal relação não é outra coisa senão procurar o que reside de mais essencial em cada uma destas palavras fundamentais, ou seja, este pensar é a própria pergunta pela essência da essência que une e perpassa todas palavras fundamentais. É isso, portanto, o que queremos quando nos propomos a perguntar pela relação entre λόγος e verdade,

ou seja, o que se quer saber é justamente o que é o *fundamental* nos conceitos *fundamentais*.

No que λόγος e verdade se reconhecem? Qual é a referência que está implicada nestes dois termos e que os fazem guardar o mesmo segredo? Qual é a relação entre λόγος e verdade? Para que possamos responder estas questões é necessário expormos antes porque que o λόγος é ele mesmo um conceito fundamental ou, o que é o mesmo, porque ele é um problema fundamental da filosofia. O desemaranhar desta questão deverá exigir, naturalmente, uma explicitação do problema da verdade, e é nesta exigência que o fundamental que se guarda na relação entre λόγος e verdade poderá se deixar transparecer.

2. O Problema Fundamental do Λόγος.

Por que o λόγος deveria constituir, ele mesmo, um problema fundamental da filosofia? A resolução desta pergunta só pode ser esboçada, evidentemente, desde um esclarecimento do significado da tarefa da filosofia em geral e da exposição de um conceito prévio da palavra grega λόγος.

Mas, então, o próprio começo de nossa investigação já estaria fadado a um esforço descomunal do pensamento que exige a resposta pelo que deve constituir a tarefa da filosofia ou, então, entregue desde logo ao fracasso da exigência desta premissa. Por outro lado, poderíamos, ainda, nos fazer valer de alguma definição de filosofia legada por sua história ou, até mesmo, formularmos um conceito tão vasto e vazio possível que fosse capaz de abarcar todas as definições históricas sobre o que é a filosofia – e para isso precisaríamos apenas de alguma erudição e de muita paciência. Mas alcançaríamos com isso nosso objetivo? Revelar-se-ia para nós a filosofia através de um mero jogo conceitual? Entraríamos, assim, em seu domínio? A pergunta pelo que deve constituir a tarefa da filosofia só pode ser respondida por uma resposta que, enquanto tal, já se mova no âmbito da filosofia mesma. A resposta deve arrancar da própria filosofia o seu conteúdo e tornar-se ela mesma um esforço da filosofia. Esta resposta não se satisfaz meramente com uma exposição da definição do conceito “filosofia”, mas exige, enquanto resposta, um

reportar à experiência do filosofar. Mas como faremos para assegurar que nossa resposta tenha sua origem e vigore dentro do âmbito do filosofar?

Um bom modo de adentrarmos e mantermos-nos no âmbito da filosofia é ouvindo o seu chamado e, no atender e decidir de sua convocação, pôr-nos em diálogo com ela. Pôr-se em diálogo com a filosofia é ouvir e corresponder à petição pela qual ela nos interpela. Esta mesma petição foi a que perpassou e interpelou todo pensamento chamado filosófico. É ela que dirige o pensar do filósofo e o faz mover-se no domínio da filosofia. Mas que petição é esta cujo chamado determina o pensamento filosófico? Para o que ou para onde este chamado chama? Onde podemos identificar este chamado? Este chamado, por determinar o pensamento filosófico, deve estar presente em toda história da filosofia e constituir o seu caráter mais íntimo. Deve ser ele o nexos essencial que atravessa os tempos da filosofia e que se faz visível em cada momento em que o pensamento filosófico irrompe e se deixa transparecer. Assim, se esse chamado se deixa vislumbrar na história da filosofia e diz o que é a filosofia, então podemos, na tentativa de seguir o caminho para pensar a resposta pelo que consiste a tarefa da filosofia, nos lançar em um diálogo com a tradição e, neste *διαλέγεσθαι*, apropriarmo-nos do que aí foi e é dito. Mas o que significa aqui lançar-se em um diálogo com a tradição? Significa penetrar no vigor e no domínio do que foi pensado na história da filosofia. Isso não quer dizer entrar em um movimento pelo qual nos apoderamos de algo e então sobrepujamos, por um processo dialético, o que foi pensado pela tradição, mas sim uma apropriação no sentido de ser tocado, ir ao encontro e fazer a experiência do pensamento que pensa o que lá vigora como o a-ser-pensado. Apropriar não quer dizer aqui um levantamento e descrição de uma ou mais opiniões de filósofos acerca do que seja a tarefa da filosofia², nem mesmo o levantamento e descrição da acepção do sentido gramatical das proposições filosóficas, mas sim um tornar próprio, em um diálogo, aquilo que está em jogo no filosofar. Mas o que é isso que está em jogo no filosofar e que deve se tornar próprio? E assim voltamos para onde começamos.

Supondo que a filosofia tem alguma coisa a ver com amor e com sabedoria,

² Seguir tal esforço, segundo Hegel, nos assemelharia a “animais que tivessem ouvido todos os sons de uma música, mas que não tivessem percebido o mais importante, a harmonia desses sons.” Hegel, G. W. F. *Introdução à História da Filosofia* (Os pensadores). São Paulo: Nova Cultural, p.380

isto pode ajudar a nos colocar no caminho da resposta por aquilo que está em jogo na filosofia e que deve se tornar próprio. Filosofia significa propriamente isso: amor à sabedoria, amor ao que é sábio. Mas o que é isso que é sábio e que, enquanto tal, é amado? Isso Heráclito responde: “do λόγος tendo ouvido é sábio homologar tudo é um”³. É isso que é o sábio (τὸ σοφόν): Tudo é um (ἐν πάντα). É isso o que está em jogo na filosofia e que deve se tornar próprio: Tudo é um.

Sempre e a cada vez, no trabalho do pensamento exegético, as palavras ἐν e πάντα ganham novos significados e interpretações que buscam determinar uma clareza e um firme fundamento para explicar o essencial que essas palavras nomeiam. Porém, a razão desse eterno e sempre renovado fracasso se deve ao esquecimento do “desde onde” essas palavras se deixam ouvir, esquecimento esse, inerente ao próprio trabalho do exegeta. Este “desde onde” se ouve aquilo que as palavras ἐν e πάντα nomeiam é o λόγος e isso é dito pelo próprio Heráclito:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἐν πάντα εἶναι⁴.

No fragmento fica expresso que o que se escuta a partir do próprio λόγος recebe o nome de ἐν e πάντα. Estes são os nomes daquilo que provém e vigora desde o λόγος. Mas o que é que o λόγος diz e que é chamado de ἐν e πάντα? Como podemos nós, que chegamos tão tarde, ainda ouvir o λόγος?

Aqui respondemos a primeira pergunta que motivou nossa investigação, a saber, “por que o λόγος deveria constituir, ele mesmo, um problema fundamental da filosofia?”. A resposta é: porque é a partir dele, do λόγος, que provém e vigora aquilo que está em jogo na filosofia e que deve se tornar próprio.

Mas, de volta a nossa última questão, como é que este fragmento de Heráclito pode nos ajudar a pôr-nos à escuta do λόγος?

³ *Heráclito*, fragmento 50, tradução de José Cavalcante de Souza in: *Os pré-socráticos*, vol. I (Os pensadores). 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989, frag. 50, p. 56

⁴ “Não de mim, mas do logos tendo ouvido é sábio homologar tudo é um”. Cf. frag. 50 de Heráclito in: *Os pré-socráticos*, Vol. I, (Os pensadores), p. 56

O fragmento diz que ouvindo o λόγος é sábio homologar: tudo é um. Aquele que ouve o λόγος homologa que tudo é um. Mas o que quer dizer aqui este verbo “homologar”? Literalmente significa “dizer o mesmo”. Porém, este homologar que está em jogo aqui não quer dizer um mero “dizer o mesmo que o λόγος diz” enquanto um repetir ou mesmo um corresponder, mas sim um “dizer o que o λόγος diz” na medida em que se con-corda com o λόγος. Con-cordar aqui significa ser um em coração. Aquele que é um em coração com o λόγος ouve-o e diz com ele que tudo é um. Ὁμολογεῖν aponta aqui para uma essencial e originária união com o λόγος, a ponto de, para ouvi-lo, ser necessário ser um com ele. Isto é, para ouvir o λόγος é necessário estar em con-sonância, afinado, em harmonia de coração com o λόγος, ou seja, para ouvi-lo, é preciso estar em amor com o λόγος. O que é em amor com o λόγος diz com ele: tudo é um. O que ganhamos em nossa investigação com isso? Em que sentido isso esclarece o enigma do λόγος e, portanto, também do ἐν πάντα enquanto esforço último do pensamento? Ainda continuamos a nos mover em uma indeterminação acerca do significado de λόγος e da frase ἐν πάντα. A razão disso é uma só, a saber, não estamos em con-cordância, em amor para com o λόγος e, por isso, perguntamos novamente, o que é o λόγος? O que significa o sábio ἐν πάντα?

Com o colocar destas questões, o amor, característico do pensamento originário de Heráclito e Parmênides, se transforma em paixão (πάθος), em anseio. O próprio perguntar pelo λόγος, e pelo que ele diz, é sintoma de um des-acordo com o λόγος mesmo e com o sábio ἐν πάντα. A filosofia passa agora, então, a ter uma tarefa: aspirar, perseguir e perscrutar o sábio ἐν πάντα.

Segundo o esforço que busca responder a esta emergente tarefa da filosofia, πάντα passa a designar *pánta tà ónta*, a totalidade dos entes, e ἐν, o que perpassa o ente enquanto aspecto fundamental de todo ente. A tarefa da filosofia, que anseia pelo ἐν πάντα, passa a ser então um dizer e perguntar pelo ente⁵. Porém, este

⁵ “Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ τὸν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό”. Aristóteles., *Metafísica*, Livro Γ, 1, 1003 a 21. Cf. tradução de García Yebra, 2ª ed. Madrid: Editorial Gredos,

perguntar não pergunta pelo ente em um sentido qualquer e sim primariamente pelo ente enquanto tal, o que quer dizer, pelo ente em seu ser, pelo ser do ente. E é esta paixão, este πάθος, que provém do assombro com o que é sábio, que sustentará o fazer filosófico enquanto a pergunta pelo ente através de toda história do pensamento, fazendo, assim, com que este πάθος, enquanto espanto (θαυμάζειν) pelo ἐν πάντα, constitua o próprio chamado da filosofia⁶.

É necessário agora que voltemos toda atenção possível para a transformação aqui em jogo, pois ela determina uma mudança radical no pensamento filosófico e na compreensão do significado de λόγος. A mudança que se quer aqui apontar reside no fato essencial de que para os pensadores originários não havia espaço para a pergunta pelo ἐν πάντα ou pelo λόγος. Nenhum deles pergunta pelo ser, mas, ao contrário, eles dizem e sentenciam o que é o ser. E somente eles podiam fazer isso, pois somente eles se moveram numa con-cordância tal para com o λόγος, a ponto do próprio λόγος se fazer manifesto aos seus ouvidos. O que se quer apontar de modo preciso aqui é que a relação que os pensadores originários tinham para com o λόγος é absolutamente distinta do resto de toda história da filosofia, pois o assombro desses pensadores não reside no deparar-se com o ἐν πάντα, mas sim num assombro ainda mais radical, que é o de saber o que é ἐν πάντα. Dito diretamente, eles não se perguntavam pelo λόγος, eles já se moviam nele. Porém, como dito, essa con-condância, este amor para com o λόγος, veio a se transformar em paixão (πάθος), em anseio, e o λόγος, que era aquilo que se revelava enquanto os pensadores se silenciavam, passa ser agora objeto de busca incansável da tagarelice da investigação filosófica. O λόγος, ao lado da φύσις e do ἦθος, irá se tornar então tema e disciplina específica da investigação filosófica. Mas, então, qual é o sentido que o λόγος passará a assumir diante desta nova determinação do esforço do pensamento? E como esse novo sentido de λόγος passa a ter importância, a ponto de constituir-se expressamente no problema

p. 150: “Há uma ciência que contempla o Ente enquanto ente e o que lhe corresponde”.

⁶ “É típico do filósofo esse πάθος, o assombro (τὸ θαυμάζειν). Pois, efetivamente, a filosofia não tem outra origem (*arkhè*) manter a grafia grega? e foi um bom genealogista aquele que fez que Iris fosse a filha de Taumas”. Platão. *Theaitetos*, Hamburg: Rowohlt, 155d, p. 91.

fundamental da investigação pelo ente enquanto tal?

Pois bem, antes que sigamos em frente com estas questões, recordemos que esta pesquisa se detém na discussão de aspectos da obra *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger, e de algumas preleções do entorno desta obra. De alguma forma, teremos de concentrar neste horizonte teórico nossas questões acerca do que é o λόγος e esperar que brote, como fruto desse diálogo, algum lampejo que as esclareça.

Segundo este horizonte, a pergunta deve, então, ser assim reformulada: qual a importância do λόγος na pergunta pelo sentido do ser? Ou, o que é o mesmo, o que é o λόγος em *Ser e Tempo*?

Como se sabe, antes da confecção de *Ser e Tempo* Heidegger ministrou diversas preleções que, de certa forma, antecipam quase todo conteúdo desta sua *opus Magnum*. Dentre elas, uma nos será aqui especial neste diálogo que pergunta pelo λόγος, a saber, o curso do semestre de inverno de 1925-1926, intitulado *Lógica*. Na introdução desta obra, Heidegger expõe alguns parágrafos que buscam esboçar uma indicação mais original do conceito “lógica” enquanto investigação que se ocupa do λόγος.

Neste empenho, Heidegger aponta muito bem o que nós indicamos anteriormente como aquilo que veio a se tornar a nova tarefa da filosofia, isto é, a pergunta pela totalidade do ente, e este apontamento pode nos ajudar a compreender melhor a importância que terá o λόγος nesta investigação pelo ser do ente. Heidegger começa a formar este apontamento ao citar o prólogo da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de Kant, em que este diz que “a velha filosofia grega se dividia em três ciências: a física, a ética e a lógica”⁷. Além disso, ele corrobora esta afirmação de Kant com a famosa nota de Sexto Empírico, em que este atribui a Xenócrates a explicitação da distinção da filosofia nos âmbitos da φύσις, do ἦθος e do λόγος⁸. Mas o que a indicação desta divisão tem a ver com o

⁷ Kant, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Prólogo (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, p. 197.

⁸ Cf. Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VII, 16 in Heidegger, M. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 14. É digno de nota o fato de Aristóteles também dar testemunho desta divisão quando expressa que “distinguimos três classes de proposições e de problemas: entre as proposições, umas são éticas, outras físicas e outras lógicas”. In *Tratados de lógica (órganon) I: Categorías. Tópicos*, I, 14, 105b. 2 Ed. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

novo propósito da filosofia enquanto pergunta pelo ente? Em quê isso esclarece o papel do λόγος nesta nova determinação da filosofia? Ora, a indicação desta divisão testemunha que a filosofia mesma passa a encontrar sua própria determinação justamente como investigação que se ocupa da φύσις, do ἦθος e do λόγος. Seguindo o intuito desta divisão, a filosofia, enquanto investigação que se ocupa da φύσις, trataria de perguntar pelo mundo, pelo todo do existente, isto é, pelo ente em geral. Por sua vez, a filosofia enquanto ἦθος saca da φύσις um ente em particular e pergunta por ele. A questão pelo ἦθος se ocupa, então, de perguntar pelo ser desse ente chamado homem em sua relação consigo mesmo e com os outros. É nessa separação então que podemos começar a pensar e a observar a importância que terá o λόγος enquanto unificador da filosofia, que pergunta pelo ente enquanto tal.

Mas como a investigação que se ocupa do “falar” pode desempenhar tal papel? Heidegger nos responde dizendo que será o λόγος, o “falar”, enquanto uma forma de comportamento do homem, no qual ele se comporta consigo mesmo e com os outros, que unirá este ente em especial aos demais entes e manifestará para ele o mundo, pois o que reside na essência do “falar” é que ele é um comportamento específico do homem por meio do qual se fala sobre algo, fazendo manifesto na fala isso sobre o que se fala⁹. Com isso, o que se quer pôr a claro, e que é decisivo aqui, é que o λόγος, o “falar”, não é somente o comportamento mediante o qual o homem distingue-se dos outros entes em geral, mas, sobretudo, o comportamento em que o homem pronuncia o mundo e o revela para si, estabelecendo uma relação de ser entre φύσις e ἦθος¹⁰.

Em sua função primeira, o falar manifesta o falado, tornando-o percebido na determinação da fala, a ponto do próprio falar ser propriamente isso, manifestação, ou seja, o modo de ser do homem que põe a descoberto o mundo. O “falar” que o λόγος é, é então um dizer que diz o ente. O ente se faz ver, é dito pelo λόγος. Por ser dito desde o λόγος o ente encontra, então, a sua determinação no λόγος mesmo, que o revela como tal ou qual ente. Aristóteles condensa bem isso quando diz, em seu *De anima*, que ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστίν. Que de certo modo a alma

⁹ Cf. Heidegger, M. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

¹⁰ Cf. *Ibid*, p. 11 a 13.

seja os entes significa que é ela, a alma, que permite que os entes sejam, trazendo-os a tona. Ela evidencia, portanto, um relacionamento fundamental com o ente. Mas isso só se deixa explicar porque Aristóteles, ao tratar nessa frase da ψυχή, está se referindo a uma “alma” em especial, isto é, à alma do “animado” que é, enquanto tal, “λόγον ἔχον”. Por carregar em seu modo de ser fundamental o fato de possuir o λόγος, esta ψυχή que o homem é pode pro-nunciar o ente e, assim, manter-se em uma relação com o ente mesmo e também em uma relação consigo mesma. Por isso a ψυχή é de certa forma os entes, porque é pela palavra que o ser se revela, isto é, é pelo λόγος da ψυχή que o ente comparece e vem a ser¹¹. O fragmento 45 de Heráclito também aponta para isso ao dizer que a ψυχή “βαθύν λόγον ἔχει”. O que é dito pelo fragmento é que a alma tem um λόγος profundo, vasto (βαθύν) e este λόγος é profundo justamente por determinar e pôr sob sua égide o todo do ente que vige. A profundidade desse λόγος se estende na medida da abertura que permite que os entes compareçam. Ela abarca, por assim dizer, a própria comparecência dos entes, a qual só se deixa alcançar pela ψυχή.

Assim, se a filosofia é a pergunta pelo ente, então o λόγος assume desde já um papel chave nesta investigação, já que, por ele ser essencialmente manifestação reveladora, é por ele, e somente por ele, que o ente se deixa ver. Isso implica em dizer que se o ente só se faz ver por meio do λόγος, então é aí que o próprio ente encontrará sua determinação, deixando-se revelar pelo λόγος desta ou daquela maneira, o que quer dizer que é o λόγος que diz o que o ente é.

Porém, uma forma específica do “falar”, do λόγος, arrogou-se para si um papel mais decisivo na investigação filosófica e, ademais, ainda pretendeu se fazer passar como sua forma primeira. Esta forma, a saber, foi a da proposição enunciativa. A razão disso, em uma explicação sumária, deve-se primeiramente ao fato de que o enunciado é a forma mais imediata em que a fala se faz acessível na experiência, tornando-se logo, por isso, o objeto por excelência da filosofia enquanto

¹¹ Aristóteles, ao apontar a ψυχή como aquilo que de certa forma é os entes, não está se referindo de modo algum ao ser do ente como a representatividade do sujeito que representa, mas sim que o ser do ente se funda na ψυχή enquanto perceptividade do percebido, ou dito melhor, enquanto o *ver* do φαίνόμενον que surge desde a essência da φύσις.

ciência do λόγος (lógica). Junto a isso caminha também outro fundamento para esta tomada de posição, a saber, os próprios pressupostos do tipo de conhecimento que a tradição filosófica – e, junto com ela, toda ciência ocidental – tomou para si como ideal de conhecimento. Este ideal assentou-se nos postulados do conhecimento teórico, sobre o qual todos os outros tipos de conhecimento – seja prático, religioso, etc. – deviam se fundar. É sobre este ideal do conhecimento teórico que a tradição filosófica, já desde seus inícios, buscou se orientar, ratificando-o como a forma do conhecimento estrito e propriamente dito. Mas o que esta tomada de posição da filosofia em sua origem tem a ver com a eleição do enunciado como a forma primeira do λόγος? Ora, a razão disso deriva do fato de que todo conhecimento teórico expressa seus resultados e investigações em proposições de enunciados. Este é o modo específico como se expressa o conhecimento teórico: por enunciações. A consequência disso foi, então, que a filosofia “em seus inícios tomou o λόγος, o falar, em primeiro lugar na forma do discurso expressado, e dentro deste, a sua vez, na forma aparentemente mais sensível do enunciado. Este 'falar' ou discurso se configura lingüisticamente na proposição como proposição de enunciado, por exemplo, 'o céu é azul'”¹². O enunciado, em seu modo específico de pôr a descoberto o ente “acerca-de-quê” ele fala, tomou assim uma posição privilegiada na investigação filosófica em geral, tornando-se ponto de partida para questões tais como a da verdade e da falsidade.

Contudo, por ser o enunciado um modo específico de manifestação do λόγος, ele também carrega como seu aspecto fundamental a característica de ser mostração. Tal qual a explicação esboçada acima sobre o caráter do λόγος, o enunciado põe a descoberto o ente em seu falar e determina-o como tal ou qual ente. Porém, este descobrir específico do enunciado carrega também a característica essencial de ser um enunciar algo a alguém. Em outras palavras, isso significa que o enunciar é um comportamento fundamental do homem em que este fala a si mesmo e “com outro do ser do mundo e do homem”¹³. Neste seu falar comunicativo, o enunciado mostra, faz ver, na fala, isso sobre que se fala. Ele, portanto, é um falar *acerca* de algo, *sobre* algo, que determina e revela na fala

¹² Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 19/Logik 10p.

¹³ *Ibidem*, p. 12/Logik 2p.

mesma este acerca-de-quê ele fala, fazendo-o manifesto.

No entanto, todas estas considerações acerca do λόγος ainda não nos esclareceram nada sobre ele. Sabemos apenas que ele se apresenta como manifestação na qual os entes, o “mundo,” se revela ao homem e que o modo mais imediato desta manifestação é o do λόγος enquanto enunciado. Porém, nada sabemos acerca do que consiste esta força reveladora do λόγος. O que quer dizer de fato que o λόγος determina o ente enquanto tal e o revela como tal ou qual ente? No que consiste afinal esta manifestação que o λόγος é?

Apesar da dificuldade que atravessa estes questionamentos, ainda dispomos de uma importante indicação que Heidegger nos fornecerá para nos orientarmos em nossa investigação. Ele nos diz que este movimento próprio do λόγος, pelo qual se põe em manifesto o ente enquanto tal, é o movimento característico daquilo que os gregos chamavam de ἀλήθεια (verdade) e que Heidegger traduz por des-velamento. Para Heidegger, perceber esta relação que se estabelece entre o λόγος e aquilo que os gregos chamavam de ἀλήθεια nada tem de mera constatação filosoficamente irrelevante, mas trata-se aqui da própria chave para responder o que é isso que se revela como essencial por trás da palavra fundamental que os gregos nomearam de λόγος. Com isso, já se deixa transparecer a tarefa prévia de que deve se incumbir a investigação que busca determinar um conceito provisório da palavra λόγος, pois somente quando nos for revelado o que significa a palavra grega ἀλήθεια e sua relação essencial com o λόγος é que estaremos habilitados para pensar o essencial desta palavra¹⁴. É aqui que, de fato, deverá se desenvolver o núcleo deste texto, que pergunta pela relação entre λόγος e verdade. É neste contexto, em que a pergunta pela verdade exige sua tematização, que deverá transparecer a relação essencial que revela o *fundamental* destes conceitos fundamentais.

2.1. A pergunta pela verdade e sua relação com o λόγος.

Não é nenhuma novidade para a filosofia a constatação da íntima relação

¹⁴ Cf. Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 16/*Logik 7p*.

entre o λόγος e o que nós chamamos de verdade. Prova disso é a própria definição histórica de verdade enquanto elemento do λόγος, entendido como enunciado. Isso revela que a tradição filosófica evidencia esta íntima relação entre a verdade e o λόγος tão claramente que a própria verdade só se faz possível enquanto verdade no enunciado. Porém, a fundamentação de tal tese, estabelecida há mais de dois mil anos, alicerça-se em dois pressupostos ainda não absolutamente esclarecidos, a saber, que λόγος significa primeiramente proposição, enunciado, e que verdade significa a adequação, ὁμοίωσις, deste λόγος (enunciado) à coisa.

Mas não será isso mesmo o que a palavra *verdade* traz de mais originário e essencial? Não se esgotam por acaso na noção de adequação todos os variados modos pelos quais nos referimos à verdade?

Nós falamos e nos referimos à palavra verdade nos mais diversos sentidos. Falamos, por exemplo, em “verdade de uma afirmação”, em “verdade de uma foto” ou até mesmo em uma “verdade histórica”. Porém, sempre e a cada vez que nos valemos de afirmações como estas, o conceito que indubitavelmente subjaz à palavra verdade é a de conformidade a algo.

Quando falamos da “verdade de uma afirmação” estamos nos referindo à conformidade da afirmação a um fato ou a um objeto. Com esta expressão, assim como também quando falamos de “verdade histórica”, atestamos a exatidão, o rigor, a autenticidade e, portanto, a *veracidade* da afirmação a tal ou qual fato ou objeto. Do mesmo modo, ao falarmos de “verdade de uma foto” ou “verdade de um quadro,” nos referimos à verdade enquanto adequação de uma representação ao original. Aqui também averiguamos a fidelidade, a precisão ou, mais exatamente, a *verossimilhança* da representação com o que ela representa. A verdade enquanto verossimilhança, enquanto símile ao que é verdadeiro (o original), certifica a similitude da representação ao representado, tornando a representação verdadeira por semelhança. O filosoficamente relevante que se deixa transparecer nessa interpretação da palavra verdade é o fato do enunciado, ou da representação, se deixar reger pelo ente e o fato da verdade encontrar sua definição como elemento do enunciado que certifica a conformidade deste ao ente. A verdade, enquanto característica possível de um enunciado, se mostra quando os elementos desse

enunciado conformam-se com as propriedades do objeto ou do fato preposicionado. Dito diretamente, o que está em jogo aqui na determinação da verdade é a conformidade do enunciado à coisa.

Mas invocamos também a palavra verdade em um outro sentido. Falamos, por exemplo, que “isso não é de verdade” ou, então, que “o que se falou corresponde à verdade”. Com estas expressões a palavra verdade não se refere a um enunciado que concorda com a coisa, mas sim à própria coisa, fato ou evento como sendo aquilo que enquanto tal é verdadeiro. A palavra verdade torna-se aqui sinônimo de verdadeiro. A adequação que entra em jogo agora não é mais a do enunciado com a coisa, mas sim a da coisa com a sua “*idéia*”. Ao falarmos, por exemplo, que “uma flor é verdadeira,” queremos dizer que ela, o ente flor, é verdadeira porque, sendo tal como é, corresponde com a “*idéia*” de flor. O conceito de verdade que impera, portanto, é o de *veritas qua adaequacio rei ad intellectum*¹⁵.

O fato dos diversos sentidos com os quais empregamos a palavra verdade sempre se deixar subsumir à noção de adequação, seja ela do enunciado à coisa ou da coisa a sua *idéia*, pode nos levar precipitadamente a definir a essência da verdade como adequação mesma. Mas será que essa constatação é legítima para tanto? Será que não há nada ainda mais originário no termo *verdade* que seja anterior a esta *idéia* de adequação e que, por assim dizer, a funda?

Concentremo-nos agora nesta palavra “verdade” e em sua origem, pois pode ser que atentos a isso possamos desvelar o caráter íntimo desta palavra que detém o sentido próprio do movimento do *λόγος*.

2.1.1. A pergunta pela verdade enquanto investigação prévia da pergunta pelo *λόγος*.

Nossa tarefa trata de perguntar o que é a verdade. Queremos saber exatamente o que é isso que atende pelo nome de verdade e para onde ela nos

¹⁵ Cf. Heidegger, Martin. Sobre a Essência da Verdade. Porto: Porto Editora, 1995, p. 17 a 23

remete. Porém, parece à primeira vista que esta pergunta ainda padece de uma confusa busca sem sentido se não aclararmos antes qual é o sentido de se perguntar pela verdade ou, ainda, se a verdade “é”, isto é, se ela pode dizer o existente tal como é e se o existente em geral “é”, para que a verdade possa dizê-lo como tal¹⁶. Estas questões aparentemente anteriores à própria questão da verdade são, inclusive, o âmbito de investigação e o alicerce argumentativo do ceticismo antigo.¹⁷

a) O círculo da essência da verdade

O que quer dizer a palavra “verdade”? O que está em jogo nela e para onde ela nos remete? Podemos nós ainda ouvir o essencial que esta palavra carrega? Onde devemos procurar a essência desta palavra e com que direito podemos apontar tal lugar?

Questionar a essência da verdade significa propriamente querer saber em que consiste exatamente isso: a verdade. Mas não é esta questão o absurdo de uma extravagância teórica? Podemos responder uma pergunta desta índole? E, no fundo, em que ajuda uma pergunta como esta? Para a tarefa da filosofia esta pergunta está esquematicamente a serviço de responder a outra pergunta, isto é, a pergunta pelo o que é o ente ou, de modo mais radical, esta pergunta é exatamente a pergunta pelo que é o ente. Esta pergunta não é, portanto, uma pergunta qualquer. Mas ela pode, por assim dizer, nos ser traiçoeira. Em que sentido? No sentido em que podemos nos perder no vazio de um falatório sem sentido que busca determinar o conteúdo e a estrutura do conceito de verdade ao não prestarmos atenção onde devemos procurar a essência da verdade. O que se quer dizer com isso? Ora, não dissemos antes que, segundo a vocação previamente determinada deste trabalho, nós deveríamos limitar o nosso falar à circunscrição de *Ser e Tempo*? Exatamente. Então, a resposta da pergunta por onde devemos procurar a essência da verdade é muito simples: no §44 de *Ser e Tempo*. E assim caímos na armadilha traiçoeira da pergunta pela essência da verdade. Perguntar onde se deve procurar a essência da verdade não quer dizer aqui onde podemos encontrar uma definição ou indicações

¹⁶ Cf. Heidegger, *Lógica*, p. 25 / *Logik* 19p.

¹⁷ Cf. a descrição de Sexto Empírico acerca do ceticismo de Gorgias em *adv. Math.* VII, 65.

que remontem a uma estrutura ou conteúdo de um possível conceito de verdade. Antes, trata-se de perguntar se essa essência da verdade deve ser procurada em algo assim como um conceito de verdade. A pergunta é, então, se a essência da verdade se deixa determinar pelo conceito de verdade, isto é, se a essência é algo assim como sua “idéia”? Ou seja, como devemos determinar, dizer a *essência* da verdade, se é que ela é determinável? Se considerávamos a pergunta pela essência da verdade o absurdo da extravagância teórica, deparamo-nos agora com o que parece ser a extrapolação ébria que excede todos limites aceitáveis da “abstração” e que pergunta pela essência da essência.

Mas isso não nos desvia de nosso caminho e nos lança em uma vereda obscura que provavelmente não encontraremos solução? Certamente. Porém, pese esta grave objeção, além do vazio e da dificuldade que esta questão parece nos apresentar, o fato é que se quisermos saber suficientemente o que questionamos quando perguntamos pela essência da verdade é necessário que nos ocupemos de questionar a essência ela mesma. Assim, antes de lançarmo-nos à pergunta pelo que é exatamente isto, a verdade, temos que nos preocupar em manter um diálogo com *Ser e Tempo*, no intuito de responder previamente à pergunta pela essência da essência, isto é, a pergunta pelo que é exatamente isso que diz o que isso é.

A essência diz o que algo é. Ela determina o ‘sendo’ disso que é em seus diversos modos de ser. A essência, por assim dizer, essencializa tudo que há do modo e como há e essencializa-se também como essência do que é. Por comportar-se deste modo, ela mesma é o ser de todo ‘sendo’. Assim, ao passo que a pergunta pela essência da verdade é a pergunta pela verdade em seu ser, a pergunta pela essência mesma é a pergunta pelo ser enquanto fundamento de tudo que é. Por ser fundamento, a essência é então a própria origem de tudo que é. Ela faz surgir, enquanto princípio, todo sendo em seu ser. Mas não só isso. Sendo o princípio originante, ela determina e dirige não só o originar-se de todo ente, mas também assegura a vigência disto que é em seu originar-se. A essência enquanto princípio não sucumbe, portanto, com o originar-se do ente, mas permanece sempre e continuamente como propiciadora da origem e da vigência do ente em seu ser. Ela é, desta forma, enquanto o próprio ser de tudo que é, o poder originador e conservador daquilo que é no seu estar sendo. Querer, então, indagar pela essência

da essência e, assim, perscrutar e pôr a claro o ser de todo 'sendo', certamente não é uma tarefa qualquer. Nisto consiste a tarefa da filosofia em seu sentido mais próprio e, como tal, deverá ficar aqui sem resposta – o que por sua vez não é algo ruim, pois permite que o diálogo da própria filosofia continue. Mas em que nos ajuda, na compreensão do modo como devemos dizer a essência da verdade, ficar aqui apontando que a pergunta pela essência da essência é a pergunta pelo ser mesmo? Isto é relevante porque nos remete para o fato de que, do mesmo modo que a pergunta pelo ser não pode ser respondida de acordo com as definições aplicáveis ao ente¹⁸, tampouco a pergunta pela essência pode sê-lo. Isto, por sua vez, implica em dizer que a pergunta pela essência da verdade também não pode se subsumir a uma explicação própria aos entes, não suportando nenhuma entificação própria dos conceitos escolares. A resposta da pergunta pela essência da verdade não se deixa, portanto, representar por conceitos e nem se expor segundo um sistema ou doutrina, mas deve ela mesma exigir um modo próprio de ser aclarada.

Muito bem, cabe-nos agora pensar que modo é esse pelo qual a essência da verdade, bem como a essência da essência, se deixam transparecer. Mas, antes que prossigamos com isto, é necessário que façamos um grave apontamento. De alguma forma, nós já antecipamos algo sobre o que é isso: a essência. Dissemos que ela é o que diz o que algo é e que ela é o próprio ser enquanto poder originador e conservador. Mas não só isso. Queremos agora também expor um modo pelo qual devemos dizer o ser. A gravidade disso reside, além das dificuldades inerentes à própria tarefa, no questionamento de como podemos saber que as afirmações feitas sobre a essência da essência, bem como as que se quer fazer, são “verdadeiras”? Como atestaremos seu fundamento e veracidade? Não precisamos, para isso, já saber o que é a verdade para que possamos falar com segurança sobre a essência da essência? Não incorremos assim em um círculo em que se quer alcançar dedutivamente uma proposição por meio de outra que não pode ser demonstrada senão através da primeira? É o que parece. Mas, então, isso significa o fim de nossa investigação? De jeito algum. A princípio esta evidente “falha lógica” poderia parecer

¹⁸ Cf. Heidegger, M. *Ser y Tiempo*. Madrid: Editorial Trotta, 2003, §1: “Com efeito, o 'ser' não pode ser concebido como um ente; *enti non additur aliqua natura*: não se pode determinar o 'ser' atribuindo-lhe uma entidade. [...] O único que pode inferir-se é que o 'ser' não é algo assim como um ente. Daí que essa forma de determinação dos entes, justificada dentro de certos limites, que é a 'definição' da lógica tradicional – lógica que tem, ela mesma, seus fundamentos na ontologia antiga – não seja aplicável ao ser”.

algo ruim, um caminho ilegítimo de se tratar o problema em questão, mas isso só parece assim porque tomamos por antecipação a lógica como modelo de verdade por excelência e seus arranjos como ideais da construção argumentativa. Mas isso não funciona quando tratamos daquilo que é o princípio e o fim, do começo que já é sempre, do sempre e a cada vez sempre novo, do que é todo tempo o tempo todo. Mas, então, como devemos proceder para que, ao menos, saíamos deste círculo e prossigamos com nossa investigação? A verdade é que não devemos sair dele, pois este círculo não é um círculo qualquer, e se ele, enquanto nosso caminho, se mostra como um círculo, então devemos andar em círculos.

Até aqui, no trajeto em que estamos tentando seguir, dissemos que a essência é o princípio de origem e de conservação de tudo que é no seu estar sendo. Ademais, apontamos também para o fato de que o problema da determinação da essência da verdade incorre em um círculo, ele mesmo essencial, com o problema da determinação da própria essência. Dissemos também que não podemos nos esquivar deste círculo essencial, mas que temos, pelo contrário, que tomá-lo como um problema filosófico. A tarefa que se impõe agora é a de pensarmos exatamente na natureza deste círculo. Como anunciamos anteriormente, este círculo não pode significar para nós uma “falha lógica”, mas, ao contrário, ele deve nos ajudar a revelar justamente o caráter disso que se põe em círculo. Este círculo só se mostra como essencial porque o que está em jogo nele é a própria essência; e este círculo também só se mostra como círculo porque o que está em jogo nele tem precisamente a natureza de ser o primeiro e o último. Ser primeiro e ser último significa justamente ser originador e ser conservador, significa ser aquilo que deve estar no começo como princípio e que se mantém continuamente sempre de novo como princípio, conservando e regendo o que é principiado. O que está em jogo aqui, e que deixa transparecer sua natureza neste círculo, é o que propicia a si mesmo como origem e propiciamento do que é e conserva-o neste propiciar original. Com isso, este círculo, em vez de obstar a continuidade de nossa investigação, nos revela algo fundamental acerca dos elementos que o compõem, a saber, que deve ter a natureza de ser primeiro e último; originador e conservador. Os elementos que compõem este círculo são a verdade e a essência. Eles, portanto, devem ser de tal forma que, enquanto tal, sejam propiciamento originador e conservador. Eles

mesmos, de um modo radical, devem apontar o mesmo poder que origina, fundamenta e sustenta tudo o que é.

Que a essência, enquanto ser, seja a origem, fundamento e sustento de tudo o que é, do ente em geral, nos parece razoável, embora ainda não nos seja absolutamente claro em que consiste o seu ser primeiro e último. No entanto, dizer que a verdade também é essencialmente origem, fundamento e sustento de todo ente, nos soa completamente estranho e contrário a toda idéia que temos acerca desta palavra. Mas isso só se deve ao fato de que há muito desaprendemos a ouvir o essencial que esta palavra carrega, tornando-nos insensíveis ao seu significado originário e nos deixando guiar em absoluto apenas pelo seu conceito derivado de correção.

Cabe-nos agora, portanto, averiguar a pertinência desta determinação da essência da verdade e sua legitimidade originária. Porém, como dito anteriormente, ainda nos resta expor o modo como devemos levar a cabo a investigação que trata da essência da verdade. Isto é, falta-nos explicar o modo próprio como a investigação que trata da essência, do ser, se deixa ser exposta e aclarada.

b) O método fenomenológico

Queremos discorrer sobre o problema da essência da verdade. Porém, vimos que tal essência não se deixa determinar de qualquer forma e exige, por sua natureza mesma, um modo específico de ser tratada. Este modo não pode, por assim dizer, impor ao investigado nada que não lhe seja próprio, devendo, portanto, retirar do investigado mesmo o método adequado de dizê-lo.

Voltando a *Ser e Tempo*, Heidegger nos diz diretamente o modo como devemos tratar a investigação que pergunta pela essência: “A forma de tratar esta pergunta é a *fenomenológica*”¹⁹. Mas esta frase só pode fazer minimamente sentido se, como dito, esta forma fenomenológica não impuser, no tratamento da pergunta, algo estranho à essência e retirar dela mesma o seu trato. E é exatamente isso que Heidegger parece nos dizer. A fenomenologia, conforme tratada no §7, é

¹⁹ *Ser y Tiempo*, p. 50 / *SuZ*, p. 27. Para uma pormenorização do §7, vide von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Hermeneutische Phänomenologie des Dasein. Eine Erläuterung von “Sein und Zeit”*. T. I. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987, p. 277 e ss.

precisamente concebida como um método que busca exatamente expor o modo como a investigação filosófica que pergunta pela essência deve proceder. Mas, em razão desta própria indicação, convém que nos detenhamos a perguntar por este método e no que exatamente ele consiste.

Ora, o que de imediato já se pode apontar é que este método consiste em um dizer. É exatamente isso que o pospositivo “-logia” da palavra fenomenologia significa. Só isso já é por si um bom indício para nossa investigação, porque o que nós estamos procurando é exatamente “um modo de dizer”, de expor a essência da verdade e, por sua vez, o método fenomenológico se apresenta justamente como isto, ou seja, um modo como se diz algo. Mas, além disso, Heidegger, ao expor este método, nos diz que esta “-logia”, ou melhor, este λόγος que está implicado na fenomenologia, tem uma função apofântica²⁰, isto é, mostrativa, de pôr algo a luz. Este λόγος da fenomenologia é, portanto, um fazer ver (ἀπόφανσις) que mostra algo desde (ἀπό) aquilo de que se fala²¹. Este algo que é dito, deve assim mostrar-se desde o que se fala no dizer. Mas o que é este “algo” que, enquanto o que é dito, mostra-se desde o que se fala no dizer? Segundo o próprio termo “fenomenologia”, isso que se mostra é o “fenômeno”. Aliás, esta expressão, “isso que se mostra,” é exatamente o conceito mais original e próprio do que os gregos entendiam como φαινόμενον, que vem do verbo φαίνω, o qual diz justamente isso: dar à luz, fazer brilhar, fazer ver, mostrar. Heidegger mesmo, quando trata da definição de “fenômeno”, nos diz isso: “Como significação da expressão ‘fenômeno’ deve *reter-se*, pois, o seguinte: *o-que-se-mostra-em-si-mesmo*, o patente”²².

Pois bem, se na expressão fenomenologia deixa-se transparecer – a partir do λόγος que está em jogo nela – um dizer que mostra algo desde aquilo de que se fala, mas deixando ao mesmo tempo claro – a partir do termo φαινόμενον que a compõe – que este algo que se mostra é algo que se mostra em si mesmo, desde si mesmo; então, por fenomenologia podemos formalmente entender um “fazer ver desde si mesmo aquilo que se mostra, e fazê-lo ver tal como se mostra desde si mesmo”²³. Fenomenologia é, portanto, um modo pelo qual se mostra e se trata do

²⁰ Não só ao dizer da fenomenologia pertence esta estrutura mostrativa, mas sim a todo “dizer” em geral.

²¹ Cf. *Ser y Tiempo*, p. 55 / SuZ, p. 32

²² *Ser y Tiempo*, p. 51 e 52 / SuZ p. 28

²³ *Ibidem*, p. 57 / SuZ p. 34

fenômeno em sua mostraçã²⁴. O dizer apofântico da fenomenologia deve mostrar o que ele mostra somente a partir da mostraçã que o fenômeno mesmo é. Isso no fundo quer dizer que a fenomenologia não é nenhuma novidade para a filosofia, mas, ao contrário, ela somente torna evidente o trabalho próprio de todo esforço filosófico em geral, a saber, de que os objetos da filosofia devem ser questionados e zelados tal como eles mesmo se mostram, assegurando-se frente às tendências encobridoras das opiniões prévias e apressadas e dos recobrimentos da tradição e de seus prejuízos²⁵.

Mas, voltando-nos atenciosamente para esta determinação de fenomenologia, não iria ela absolutamente no caminho contrário do que queremos ir? O intuito de nosso apontamento para o método fenomenológico não era o de nos conduzir para um modo próprio de se expor a essência da verdade? Certamente. Mas o que parece é que a fenomenologia se mostrou como um método que expõe os fenômenos em seu mostrar-se, isto é, como um modo de dizer o fenômeno, o que é essencialmente diferente daquilo que buscamos, já que a princípio a essência da verdade não é ela mesma um fenômeno. Isso realmente parece colocar em dúvida a “serventia” do método fenomenológico para a nossa questão. Porém, este embaraço é apenas aparente. Esta é apenas uma objeção formal que só pôde ser colocada porque o modo como temos tratado os conceitos de λόγος, fenômeno e fenomenologia é ele mesmo formal e vazio. Não apreendemos ainda o fenômeno em sua originalidade. Somente quando aprendermos a pensar o fenômeno fenomenologicamente, isto é, a pensar em direção “às coisas mesmas”, poderemos captar o sentido mais próprio disto que deve se “fazer ver”.

De um modo radical, isto que deve constituir o tema específico da fenomenologia, isto é, que deve ser posto à vista em uma mostraçã explícita, é justamente isso que buscamos em nossa investigação e que Heidegger chamou no §7 de “verdade do ser”²⁶. Entendido fenomenologicamente, o *fenômeno* é o modo

²⁴ Sobre o conceito de fenomenologia, vide Figal, Günther, § 1 Der Begriff der Phänomenologie in: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, 3ª Edição, Weinheim: Beltz Athenäum Verlag, 2000, p. 31 e ss. Cf. também Nunes, Benedito, *Passagem para o poético*, São Paulo: Editora Ática, 1992, p. 46 e ss. Para uma interpretação mais crítica e histórica vide: Stein, Ernildo, *A questão do método na filosofia. Um estudo do modelo Heideggeriano*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.

²⁵ Isso evidentemente não significa uma libertação de tais opiniões pré-concebidas, uma vez que não é possível uma total ausência delas. O que concerne à fenomenologia, portanto, em um sentido positivo, é que ela deve tornar-se crítica a si mesma, percebendo os seus próprios encobrimentos e assegurando-se deles.

²⁶ Na nota do *Hüttenexemplar*, Heidegger aponta a “verdade do ser” como aquilo que deve constituir o sentido e

como se mostra o ser do ente, é o oculto na imediatêz do ente. Por permanecer oculto e encoberto, o ser do ente é o que, para a fenomenologia, deve se converter em *fenômeno* em seu sentido mais próprio. Que a fenomenologia pretenda ser um fazer ver que mostra o fenômeno desde si mesmo, em sua mostraçã, significa que ela deve constituir então um modo de acesso ao *ser* do ente, pois fenômeno é justamente isso: aquilo como se mostra o ser do ente. Fazer ver o fenômeno desde si mesmo é evidenciá-lo a tal ponto que se ponha à luz aquilo que “constitui o seu sentido e fundamento” e que até então permanecia encoberto. É isso que significa ir “às coisas mesmas”.

Assim, a objeção acima formulada perde toda a sua força, pois o que foi formalmente entendido como a tarefa da fenomenologia, a de expor o fenômeno em seu mostrar-se, deve agora ser essencialmente e originariamente entendido como a própria tarefa da ontologia, a saber, a de expor o ente em seu ser, a de ser caminho de acesso ao ser. A fenomenologia não consiste, portanto, em um modo de dizer o ente, mas sim de dizer o ser do ente ou, se assim se preferir, pode-se até dizer que a fenomenologia é um modo de se dizer o ente, mas dizer o ente de uma boa maneira é dizer o ser.

Com isso nos deparamos com o caminho pelo qual devemos seguir em nossa pergunta pela essência da verdade. A fenomenologia, segundo sua determinação própria, deverá nos fornecer os recursos necessários para expormos legitimamente não só o modo próprio e necessário pelo qual a essência mesma exige seu esclarecimento, mas também como a nossa investigação pela essência deve se deixar conduzir. Neste sentido, devemos nos ocupar agora em buscar expor a estrutura da essência da verdade. De acordo com o que havíamos apontado no problema do círculo essencial da essência da verdade, esta deverá se deixar transparecer à medida em que se ponha a claro a verdade do ser do ente em geral. Porém, ao mesmo tempo em que *Ser e Tempo* nos fornece esta indicação decisiva, ele nos diz que este esclarecimento acerca do ser do ente em geral, segundo o método fenomenológico, deve ser precedido da análise de um ente exemplar.

Isso é assim porque Heidegger, na elaboração da pergunta pelo sentido do

o fundamento do que “imediate e regularmente se mostra” (Cf. *Ser y Tiempo*, p. 58 / *SuZ*, p. 35). Esta, por ser justamente o que se oculta no que imediata e regularmente se mostra, deve constituir, por excelência, o tema específico da mostraçã fenomenológica.

ser em geral, afirma que se o ser é o que é posto em questão, e que, por sua vez, se ser diz sempre ser de um ente, então o que nesta pergunta figura como o interrogado é o ente mesmo. De acordo com isso, na pergunta pelo ser há a necessidade de que o ente seja interrogado em seu ser. Isto é, para que haja a colocação explícita e transparente dessa pergunta, exige-se previamente que um ente seja exposto e se faça transparente no que diz respeito a seu ser. O que se quer dizer com isso é que, no caminho para a pergunta pelo sentido de ser, é necessário que se conquiste uma forma adequada de acesso a um ente, para que, em seguida, tal ente possa ser determinado em seu ser e, assim, possa-se colocar a pergunta pelo ser em geral. Portanto, a colocação da questão do sentido do ser exige a explicitação ontológica de um ente. Mas que ente é este que deve ser interrogado para que se leve a cabo a pergunta pelo sentido de ser? Heidegger dirá que o ente que deve ser interrogado em seu ser é este ente que eu mesmo sou e que em *Ser e Tempo* leva o nome de *Dasein*. Mas por que o *Dasein* deve ser o ente escolhido para ser interrogado primeiramente na questão pelo sentido do ser? Heidegger responde esta questão explicando que isso se deve ao fato de que somente este ente tem em sua constituição de ser o privilégio de comportar-se e relacionar-se sempre com seu próprio ser, de modo que somente ele se deixa determinar em seu ser, justamente por ter uma relação de ser para com seu ser. Dito diretamente: a analítica do *Dasein* é o ponto de partida para a questão do sentido do ser porque “compreensão do ser é em si mesma uma determinação ontológica do *Dasein*”, que tem como característica ôntica o fato de ser ontológico.

Com isso já fica claro qual será o caminho que necessariamente teremos que seguir se quisermos levar a sério a pergunta pela essência da verdade, a saber, uma análise da estrutura de ser do *Dasein* ou, nos termos de *Ser e Tempo*, uma “analítica existencial”. Porém, é claro que não pretenderemos aqui seguir até às últimas instâncias da analítica existencial proposta por Heidegger, mesmo porque “a analítica temática da existência necessita, por sua vez, da luz que vem do prévio esclarecimento da idéia do ser em geral”²⁷. O que nos interessará, portanto, será somente acompanhar os momentos constitutivos da estrutura de ser do *Dasein* na

²⁷ *Ser y Tiempo*, p. 449 / *SuZ* p. 436. Cf. também nesta página: “A filosofia é uma ontologia fenomenológica universal que tem seu ponto de partida na hermenêutica do *Dasein*, a qual, como analítica da *existência*, fixou o término do fio condutor de todo questionamento filosófico no ponto onde este *surge* e no que, por sua vez, *repercute*.”

medida em que tal análise evidencie que esta própria estrutura de ser carrega o significado de *verdade*. Isso é necessário porque – resumindo o trajeto de nosso texto até o momento – a pergunta pela relação entre os conceitos fundamentais de *λόγος* e *verdade* tem como pressuposto que seja dado um conceito prévio da palavra grega *λόγος*. A pergunta pelo *λόγος*, por sua vez, traz naturalmente à tona a pergunta pela *verdade* (*ἀλήθεια*), uma vez que o *λόγος* veio a se revelar enquanto estrutura de *mostração*, *desvelamento*. Seguindo este caminho, nos deparamos com o fato de que a pergunta pela *verdade* exige um esclarecimento acerca da *essência*, isto é, ela exige um *aclaramento* da pergunta pelo *sentido do ser*. Por fim, esta última pergunta traz a necessidade de uma *analítica existencial do Dasein* como a primeira tarefa a ser cumprida para seu desenvolvimento. Por isso é necessário que nos embrenhemos na *analítica existencial* quando nos propomos a perguntar pela relação entre *λόγος* e *verdade*. Porém, como dito antes, somente nos interessará acompanhar a *analítica do ser do Dasein* na medida em que esta identifica a *constituição existencial* deste ente com o fenômeno da *verdade*, posto que o intuito do acompanhamento da *analítica existencial* será o de *por a claro o ser do Dasein* como *verdade* e, sobre esta base, por em questão o significado do conceito de *λόγος* em *Ser e Tempo* e a relação que guarda este conceito com o significado de *verdade*, também desenvolvido nesta obra.

Sigamos, portanto, com o acompanhamento da análise dos momentos constitutivos do ser do *Dasein*, a fim de averiguarmos o seu sentido enquanto *verdade*.

2.1.1.1. Da repetição da análise dos existenciais da Abertura do *Dasein* com vistas à demonstração desta como estrutura de desvelamento (*verdade/ἀλήθεια*).

a) O caráter de aberto do *Dasein*

Dissemos logo acima que o trabalho ao qual Heidegger se lança, o de pôr-se a caminho na pergunta pelo *sentido do ser*, tem como meta provisória uma análise

da estrutura ontológica desse ente chamado *Dasein*, que tem, como distinção ontico-ontológico, o caráter de ser a base de todas as ontologias.

Esta estrutura ontológica a qual Heidegger se propôs investigar recebeu em *Ser e Tempo* diversas denominações, como Abertura [*Erschlossenheit*], aí [*Da*], mundo [*Welt*], cuidado [*Sorge*] etc. Para o avanço de nossa investigação é importante que esclareçamos ao menos algumas dessas denominações para que fique um pouco menos obscuro o objeto da analítica que nos propomos a acompanhar.

Duas dessas denominações serão fundamentalmente importantes para nós, na medida que será com base nelas que Heidegger perguntará diretamente em *Ser e Tempo* pela constituição de ser do *Dasein*, referindo-se a elas constantemente. Estas duas denominações, a saber, abertura e aí, deixam-se esclarecer naturalmente quando perguntamos pelo o que Heidegger quer dizer exatamente com o termo *Dasein*.

Heidegger recorre à etimologia desta palavra, *Dasein*, para melhor expor a constituição ontológica deste ente que nos mesmos somos. Com esta palavra ele põe a claro que este ente é o aí [*Da*]²⁸. É exatamente isso que a palavra *Dasein* significa em *Ser e Tempo*: ser-aí, ou melhor, ser-o-aí. Mas o que significa este aí [*Da*]? Este aí não diz o mesmo que um “aqui” ou “alí”, na medida em que estas palavras expressão determinações de um ente qualquer. Este aí, diz Heidegger, aponta para um “essencial estado de aberto” do *Dasein* pelo qual ele “ex-siste para si mesmo”²⁹. Mas dizer que é pelo aí que o *Dasein* ex-siste para si mesmo implica dizer também que este aí é a própria “essência” do *Dasein*. Mas no que consiste a “essência” deste ente? A “essência” deste ente consiste no fato de que ele é de tal maneira que, sendo, compreende algo assim como o ser. Sua “essência” reside na relação na qual o *Dasein* pode e sempre se comporta desta ou daquela maneira com o seu ser. Esse ser com o qual o *Dasein* se comporta é o que Heidegger chamou de *existência* [*Existenz*]. Porém o filósofo nos alerta que esta *existência* não deve ser entendida como uma existência que diz simplesmente o que está aí, tal como um sapato ou uma árvore³⁰. Ao contrário, essa *existência* diz o essencial modo

²⁸ Cf. Römpf, Georg, *Heideggers Philosophie. Eine Einführung*, Wiesbaden: Marix Verlag, 2006, p. 23 e ss.

²⁹ *Ser y Tiempo*, p. 157/ *SuZ*, 132p.

³⁰ Cf. §9 de *Ser e Tempo*. Heidegger, ao cunhar o termo *existência* para designar a “essência” do *Dasein*, tratou de especificar que esta existência “não tem nem pode ter a significação ontológica do termo tradicional

de ser do *Dasein*, o qual consiste em que, na *existência* e por meio dela, este ente está lançado numa facticidade, a saber, a de que ele *tem que ser*. A *existência* é o que remete o *Dasein* à sua compreensão de ser, que é a característica constitutiva peculiar deste ente. Assim, o *Dasein* só é *Dasein* porque ele *existe* e, uma vez *existindo*, ele tem que ser do modo que é, isto é, lançado na facticidade de sua *existência*, de sua essencial compreensão de ser, na qual ele se faz e tem que ser *Dasein*.

Para melhor esclarecer essa “essência” que marca o modo de ser do *Dasein*, vale lembrar que a palavra *existência* remete-se em sua significação originária à palavra latina *ex(s)istentiã*, que vem do verbo *exsisto* e que, por sua vez, diz um elevar-se para fora de, elevar-se acima de, aparecer, deixar-se ver, mostrar-se; sair de, provir de, nascer de; apresentar-se, manifestar-se; existir, ser; consistir, resultar. Deste modo, ao carregar estes significados, esta palavra denuncia o essencial modo de ser do *Dasein*, a saber, o de que na *ex-sistência* o *Dasein* é elevado para fora de si mesmo e é lançado numa compreensão de ser. Assim, *ex-sistindo*, o *Dasein* compreende ser. Esta saída de si mesmo que possibilita a este ente compreender ser é o que irá marcar o *caráter de aberto* do *Dasein*. Em outras palavras, a *ex-sistência* do *Dasein* aponta para uma saída de si mesmo que proporciona a este ente uma abertura que lhe possibilita uma relação com seu ser, consigo mesmo e com os demais entes.

Assim, pode-se dizer que a este ente, ao *Dasein*, em função desta sua constituição de ser, na qual ele compreende ser, lhe é dado o caráter de aberto. Isto é, o *Dasein*, por compreender ser, está aberto para seu próprio ser, de modo que ele mesmo é a sua própria *abertura* [*Erschlossenheit*]. Esse termo “abertura”, como já adiantamos, será um conceito-chave no percurso que Heidegger pretende desenvolver para a elaboração da pergunta pelo sentido do ser. Abertura significará, então, este estado de aberto do *Dasein* no qual, em razão de sua constituição de ser que é compreensão de ser, os entes podem vir à tona para ele.

Isso implica ter que dizer que, em sendo a abertura que é, o *Dasein*, desde sua compreensão de ser, possibilita que todos os demais entes possam lhe vir ao

existentia”, que não diz o caráter de ser do *Dasein*, mas sim dos entes que estão puramente aí presentes. Isto é, não se deve confundir o conceito tradicional de *existentia*, enquanto categorial que diz o fato de que algo seja, com o conceito existencial de *ex-sistência*, enquanto ser na compreensão de ser.

encontro. Com isso, mostra-se que a compreensão de ser do *Dasein* não diz respeito apenas a um relacionar-se deste ente com o seu ser, mas também marca o modo como o *Dasein* se relaciona com os outros entes que não ele mesmo. Assim, isso acarreta dizer que co-originariamente com a compreensão de seu próprio ser o *Dasein* compreende algo como “mundo”³¹. É somente para este ente que compreende ser que pode aparecer “mundo”, isto é, a totalidade dos entes que comparecem na abertura do *Dasein*. Deste modo a abertura é a condição de possibilidade para que ao *Dasein* lhe seja descoberto “mundo”. Porém, esse “mundo” que é descoberto para o *Dasein* só tem seu aparecimento concedido desde o horizonte articulador da compreensibilidade de ser que a abertura é. Por outro lado, pode-se dizer, então, que o *Dasein*, em sendo aberto, está faticamente entregue a um *mundo* que antecipa o campo de aparecimento dos entes já dentro de uma significação. A abertura do mundo é, assim, a condição de possibilidade para que os entes possam vir ao encontro do *Dasein*. Deste modo fica claro que o “*mundo*”, enquanto a totalidade dos entes que são dados ao *Dasein*, só tem seu descobrimento assegurado desde um *mundo* que é a estrutura significadora que antevê o horizonte de comparecência destes entes. Este mundo é, assim, parte co-formadora da abertura do *Dasein*.

O que se depreende disso é que a abertura é, portanto, o modo de ser do *Dasein* que lhe é essencialmente determinante. E isso é tão radical em sua constituição que se pode dizer corretamente que ser, para este ente, é abrir. Deste modo, o *Dasein* carrega, como peculiaridade do seu modo de ser, este caráter de estar aberto, ou ainda, este estado de não-estar-fechado. Heidegger, então, nos passos que se sucedem no desenvolvimento de *Ser e Tempo*, chamou essa abertura essencial do *Dasein* de *aí* [*Da*]. Desta forma, em conseqüência do que foi dito antes, pode-se dizer certamente que o essencial modo de ser do *Dasein* é ser seu *aí*, ou seja, essa abertura fundada na *ex-sistência*. Este *aí*, portanto, se refere ao caráter de aberto do *Dasein*, no qual este ente já está o tempo todo lançado, isto

³¹ Heidegger separa conceitualmente o termo “mundo” [*Welt*], empregado com aspas, que corresponderia em suma a totalidade dos entes que comparecem ao *Dasein*; do termo mundo [*Welt*], sem aspas, que expressa o âmbito de articulação da compreensão de ser que, por sua vez, possibilita o aparecimento do “mundo”. Isso se aclarará no decorrer do texto. Sobre o conceito de mundo em *Ser e Tempo*, cf.: Gaos, José, *Introducción a El Ser y El Tiempo* de Martin Heidegger, 3ª reimpressão, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 28 e também Stein, Ernildo, *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 101 e ss.

é, entregue à facticidade da responsabilidade de sua *ex-sistência*. Dito radicalmente, este aí é o próprio *Dasein* enquanto expressão da abertura que caracteriza sua compreensão de ser.

Em razão destas considerações pode-se dizer que a abertura [*Erschlossenheit*] é o Aí [*Da*] onde co-incidentem *Dasein* e mundo, o que significa dizer que o *Dasein* só é se ele é-aí, na simultaneidade da *existência* no mundo, sendo que a *existência* mesma consiste nesta coincidência originária com o mundo. A *existência* é *ser-aí* no mundo.

Com vista a estas considerações espera-se ter aclarado ao menos em parte no que consiste o “objeto” da analítica existencial que devemos acompanhar agora. Seguindo o caminho desta analítica tentaremos esclarecer como esta estrutura de ser (abertura) terá o significado de verdade. Passemos, então, ao acompanhamento da análise da constituição existencial desta abertura.

b) A constituição existencial do *Dasein*

O que se apregou como justificativa para que se levasse a cabo o acompanhamento desta analítica é que ela se faz exigente no desenvolvimento da pergunta pelo sentido do ser ou, dito melhor, ela é a primeira tarefa no percurso de tal pergunta³². Porém, Heidegger nos diz que para essa meta provisória da analítica existencial é necessário que nos livremos de todos os dogmatismos e idéias pré-concebidas que impõe ao *Dasein* modos de ser e realidades, bem como categorias, que o determinem³³.

Pois bem, vimos também que o *Dasein* se caracteriza primordialmente por este seu estado de aberto, por essa sua abertura que ele mesmo é. *Ser e Tempo* também chamou esta estrutura da abertura de Aí [*Da*] do *Dasein*. Cabe, então, à analítica existencial apontar as estruturas constitutivas deste estado de aberto do *Dasein*. Porém, no que diz respeito à nossa investigação em particular, interessar-nos-á apenas mostrar em que medida esta estrutura da abertura do *Dasein* é uma estrutura de desvelamento (*ἀλήθεια*/verdade). Assim, não nos importará ir muito

³² A favor disso, vide Casanova, Marco Antônio, “Ontologia fundamental como analítica existencial: do ser ao tempo e do tempo ao ser”, in: *Compreender Heidegger*, Petrópolis: Vozes, 2009, p. 75 e ss.

³³ *Ser y Tiempo*, p. 40. / *SuZ*, 16p.

longe na análise desta abertura, mas apenas repeti-la rapidamente de modo suficiente para que possamos prosseguir com nossa investigação central.

Ao examinar a constituição da abertura do *Dasein*, Heidegger aponta a *disposição afetiva* [*Befindlichkeit*], o *compreender* [*Verstehen*] e o *discurso* [*Rede*] como as estruturas existenciais constitutivas e cooriginárias da abertura do *Dasein*.

A disposição afetiva³⁴ é o correlato ontológico do que onticamente conhecemos por humor. Isto é, o que na constituição de ser do *Dasein* permite que este ente esteja já desde sempre onticamente em um determinado estado de ânimo é esta “estrutura de ser” descrita no existencial da disposição afetiva. Que o *Dasein* possa mudar e constantemente mude de humor não aponta para uma irrelevância ontológica deste fenômeno; pelo contrário, isso apenas afirma o fato de que o *Dasein* já se move sempre em um determinado estado de ânimo. Como base ontológica dessas mudanças reside a disposição afetiva. Na palavra original cunhada por Heidegger, “*Befindlichkeit*” diz um encontrar-se, ou mais precisamente, um encontrar-se já em um determinado estado afetivo, de ânimo que permite ao *Dasein* “notar” a existência de si mesmo, sem que isso se entenda como uma espécie de “consciência de si”. A disposição afetiva é sempre anterior a qualquer fenômeno desse tipo, pois “o *Dasein* tem contato com o fato de *que* é antes de voltar sobre si reflexivamente”.³⁵ Assim, desde esta disposição afetiva, que diz um encontrar-se, um “estar situado”, o *Dasein* já sempre se encontra, já sempre se nota em um determinado estado anímico.

Esse encontrar-se já está sempre acontecendo, pois o *Dasein* já se encontra o tempo todo em uma disposição afetiva, seja no mau humor, na indeterminação afetiva, na euforia etc. Que o *Dasein* já está a todo instante na disposição afetiva deve-se, claro, ao fato de ela ser um constitutivo originário da abertura, ou melhor, por ela ser abertura mesmo. Isso implica necessariamente que tal disposição afetiva se torna inevitável para o *Dasein*, dado que ela é constitutiva deste ente, o que faz com que o *Dasein* esteja sempre inelutavelmente disposto afetivamente.

Uma das características mais importantes que Heidegger destaca em tal constitutivo originário da abertura é o fato de que ela marca o modo como o *Dasein*

³⁴ Neste mesmo sentido de interpretação, vide von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von “Sein und Zeit”*, 3ª Edição, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004, p. 66 e ss.

³⁵ Tatiana Aguilar-Álvarez Bay, *El Lenguaje en el Primer Heidegger*. México: Fondo de Cultura, 1998, p. 162

“se entrega ao 'mundo' e se deixa afetar de tal modo por ele”³⁶. Assim, a disposição afetiva tem como sua peculiaridade determinar o modo como o ente intramundano aparece para o *Dasein*.

Isso quer dizer que o ente intramundano que vem à tona, por exemplo, como temível, indiferente etc., só pode comparecer deste modo no mundo porque antes o *Dasein* já estava determinado em uma disposição afetiva que lhe permitiu ser afetado desta ou daquela maneira pelo ente intramundano. Em outras palavras, o temível, enquanto ente intramundano que assim comparece no mundo, só pode assim comparecer porque previamente o *Dasein* já estava determinado na disposição afetiva do medo. Porém, não se deve tomar a disposição afetiva como um estado psicológico interior que pinta as coisas e as pessoas³⁷, mas ela deve ser entendida como uma estrutura fundamental cooriginária da abertura do mundo, isto é, como um *existencial*. Em *Ser e Tempo*, *existencial* é o nome dado aos conceitos que dizem respeito ao ser do *Dasein*. Assim, em sendo o *Dasein* abertura, os existenciais designam conceitos que exprimem os momentos constitutivos *a priori* do todo desta abertura.

Todavia, este modo como a disposição afetiva determina o comparecer do ente dentro do mundo não diz todas as suas características ontológicas.

Heidegger aponta também que, por exemplo, numa indeterminação afetiva em que o *Dasein* se volta tedioso para si mesmo, essa disposição afetiva pode abrir o *Dasein* ao seu puro “que é”, ao “factum de 'que é e tem que ser'”³⁸, fazendo irromper para o *Dasein* o fato de que não há nenhuma causa para seu ser que não seja o seu já estar sendo. E é justamente este estar entregue ao puro “que é”, que marca a condição de lançado [*Geworfenheit*] do *Dasein* no seu *Aí*, que caracteriza o *Dasein* enquanto tal, ou seja, é esta estrutura da disposição afetiva que faz com que o *Dasein* se perceba lançado à responsabilidade da existência, isto é, à facticidade da entrega a si mesmo sem saber sua proveniência, sua origem ou seu fim, seu “para onde”. Neste momento do deparar do *Dasein* com seu puro “que é” lhe são arrebatadas todas suas eminentes certezas e seguranças que dizem respeito ao seu “para onde” e à razão do seu existir. Ao *Dasein*, neste momento da disposição

³⁶ *Ser y Tiempo*, p. 163. / *SuZ*, 139p.

³⁷ *Ibidem*, p. 160 e 161. / *SuZ*, p. 136 e 137.

³⁸ *Ibidem*, p. 159. / *SuZ*, 134p.

afetiva, só lhe é entregue o fato de que é e que tem que ser. Porém, de modo regular e cotidianamente a disposição afetiva tende a desviar do *Dasein* sua condição de lançado e isto implica dizer que a disposição afetiva não só abre originariamente para o *Dasein* o seu *Aí*, mas também o desvia e faz com que fuja dele³⁹.

Portanto, pode-se dizer que o *Dasein*, por estar sempre na disposição afetiva que lhe abre o seu *Aí*, já se encontra o tempo todo perante si mesmo; mas não só isso, pela disposição afetiva se diz também o modo como o ente intramundano comparece ao mundo, pois ela é o modo existencial de ser em que o *Dasein* se entrega e se deixa afetar pelo “mundo”⁴⁰. Com isso, revela-se o caráter de desvelamento deste existencial, pois, como dito, é por meio dele, por assim dizer, que o *Dasein* se desvela a si mesmo, entregando-se à facticidade de sua existência. O caráter de desvelamento deste existencial também fica apontado pelo fato de ele marcar o modo como o ente intramundano é desvelado para o *Dasein*. Porém, de modo corriqueiro e cotidianamente, este existencial mostrou-se também como uma estrutura de ocultamento, que desvia o *Dasein* desta facticidade de sua existência.

Quanto à disposição afetiva cabe-nos adiantar apenas isso, pois aqui, mesmo que de modo superficial, já foi esclarecido seu caráter de desvelamento, o que é suficiente para a nossa investigação que busca apontar a relação entre abertura, λόγος e ἀλήθεια.

Cabe agora examinarmos também outro conceito existencial cooriginário da abertura do *Dasein*, o *Compreender* [*Verstehen*]⁴¹, para que assim tenhamos em mãos um asseguramento prévio da constituição existencial do *Aí*, antes de nos lançarmos no confronto daqueles conceitos gregos.

Tal como a disposição afetiva, o compreender é um constitutivo do ser do *Aí*, isto é, eles são momentos constitutivos do ser do *Dasein* enquanto abertura, o que quer dizer que estes existenciais são igualmente originários. Isto implica então dizer que toda a disposição afetiva já se move em uma compreensão, seja ela explícita ou não; mas também que toda compreensão já está disposta afetivamente. Porém, para que possamos nos aproximar do conceito existencial desta compreensão é

³⁹ O *Dasein* já está sempre no desvelamento e no velamento.

⁴⁰ *Ser y Tiempo*, p. 163. / *SuZ*, 139p.

⁴¹ Para melhor acompanhar a interpretação aqui defendida, cf. novamente von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von “Sein und Zeit”*, p. 66 e ss.

necessário afastarmos de seu entendimento o ato de alcançar com a inteligência algum significado. Tal compreensão aponta para o fato de que, em sendo a abertura que é, o *Dasein* é um compreender de si mesmo e que por isso “‘sabe’ o que passa consigo mesmo, quer dizer, com seu poder-ser”⁴², o que permite ao *Dasein* lidar com seu próprio ser como possibilidade existenciária. Dito com mais clareza, o que Heidegger quer apontar com o existencial da compreensão é simplesmente o “poder-ser”⁴³ do *Dasein*.

O compreender é o modo de ser do *Dasein* no qual ele já está sempre lançado. O *Dasein*, enquanto poder-ser, ou seja, por ser o poder-ser que é, pode-se compreender como aquilo que ele mesmo não é – o que ocorre quando ele se compreende a partir do “mundo” - ou como aquilo que ele mesmo é – quando o *Dasein* se compreende a partir de si mesmo-, de modo que é no compreender que o *Dasein* se projeta para suas possibilidades. “Na projeção para possibilidades já se antecipou a compreensão do ser. No projeto, o ser está compreendido”⁴⁴. O *Dasein*, enquanto é, projeta-se nas suas possibilidades de ser, de modo que este ente, enquanto é, é sempre projetante, isto é, ele sempre já se compreendeu a partir de suas possibilidades. “O projeto, no lançar [*Werfen*] mesmo, projecta ante si [*vorwirft*] a possibilidade enquanto possibilidade e a faz *ser* tal. O compreender, enquanto projetar, é o modo de ser do *Dasein* no qual este é suas possibilidades como possibilidades”⁴⁵. Isto deixa claro que possibilidade aqui não é a possibilidade lógica daquilo que não é, mas que pode vir a ser. A possibilidade a que Heidegger se refere remete-se a uma possibilidade existenciária a qual o *Dasein* é, a possibilidade na qual foi lançado. Dito de outra forma, o compreender, em seu projetar, lança antecipadamente o *Dasein* em uma certa compreensibilidade possível de seu ser e do ser do ente intramundano, de modo que esta possibilidade se faz no projeto. Isto é, no compreender o *Dasein* se projeta para suas possibilidades e é em seu poder-ser. Em razão disso é que o ser do *Dasein* é “ser-possível”.

Frente a isso, Heidegger afirmará que o caráter projetivo do compreender constitui a *visão* [*Sicht*] do *Dasein*, ou seja, a *visão* é o compreender em seu caráter

⁴² *Ser y Tiempo*, p. 168. / *SuZ*, 144p.

⁴³ Cf. Másmela, Carlos, *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*, Madrid: Editorial trota, 2000, p. 36 e ss. É válido cf. também: Nunes, B., *Passagem para o poético*, p. 126 e ss.

⁴⁴ *Ibidem*, 171p. / *SuZ*, 147p.

⁴⁵ *Ibidem*, 169p. / *SuZ*, 145p.

projetivo, ou, ainda melhor, pode-se dizer que a visão é o *Dasein* mesmo já compreendido em suas mais diversas maneiras de ser.

Porém, há aquela visão na qual o *Dasein* “se’ tem à vista”⁴⁶, apontando a “existência em sua integralidade”⁴⁷, e que remete a uma “tomada de posição compreensiva da plena abertura do ser-no-mundo, através de seus momentos estruturais essenciais”⁴⁸. A esta visão Heidegger chamou de *transparência* [*Durchsichtigkeit*]. Esta visão corresponde, assim, não àquela compreensão do *Dasein* na qual ele se compreende a partir do “mundo” e dos outros, mas sim àquela em que ele se compreende cooriginariamente no ser junto ao mundo, no ser-com com os outros como momentos constitutivos da sua existência e, deste modo, faz-se transparente.

A importância deste termo, visão, é decisiva para essa etapa de nossa investigação que busca lograr uma determinação da estrutura da abertura enquanto estrutura de desvelamento, pois é justamente este existencial da “visão” que marca o caráter de desvelamento do compreender que deixa vir à tona o ente em seu estar descoberto. Nesse sentido diz o próprio Heidegger: “Para a significação existencial da visão somente se toma em conta *aquela* característica do ver segundo a qual este deixa comparecer ao descoberto o ente mesmo a que tem acesso”⁴⁹.

Mas faz-se necessária ainda uma elaboração mais firme deste existencial que é o compreender. Para isso, Heidegger vai cunhar o conceito de *interpretação* [*Auslegung*], que está fundado existencialmente na compreensão e que consiste “na elaboração das possibilidades projetadas no compreender”, ou seja, “na interpretação o compreender se apropria compreensoramente do compreendido por ele”⁵⁰. Isto quer dizer que o projetar do compreender se dá de tal forma que ele expõe o compreendido, isto é, põe-no à mostra. É isto que é a *interpretação*, este pôr à vista do projeto do compreender.

Heidegger deixa evidente esta função da interpretação ao empregar o termo *Auslegung*. O prefixo “aus-”, de “*Auslegung*”, corresponde muitas vezes, em alemão, ao que o prefixo “ex-”, em português, quer dizer. Assim é o caso, por exemplo, de

⁴⁶ *Ibidem*, 170p. / *SuZ*, 146p.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 170. / *SuZ*, 146p.

⁴⁸ *Ibidem*, 170p. / *SuZ*, 146p.

⁴⁹ *Ibidem*, 170p. / *SuZ*, 147p.

⁵⁰ *Ibidem*, 172p. / *SuZ*, 148p.

ausströmen (exalar), *ausgezeichnet* (excelente), *Ausruf* (exclamação), *Ausflug* (excursão), *Ausdehnung* (expansão), *ausweisen* (expatriar), *ausstoßen* (expelir), *ausführen* (explicar) etc. O resto da palavra, “-*legung*”, vem do verbo “*legen*”, que primariamente significa “pôr”, “colocar” ou mesmo “deitar”. Portanto, a junção dos dois termos “*aus-*” e “*legen*”, “*auslegen*”, significa, sobretudo, um “ex-pôr”, ou seja, diz respeito a uma “ex-posição”.

Não se quer com isso, de nenhum modo, criticar a tradução que se faz do termo “*Auslegung*” por “interpretação”, dado que esta palavra portuguesa alcança muito bem o significado de *Auslegung*. Porém, o que se quer é uma maior aproximação, no sentido de um esclarecimento, do significado que Heidegger quis dar ao empregar o termo “*Auslegung*”.

A “*Auslegung*”, portanto, é uma ex-posição daquilo que é dado no compreender, ou seja, é a apropriação do compreendido no compreender ou, dito de outra forma, é a explicitação das possibilidades que foram projetadas no compreender. Assim, quando a compreensão projeta o ser do *Dasein* e dos demais entes, estes entes vêm à tona pela *Auslegung*, que os ex-põe desta ou daquela maneira. De outro modo pode-se dizer que o que é aberto no compreender é o ente em sua possibilidade, em seu ser, que se deixa ex-pôr pelo existencial da interpretação, que ex-plicita este ente enquanto tal ou qual ente. Deste modo, quando, por exemplo, examinamos este fenômeno da *Auslegung* na cotidianidade do *Dasein*, podemos dizer que é este que ao interpretar põe à mostra o ente enquanto tal ou qual ente da cotidianidade. É este que designa o “para-quê” do ente que o torna objeto de uma ocupação e é exatamente nesse designar que o ente é descoberto. Podemos, aliás, dizer que esse “para-quê”, dado pela interpretação [*Auslegung*], é o que faz o ente ser *algo enquanto algo*⁵¹. O que Heidegger quer dizer com isso é que é a interpretação [*Auslegung*] que diz o “para-quê” do ente que está à mão na circunspeção e que, assim, a estrutura “enquanto”, do “algo enquanto algo”, que “constitui a estrutura de explicitação do compreendido, é o constituinte da interpretação”⁵².

⁵¹ Acerca disso, cf. também Stein, Ernildo, *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDPUCRS, 1997, p. 77 e ss.

⁵² *Ser y Tiempo*, p. 173. / *SuZ*, 149p. Estamos apenas apresentando aqui, de modo rápido e taxativo, os momentos estruturais da abertura do *Dasein* com vistas a uma demonstração desta abertura como estrutura de desvelamento. Sobre o existencial da interpretação [*Auslegung*] e a estrutura “enquanto” [*als*] como seu constitutivo, que põe a descoberto o ente intramundano, voltaremos a falar mais detidamente no terceiro

Porém, para que não se leve a cabo um entendimento errôneo acerca da função da interpretação, cabe insistir que ela não se dá como a vestimenta de algo despido de significado, como se houvesse uma instância anterior na qual se desse a experiência de uma coisa que está puramente aí, sobre a qual, depois, a interpretação lançaria um significado ou um valor que a viesse colorir. Mesmo o ver da pura percepção é compreensor-interpretante⁵³, de modo que “o que comparece ao mundo já tem sempre, enquanto tal, uma condição respectiva [ou arranjo, no original *Bewandtnis*] aberta na compreensão do mundo, e esta condição é exposta por meio da interpretação”⁵⁴.

Aqui chegamos a um ponto crucial dessa etapa da investigação, pois nos forçamos a dizer que abertura é desvelamento. Como vimos, se a interpretação, apontada por Heidegger, não é o que dá “significado” a um objeto, mas sim o que permite o próprio aparecimento do que comparece no mundo; então a interpretação como momento constitutivo da abertura, assim como os demais momentos, denuncia que só há desvelamento, isto é, que o ente só pode vir à tona, só pode *ser*, se houver algo assim como a abertura do *Dasein*.

Porém, resta-nos ainda explicar melhor esta correspondência entre abertura e desvelamento. Por isso insistiremos em continuar trilhando os caminhos abertos por Heidegger na análise dos momentos constitutivos do Aí.

Para melhor explicar o existencial da interpretação Heidegger nos diz que esta interpretação cotidiana do *Dasein*, ou seja, esta interpretação que ex-põe algo enquanto algo, está sempre fundada em uma estrutura prévia do compreender. Isso é assim porque se a estrutura “enquanto” da interpretação já sempre põe à mostra o ente desta ou daquela maneira, ou seja, se nunca há um ente despido de significação, então algo está já sempre “informando” previamente os pressupostos desta ex-posição da interpretação. Tal estrutura prévia, dirá Heidegger, consiste em um *ter prévio* [*Vorhabe*], em uma *maneira prévia de ver* [*Vorsicht*] e em uma *maneira de apreender prévia* [*Vorgriff*]. Esse ter prévio remete-se ao fato de a interpretação já sempre se mover numa totalidade de arranjo já compreendida, isto é, na totalidade significativa do mundo, sendo que é esse ter prévio, que é anterior à interpretação,

capítulo deste texto.

⁵³ *Ser y Tiempo*, p. 173. / *SuZ*, 149p.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 173. / *SuZ*, 150p.

que possibilita o horizonte de articulações desta interpretação. Isto que é posto, que é dado no ter prévio, logo assume, com a maneira prévia de ver, uma interpretabilidade específica, ou seja, ao que é aberto no compreender lançamos sempre essa maneira prévia de ver que o determina, que o desvela desde “um ponto de vista que fixa aquilo em função do qual o compreendido deve ser interpretado”⁵⁵; em outras palavras, é aqui que a possibilidade é visualizada como possibilidade. Isto que se põe à vista pela maneira prévia de ver faz-se também inteligível desde uma determinada conceptualização decidida pela interpretação. Essa conceptualização não precisa ser, e geralmente não é, teórica, mas se trata de um entendimento prévio no qual o *Dasein* já sempre se move. Desta forma, o que se diz é que o ser já está sempre compreendido, isto é, uma compreensão de ser já está sempre dada. O *Dasein* já se move sempre em uma compreensão-interpretante de tudo o que vem à tona antes mesmo de qualquer tomada reflexiva sobre isso, pois o que vem à tona só pode vir a ser numa compreensão-interpretante.

A breve análise desta estrutura prévia do compreender já nos dá recursos para que a entendamos juntamente com a estrutura “enquanto” como um fenômeno unitário. Porém, para que possamos melhor entender este fenômeno, Heidegger irá fazer uso de mais um conceito existencial, que abarcará “a estrutura formal do que pertence necessariamente ao articulável pela interpretação compreensora”⁵⁶, ou seja, Heidegger trará à tona, agora, o conceito de *sentido* [*Sinn*].

O sentido é a perspectiva⁵⁷ [*das Woraufhin*], o “desde onde” do projeto que é estruturado pela estrutura prévia da compreensão ou, de modo mais preciso, é o que permite que algo seja compreensível enquanto algo⁵⁸, ou seja, é o terreno onde se move a compreensibilidade de algo. De modo mais claro, pode-se afirmar que o sentido é o “fundo desde o qual”⁵⁹ o projeto da compreensão se projeta, isto é, é o fundo desde o qual o ente é concebido em sua possibilidade projetada, onde é determinado. Nas palavras de Heidegger, o sentido é “o fundo desde o qual algo pode ser concebido em sua possibilidade como aquilo que ele é”⁶⁰. Deste modo, o

⁵⁵ *Ibidem*, 174p. / *SuZ*, 150p.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 175. / *SuZ*, 151p.

⁵⁷ A palavra originalmente empregada por Heidegger, *Woraufhin*, diz literalmente um “para-quê”, “em consequência de quê”. A tradução portuguesa e a espanhola optaram, respectivamente, por traduzir o termo por “perspectiva” e “horizonte”.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 175 e 176. / *SuZ*, p. 151 e 152

⁵⁹ Cf. *ibidem*, 341p. / *SuZ*, p. 323 e 324

⁶⁰ *Ibidem*, 341p. / *SuZ*, 324p.

sentido é uma estrutura própria do compreender e, portanto, constitui um existencial do *Dasein*. Isso, então, permite a Heidegger dizer que só o *Dasein* tem sentido, ou seja, se se entende o sentido não como uma propriedade de um sujeito que há de colorir ou vestir a nudez de um ente, ou como algo que está por detrás do ente, mas sim como um existencial do *Dasein*, então se pode dizer que “somente o *Dasein* pode estar dotado de sentido ou desprovido dele”⁶¹.

Por sua vez, seguindo este entendimento de *sentido*, todo ente que não tem o modo de ser do *Dasein* é, conseqüentemente, *sem-sentido* [*Unsinnige*], ou seja, carente desta estrutura, porém, podendo comparecer ao *Dasein* como um *contra-senso* [*widersinnig*], indo contra o ser do *Dasein*.

Assim, quando se coloca a pergunta pelo sentido do ser, não se está buscando algo por “detrás” dele, mas se pergunta sempre “pelo ser mesmo na medida em que está imerso na compreensibilidade do *Dasein*”⁶².

Uma vez expostas estas estruturas do compreender e da interpretação, Heidegger partirá para a análise do *enunciado* [*Aussagen*] como um modo derivado da interpretação. Nesta análise Heidegger nos dará alguns subsídios importantes para que possamos prosseguir com nossa investigação que busca o vislumbre da relação entre abertura, ἀλήθεια e λόγος. Porém, o que nos importa nesta etapa da investigação é visualizar a abertura do *Dasein* como estrutura de desvelamento, tarefa essa que já se encaminhou com a análise dos existenciais da disposição afetiva, da compreensão e da interpretação. Para que possamos nos manter, então, nesse caminho e também já adiantarmos alguns elementos importantes para as posteriores análises, cabe continuarmos seguindo o fio da análise dos existenciais constitutivos da abertura empreendida por Heidegger.

Como dissemos, Heidegger apontará o enunciado como um modo derivado da interpretação, definindo-o como uma unidade estrutural de três significações. Aqui apenas indicaremos sumariamente, sem muitas explicações, estas significações, para só mais tarde as conquistarmos de modo suficiente.

A primeira destas significações é a do enunciado enquanto *mostração*. Heidegger com essa significação pretende manter “o sentido originário de λόγος

⁶¹ *Ibidem*, p. 175. / *SuZ*, 151p.

⁶² *Ibidem*, 175p. / *SuZ*, 152p.

como ἀπόφανσις: fazer ver o ente desde ele mesmo”⁶³. Conforme o que vem se explicando, cabe apenas salientar que o que se põe, então, a descoberto pelo enunciado é o ente mesmo e não um “sentido”. Mesmo que este ente não se faça visível ou palpável, a mostraçãõ visa “o ente mesmo, e de nenhum modo uma mera representaçãõ dele, nem tão pouco algo 'puramente representado’”⁶⁴.

O enunciado significa, ainda, *predicaçãõ*. “De um 'sujeito' se 'enuncia' um 'predicado'; aquele é *determinado* por este”⁶⁵. Heidegger dá o exemplo: “o martelo é demasiado pesado”. Aqui, o enunciado é o martelo e não o seu predicado. Por sua vez, o determinante, o predicado, está no “demorado pesado”. Deste modo, o enunciado que é determinado sofre uma diminuiçãõ de conteúdo, se comparado com a da primeira significaçãõ do enunciado (mostraçãõ). Esse segundo significado do enunciado se fundamenta no primeiro, dado que as partes da predicaçãõ, o sujeito e o predicado, surgem na mostraçãõ de modo que tal determinaçãõ não é o que descobre de imediato, mas sim é apenas um modo da mostraçãõ que reduz a visãõ e, assim, faz com que “o patente se manifeste explicitamente em sua determinaçãõ”⁶⁶. Ou seja, com a determinaçãõ se reduz o posto à vista de modo que o que se faz patente aqui apenas se mostra em sua “determinável determinaçãõ”⁶⁷. Isto, de certa forma, permite dizer que o enunciado também descobre, também mostra, mas mostra nos moldes da determinaçãõ. Assim, percebe-se que tanto a posiçãõ do sujeito quanto a do predicado, na predicaçãõ, sãõ também “apofânticos”.

A última significaçãõ do enunciado fica sendo, então, a de *comunicaçãõ*, expressãõ verbal. Significado este que está em total relaçãõ com os anteriores, pois aqui o enunciado significa um fazer-ver-com o que foi mostrado no modo da determinaçãõ, compartilhando com o outro o ente determinado. Porém, “nesta transmissãõ de uns aos outros, o mostrado pode voltar a ocultar-se; ainda que o saber e o conhecer que surgem neste ouvir dizer sigam apontando ao ente mesmo, e não 'afirmem' – como se poderia pensar – um 'sentido válido', que tenha sido passado de mãõ em mãõ”⁶⁸. Assim, esse ouvir dizer aponta um “estar voltado para a

⁶³ *Ibidem*, 178p. / *SuZ*, 154p.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 178. / *SuZ*, 154p.

⁶⁵ *Ibidem*, 178p. / *SuZ*, 154p.

⁶⁶ *Ibidem*, 178p. / *SuZ*, 155p.

⁶⁷ *Ibidem*, 178p. / *SuZ*, 155p.

⁶⁸ *Ibidem*, 179p. / *SuZ*, 155p.

coisa da qual se ouve falar”⁶⁹, mesmo que este ente não esteja em uma proximidade palpável e visível.

A unificação destes três significados do enunciado cunhados por Heidegger lhe permitirá definir o enunciado enquanto fenômeno unitário que é “uma mostração que determina e comunica”.

Mas resta ainda esclarecer por que o enunciado é um *modo* derivado da interpretação. Isso se deve ao fato de que as estruturas essenciais da interpretação tornam a surgir no enunciado, ou seja, o enunciado tem, assim como a interpretação (pois é um modo derivado dela), seus fundamentos existenciais na estrutura prévia do compreender, isto é, no ter prévio, na maneira prévia de ver e no modo prévio de apreender.

Mas se o enunciado constitui um modo derivado da interpretação circunspectiva, que modificações ontológico-existenciais deve ter o enunciado frente a tal interpretação?

Heidegger explica que há uma mutação no ter prévio quando o ente se torna “objeto” de um enunciado. No enunciado, mais precisamente, no passo da mostração à predicação, o que era antes objeto da compreensão interpretante que simplesmente lidava com o ente no seu “para-quê” – isto é, que apenas lidava com o ente em sua manualidade, a partir da estrutura “enquanto” hermenêutica – se vela, ocasionando um outro modo de lida com o ente, em que este se mostra como um ente simplesmente dado. Isso porque o enunciado guarda uma espécie de caráter que, por assim dizer, arranca o manual de seu contexto de utilização e o torna objeto de uma enunciação. “Dentro do processo de descobrimento do ser-simplesmente-dado que encobre a manualidade, o ente simplesmente dado que comparece é determinado no seu ser-simplesmente-dado de tal ou qual modo. Agora, pela primeira vez, se abre o acesso a algo assim como as *propriedades*”⁷⁰. Isto faz com que a estrutura “enquanto” sofra uma modificação, posto que se extrai do simplesmente dado enquanto tal o “quê” que determina o objeto do enunciado, ou seja, o enunciado vai buscar informar propriedades do ente do qual se fala. Assim, a estrutura “enquanto” já não se refere mais à totalidade de arranjo, tornando-se agora

⁶⁹ *Ibidem*, 179p. / *SuZ*, 155p.

⁷⁰ *Ibidem*, 181p. / *SuZ*, 158p.

uma “estrutura do mero-deixar-ver determinativo, que faz ver o simplesmente dado”⁷¹. Ou seja, o “enquanto” originário da interpretação circunspectiva passa a ser o “enquanto’ da determinação do simplesmente dado”⁷². Nesta distinção, Heidegger chamará, então, de “enquanto” existencial-hermenêutico o “enquanto” da interpretação circunspectiva e, por sua vez, de “enquanto” apofântico aquele do enunciado.

Ora, isso demonstra, mais uma vez, que o enunciado não é uma estrutura formal originária que põe o ente a descoberto pela primeira vez, mas sim que é fundado na interpretação, que é, em razão de sua função ex-positiva, a condição de possibilidade do ente.

Por fim, o terceiro significado do enunciado (comunicação) nos remeterá ao problema da linguagem, a qual, de acordo com o trajeto percorrido por Heidegger até agora, deverá ter seus fundamentos na constituição existencial da abertura do *Dasein*.

Para tratar do problema da linguagem, Heidegger passará a explorar o que ele chama de “fundamento ontológico” desta, a saber, o *discurso* [*Rede*], que é aqui designado como um existencial constitutivo da abertura do *Dasein*, tão originário quanto a disposição afetiva e o compreender⁷³. O conceito de discurso, em *Ser e Tempo*, refere-se à articulação mesma da compreensibilidade. Ao tratarmos do conceito de compreensão, vimos que esta já está sempre articulada, isto é, ela já está sempre se pondo. Por sua vez, pelo fato da compreensão já estar sempre articulada, antes mesmo da interpretação apropriadora, e também pelo fato do discurso ser esta articulação mesma, tem-se como conseqüência que o existencial do discurso é co-originário com a compreensão mesma e já está na base de toda interpretação⁷⁴. Dado que o discurso, co-originariamente com a compreensão, está nesta base, pode-se dizer que é o discurso, então, que vai articular originariamente o sentido que é articulado na interpretação.

Por sua vez, o discurso exige uma manifestação ôntica no “mundo”. Isso

⁷¹ *Ibidem*, 181p. / *SuZ*, 158p.

⁷² *Ibidem*, 181p. / *SuZ*, 158p.

⁷³ Sobre o conceito existencial de *discurso* em *Ser e Tempo*, cf. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von “Sein und Zeit”*, p. 198 e ss.

⁷⁴ *Ser y Tiempo*, p. 184. / *SuZ*, 161p. Esta antecipação frente à interpretação apropriadora não deve ser entendida como uma anterioridade de caráter cronológico. Esta anterioridade trata apenas de uma distinção analítica e metodológica, necessária ao trajeto argumentativo usado por Heidegger para o esclarecimento dos momentos constitutivos da abertura.

porque, dado que o discurso é o que articula a abertura em significações, e que o modo de ser do *Dasein* é o ser-no-mundo em condição de lançado no “mundo”, o discurso se vê conjuntamente lançado no ôntico do mundo, de forma que é a essa manifestação ôntica do discurso que Heidegger chamará de linguagem. Assim, a linguagem aqui é entendida como a manifestação ôntica, por palavras etc., do discurso enquanto estrutura ontológica, sendo justamente por isso que este é o fundamento ontológico-existencial daquela.

Disso decorre a importante conseqüência de que, agora, se mostra de modo definitivo que são as palavras que brotam das significações (dado que o todo de significações é que é articulado no discurso) e não as palavras que detêm em si mesmas as significações.

Assim, para que se alcance uma definição da linguagem é crucial que se elabore a totalidade ontológico-existencial da estrutura do discurso e não se leve em conta apenas a parcialidade dos momentos desta estrutura. Nesse sentido, Heidegger afirma que os momentos constitutivos que formam a totalidade estrutural do discurso caracterizam-se por aquilo que é dito no discurso - isso porque todo discorrer é discorrer sobre algo que o discurso diz. Ou seja, a todo discurso corresponde a comunicação que se dá mediante o dito no discurso, que jamais diz a transmissão de algo que estava no interior de um sujeito para o interior de outro sujeito. O que se realiza no fenômeno da comunicação é o “partilhamento’ da disposição afetiva comum e da compreensão do ser-com,”⁷⁵ por meio do pronunciamento que comunica o dito no discorrer. Dá-se aí a notícia, a notificação do *Dasein* afetivamente disposto, ou seja, em todo pronunciamento pronuncia-se também o modo da disposição afetiva que afeta toda a abertura do *Dasein*. Isto é o que na linguagem aparece pela entonação da voz, no modo de falar etc.

São estes os momentos constitutivos do discurso que devem ser elaborados em uma definição da linguagem, momentos estes nem sempre perceptíveis na análise empírica da linguagem, mas cuja totalidade é o que ontologicamente a possibilita.

Heidegger aponta ainda o escutar [*Hören*] e o calar [*Schweigen*] como possibilidades existenciais próprias do discurso manifestado, ou seja, como

⁷⁵ *Ibidem*, p. 185. / *SuZ*, 162p.

constitutivos do discurso, dos quais se pode mostrar suas funções constitutivas e suas conexões com o compreender e com a compreensibilidade.

Isso se mostra claramente quando se tem em conta que o *Dasein* só escuta porque compreende, quer dizer, que só porque ele já compreende é que ele pode escutar. Isso porque o escutar se funda no compreender, de modo que vem a constituir “inclusive a primária e autêntica abertura do *Dasein* a seu poder-ser mais próprio, como um escutar da voz do amigo que todo *Dasein* leva consigo”⁷⁶. Em última análise, isso significa que todo o discurso é no fundo um diálogo, mesmo quando o interlocutor nada diz, ou seja, sempre há “alguém” escutando no discurso, ainda que esse “alguém” seja o *Dasein* mesmo escutando a voz do amigo que leva consigo. Mas também o escutar abre o *Dasein*, enquanto ser-no-mundo com o outro, ao outro, enquanto ser-com [*Mitsein*], fazendo-se solidário a ele e sujeitando-se, assim, à coexistência.

Por sua vez, a possibilidade de escutar torna possível o ouvir [*Horchen*], que “tem o modo de ser do escutar compreensor”. Aqui, Heidegger aponta para o fato de que, quando ouvimos, nunca nos deparamos em primeiro lugar com o ruído, com o complexo sonoro, mas sim com o ente já compreendido em seu “para quê” dentro do mundo, ou seja, quando ouvimos algo, o que ouvimos nunca é um mero dado acústico, mas, por exemplo, um carro lá fora, e isso se dá, justamente, pela condição de lançado, de ser-no-mundo do *Dasein*, que o lança sempre em meio aos entes intramundanos.

A outra possibilidade essencial do discurso apontada por Heidegger é o calar. Quando num diálogo alguém se cala, pode, com isso, dizer muito, pois só quem tem algo a dizer é que pode calar e assim manifestar o que se mostra no silêncio. Isso faz com que se perceba também o silêncio como articulador da compreensibilidade do *Dasein*. Com isso, poder-se-ia dizer que ao mudo ou àquele que fala muito pouco, em geral, lhes é retirada a possibilidade de demonstrar seu calar e de, assim, manifestar aquilo que o silêncio mostra.

Desta análise do discurso enquanto constitutivo existencial fica então expresso que o discurso é um constitutivo do ser do Aí, ou seja, da abertura que o *Dasein* é. Como o *Dasein* é essencialmente na condição de lançado no mundo, ele

⁷⁶ *Ibidem*, 186p. / *SuZ*, 163p.

tem que ter linguagem. Por isso, não foi à toa, como diz Heidegger, que os gregos chamaram o homem de ζῶον λόγον ἔχον: com isso mostravam “que este ente é na forma do descobrimento do mundo e do *Dasein* mesmo”⁷⁷.

Com essa exposição rápida dos existenciais constitutivos da abertura do *Dasein* buscou-se, enfim, apenas pôr à vista a função desveladora do *Dasein*, isto é, buscou-se apontar a abertura como estrutura de desvelamento que põe a descoberto os entes intramundanos bem como o *Dasein* mesmo. Porém, resta-nos ainda o momento crucial de nossa investigação, que se consuma com a tentativa de visualizar a relação entre abertura, ἀλήθεια e λόγος. Espera-se também que no decorrer deste intento se faça clara de uma vez a estrutura da abertura como estrutura de desvelamento.

2.1.1.2. Indicações para o significado da palavra verdade

a) O significado de verdade em *Ser e Tempo*: Verdade enquanto desvelamento

Convém voltarmos agora à análise específica do tema proposto para este nosso trabalho, ou seja, a investigação da relação entre λόγος e verdade em *Ser e Tempo*. Pois bem, é importante lembrar que esta nossa excursão pelos momentos constitutivos da abertura do *Dasein*, bem como nossas digressões sobre a essência da verdade, surgiram desde a necessidade de investigar o movimento próprio do λόγος. Acerca disso foi dito anteriormente que o λόγος é essencialmente manifestação reveladora e que, por isso, “é por ele, e somente por ele, que o ente se deixa ver”. Dissemos também que, em razão dos entes só se mostrarem a partir do λόγος, ele é a própria determinação dos entes, que os revela desta ou daquela forma e que, portanto, diz o que eles são. Assim, pelo λόγος ter se mostrado como o que manifesta o ente enquanto tal, fomos lançados na necessidade de perguntarmos pela essência da verdade, já que este movimento de pôr o ente em manifesto é o movimento próprio daquilo que, segundo Heidegger, os gregos

⁷⁷ *Ibidem*, p. 188. / *SuZ*, 165p.

chamavam de ἀλήθεια.

Por ter sido esta a razão de termos nos aventurado na trilha da pergunta pela verdade, cabe-nos agora perguntar diretamente pelo significado de ἀλήθεια (verdade / des-velamento) em *Ser e Tempo* e, sobre esta base, buscaremos entender o essencial que reside na palavra fundamental que os gregos nomearam de λόγος. Porém, à guisa de um melhor esclarecimento, convém que apresentemos antes o contexto em que o problema da verdade surge em *Ser e Tempo*.

Heidegger tratou mais especificamente do problema da verdade, bem como do conceito de λόγος, no §44 de *Ser e Tempo*. A justificativa expressa que ele fornece para levantar tal problema é o fato de que há muito tempo se tem associado verdade e ser. Isso o faz compreender como sendo indispensável no trajeto de *Ser e Tempo*, que segue justamente o fio da pergunta pelo ser em geral, uma análise da verdade. Dado isso, a investigação que se segue em *Ser e Tempo* tomará o rumo da tentativa de pôr à vista o fenômeno originário da verdade.

Mas dizer simplesmente que a filosofia desde seus primórdios tem associado ser e verdade não explica a necessidade de Heidegger em tratar explicitamente do tema da verdade em *Ser e Tempo*. Em outras palavras, é necessário que tentemos entender mais claramente o contexto do §44, ou melhor, como o problema da verdade se encaixa e se insere especificamente no trajeto proposto em *Ser e Tempo*. Isto é, cabe-nos pensar não apenas o contexto do problema da verdade na história da filosofia, o qual se faz claro, mas sim pensar também por que o problema da verdade é um trecho do caminho que Heidegger tem que trilhar para que consiga alcançar as conquistas que pretende em *Ser e Tempo*.

Pois bem, é de se observar que, dentro da estrutura de organização deste tratado, o §44 ocupa uma posição privilegiada, situando-se bem no meio do caminho da obra, encerrando a Primeira Seção, que buscou predominantemente dar início à analítica existencial do *Dasein*, e anunciando a Segunda Seção, que buscará avançar na análise deste mesmo ente, mas por meio da temporalidade.

Além disso, há de se observar também que o §44 está inserido no capítulo sexto, que tem como objetivo apontar o cuidado [*Sorge*] como o ser do *Dasein*. Assim, esquematicamente, o §44 - enquanto análise da relação entre *Dasein*, abertura e verdade, bem como de seus desdobramentos - tem que estar

funcionando a serviço de explicar *o cuidado como ser do Dasein*⁷⁸.

Pode-se ademais aludir, nesta tentativa de esclarecimento da razão de ser do §44 em *Ser e Tempo*, ao fato de que o projeto de ontologia proposto por Heidegger pretende ser, também, um projeto que confronta a sua questão norteadora (o sentido do ser em geral) com a história da filosofia, especialmente a kantiana e a aristotélica. Nesse sentido, então, talvez surja a necessidade de se pôr explicitamente a questão acerca da verdade, pois, com isto, o §44 surgiria como uma espécie de diálogo que Heidegger necessitava travar com a discussão neokantiana, em voga na época, e que buscava responder à questão se haveria uma verdade que não fosse verdade de uma proposição, mas que fosse possibilitadora para uma proposição ser verdadeira ou falsa.

Mas, ainda pensando como clarificar o lugar do problema da verdade no contexto da analítica, poderíamos tentar entender quais seriam as conseqüências primeiras de se colocar tal problema em tal contexto. Ao fazer isso adiantaremos algumas afirmações que só depois, no decorrer do texto, serão explicadas.

Ora, a mais imediata dessas conseqüências é que a verdade, nesse parágrafo, irá perder seu caráter de idealidade intemporal legado pela tradição, sendo arremessada às condições de possibilidade existenciais, de modo, então, a só haver verdade enquanto há *Dasein*, ou seja, ficará afirmado que toda a verdade é relativa ao ser do *Dasein*, em razão do essencial modo de ser deste ente. Tal conseqüência, sem dúvida, revela um dos maiores golpes que a história da filosofia já levou e o fato é que Heidegger não poderia ter dado um golpe assim tão radical se estas afirmações não tivessem sido precedidas da definição do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, entendendo esse mundo como um modo de ser, enquanto um “como” [a/s] que põe o horizonte de significatividade de tudo o que é. Ou seja, de um modo surpreendente, a questão não é mais a da tentativa de se provar a existência do mundo, do que é verdadeiro ou falso, mas sim, de apontar que a verdade é imanente ao *Dasein*, e que se há *Dasein*, há verdade.

Nesse sentido, os objetivos de Heidegger nesse parágrafo são os de desenvolver uma crítica ao modo como a tradição pôs a questão da verdade e,

⁷⁸ Não nos ocuparemos aqui de uma análise explicativa acerca do ser do *Dasein* como “cuidado”, pois o problema que nos ocupa neste instante é apenas situar o tema da verdade, isto é, o §44, na organização estrutural de *Ser e Tempo*.

nessa linha, redirecionar a pergunta de modo a apontar o que seria um fenômeno originário da verdade, analisado desde o existencial da Abertura. Com isso, opera-se uma mudança no terreno onde era posta a questão acerca da verdade, que deixa de ser a consciência e agora passa a ser o modo de ser do *Dasein*, afastando, assim, a exclusividade e primariedade da idéia de verdade da proposição enquanto concordância do pensamento com o ente. Deste modo, a Abertura do *Dasein* assumirá o papel de ser para a verdade um fundamento mais radical, tomando o lugar dos conceitos de consciência e intencionalidade e rompendo, assim, laços com toda filosofia subjetivista moderna e, aliás, impedindo também a própria colocação do problema cético.

Pois bem, é nesta empresa que Heidegger, ao escrever o §44, começa com uma crítica ao conceito tradicional de verdade, apontando suas insuficiências e seu caráter não-originário em relação ao conceito de verdade grego. A partir daí ele irá buscar compreender o fenômeno originário da verdade, bem como expor como aquele conceito tradicional é, na verdade, somente derivado deste conceito originário. É nesse movimento argumentativo que Heidegger irá, então, denunciar a confusão da história da filosofia, que sempre (isto é, depois dos gregos) interpretou a verdade como uma propriedade da proposição, de modo que a verdade consistiria em uma verdade da proposição enunciada. Heidegger, como já dito, desfaz este embaraço ao identificar a questão da verdade com a dinâmica do velamento e desvelamento, que diz o modo de ser do *Dasein* enquanto abertura.

Passar-se-á agora à análise *in loco* do problema da verdade em *Ser e Tempo*, em busca não só de mostrar mais precisamente o conceito de verdade aí desenvolvido, bem como sua relação com o *λόγος*, mas também de esclarecer as afirmações acima, para que elas não flutuem em um falatório vazio. O intuito destas considerações prévias a respeito do lugar do problema da verdade em *Ser e Tempo* foi mostrar a importância e a originalidade do projeto heideggeriano ao colocar a questão da verdade em outro nível, que é fundante, atrelando a questão da verdade às condições existenciais de possibilidade do ser-no-mundo. Tal feito traz em si, como consequência inelutável, o fato de que a verdade passa a ganhar também historicidade, acompanhando a compreensão de ser do *Dasein*, e não mais possuindo um fundamento eterno e ideal, o que significa dizer que, de um modo

radical, o projeto heideggeriano lança a questão da verdade no horizonte do tempo. Mas, com isso, mostrou-se apenas a pertinência e a origem do §44 em relação ao transcurso da história da filosofia, não deixando, no entanto, evidente a necessidade de se recorrer ao conceito de verdade no decurso específico do projeto de *Ser e Tempo*. Isso porque surge naturalmente a seguinte questão: se Heidegger já havia conquistado anteriormente os conceitos de *abertura* e *mundo*, qual seria, então, a necessidade, no desenho traçado em *Ser e Tempo*, de se expor a questão acerca da verdade? Talvez isso tenha se dado com vistas a uma posterior destruição da história da ontologia. Mas também se pode dizer que esse parágrafo encontra seu contexto, sem dúvida, no próprio trajeto do pensamento de Heidegger, que antes e depois de *Ser e Tempo*, ocupou-se exaustivamente da questão da proposição e da verdade, seja desde a filosofia grega, com Heráclito, Parmênides, Platão e Aristóteles, ou da filosofia moderna, com Leibniz, Kant, Hegel etc.

Muito bem, cabe-nos agora perguntar diretamente o que significa “verdade” em *Ser e Tempo*. Ora, esta, decerto, não é uma pergunta que encontra sua resposta na prontidão de uma formulação prescritiva, mas exige que nós nos demoremos em várias voltas ao redor da obra para que, então, nos deparemos com o essencial que aí se pensa acerca da verdade. Porém, isso também pode nos levar à falsa impressão de que estamos aos poucos entrando no domínio deste conceito e construindo, com bastante paciência, um firme alicerce sobre o qual nós fundamos e estruturamos nossa compreensão do conceito de verdade. Isso, de fato, não ocorre e nem pode ocorrer no que diz respeito aos conceitos fundamentais. Eles não se deixam apreender aos poucos, como se juntássemos tijolos, mas surgem “de repente,” “como um relâmpago brota uma luz que nasce na alma e se alimenta a si própria”⁷⁹. Não podemos, portanto, esperar que pelo muito falar alcancemos o sentido de verdade que está em jogo em *Ser e Tempo*, mas podemos certamente nos pôr no empenho de andarmos na cercania de tal essência a fim de sermos inflamados por ela.

Pois bem, dentre os diversos modos como a essência da verdade é tratada em *Ser e Tempo*, a sua formulação mais abrangente é aquela em que a verdade é entendida como des-encobrimento [*Unverborgenheit*]. Heidegger apreende este

⁷⁹ Platão, Carta VII. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2008, p. 89(341c-d)

sentido de verdade desde uma “tradução literal” da palavra grega ἀλήθεια, formada pela palavra λήθη (λήθη ης ή, o que é esquecido) e de um α- privativo que a precede. Neste sentido, ἀλήθεια seria “literalmente” o não-esquecimento, o não passar despercebido⁸⁰. Porém, a palavra λήθη tem a sua origem primeira no verbo λανθάνω, que significa ocultar, fazer passar inadvertido, e por isso é que ἀλήθεια poder ser traduzida por des-encobrimento, des-ocultamento. Mas o que *Ser e Tempo* quer dizer quando chama verdade, ἀλήθεια, de des-encobrimento? Isso é o que queremos investigar. A primeira vez que Heidegger menciona expressamente em *Ser e Tempo* o tema da verdade, já em relação com a correspondente grega ἀλήθεια, é no §7. Neste parágrafo, quando da ocasião da discussão do conceito de λόγος, Heidegger irá dizer que o λόγος, por ser um fazer ver, pode ser verdadeiro ou falso. A razão desta possibilidade do λόγος funda-se no fato de que pertence a ele uma estrutura de σύνθεσις que lhe permite descobrir, isto é, revelar algo enquanto algo. Com este apontamento do poder ser verdadeiro do λόγος, Heidegger já deixa transparecer de uma vez dois conceitos de verdade que estarão em jogo simultaneamente em *Ser e Tempo*. Diz ele: “o 'ser verdadeiro' do λόγος, quer dizer, o ἀληθεύειν, significa: no λέγειν como ἀποφαίνεσθαι, sacar de seu ocultamento o ente *de que* se fala, e fazê-lo ver como desoculto (ἀληθές), quer dizer, *descobri-lo*”⁸¹. A primeira indicação sobre o sentido de verdade que ocorre aqui corresponde ao fazer ver o ente no λόγος, o que obviamente não significa que a verdade, o des-encobrimento aqui em jogo, seja uma propriedade deste λόγος, mas, ao contrário, o fazer ver do λόγος é que se mostra como um modo possível de ἀληθεύειν. A favor disso é que Heidegger nos diz que mais originária do que o fazer ver do λόγος é a verdade entendida como αἴσθησις, isto é, como pura percepção sensível anterior a toda estrutura sintética. Pois bem, como já dito, isto já nos fornece, ainda que formalmente, uma primeira apresentação do sentido de verdade em *Ser e Tempo*, isto é, o de verdade enquanto o fazer ver do λόγος que mostra o

⁸⁰ Sobre possíveis diferenças entre a ἀλήθεια dos gregos e a ἀλήθεια do pensamento heideggeriano, vide Stein, Ernildo, *Compreensão e Finitude*, Ijuí: Editora Unijuí, 2001, p. 51 e ss.

⁸¹ *Ser y Tiempo*, p. 56 / *SuZ*, p. 33

ente enquanto tal ou qual ente. Deixaremos provisoriamente de lado esta indicação para retomá-la na seqüência, como modo de ser do ente que tem o λόγος como estrutura existencial. Porém, cabe-nos mencionar ainda a segunda indicação de verdade que a frase acima citada nos revela. Esta segunda indicação funda-se na primeira e aponta o verdadeiro (ἀληθές) como sendo o ente em seu estar descoberto, ou seja, o desoculto no desocultamento do λόγος. O que deve se fazer notar nesta indicação é que o sentido de verdade é tomado como a comparecência mesma do ente no dizer mostrativo do λόγος e encontra o sentido do *ser-verdadeiro* no *ser-descoberto* do ente. A diferença que se deixa perceber nestes dois sentidos de verdade é que a primeira é entendida como a mostraçã do ente, isto é, como descobrimento revelador, ao passo que, por sua vez, o segundo sentido aponta para o aparecimento do ente na mostraçã do λόγος. Este não aponta especificamente para o fazer-ver do λόγος, mas para o surgimento que brota neste fazer-ver. Mas, apesar destas duas indicações já nos serem dadas de antemão, nós ainda não as compreendemos nos seus sentidos mais próprios e isso é assim porque nem sequer entendemos o que quer dizer aqui λόγος, a não ser que, enquanto ἀποφαίνεσθαι, lhe pertence uma estrutura de síntese.

Falta-nos, portanto, examinar estas indicações de verdade já em sua relaçaõ com o λόγος, pois pode ser que nesta busca venham à tona não só os sentidos que estas palavras fundamentais têm em *Ser e Tempo*, mas também o essencial que as perpassa e junta. Porém, antes que passemos a uma investigaçaõ mais detida desta relaçaõ, convém que busquemos rapidamente apontar mais claramente a primeira indicaçaõ de verdade desde a estrutura conceitual proposta em *Ser e Tempo*, para que possamos mais tarde relacionar esta indicaçaõ com o conceito de λόγος.

Esta primeira indicaçaõ nos é dada de fato ao longo de todo capítulo quinto da primeira seçaõ de *Ser e Tempo*, quando Heidegger trata de expor a constituiçaõ existencial da Abertura [*Erschlossenheit*], a qual nos propusemos a examinar nos subcapítulos anteriores. Heidegger também já nos antecipa esta indicaçaõ no segundo e terceiro capítulos desta mesma seçaõ de *Ser e Tempo* ao nos apresentar o conceito de mundo [*Welt*]. Estes dois conceitos, abertura e mundo, embora tenham cada um suas particularidades, funcionam para explicar um mesmo fenômeno, a

saber, que o *Dasein* é articulador de sentido, que ele é o horizonte de significatividade de tudo que há, ou seja, que é por ele que tudo aquilo que é se apresenta enquanto tal. Aliás, conforme vimos no acompanhamento da constituição existencial do *Dasein*, este próprio apresentar-se, isto é, este estar a descoberto do ente intramundano, se funda no caráter de ser aberto do *Dasein* e só pode se dar pela Abertura. Isso quer dizer, portanto, em último sentido, que o modo de ser desse ente que eu sou deixa-se ser traduzido como “ser-descobridor”, porque é somente através deste ente que todos os outros entes podem vir à tona e revelarem-se como tais ou quais entes. *Ser-descobridor*, por sua vez, significará aqui o sentido primeiro e originário de ser-verdadeiro. É nisto que consiste a primeira indicação de verdade contida em *Ser e Tempo*, isto é, de que o *Dasein*, na medida em que é a abertura reveladora de tudo que há, é ele mesmo a verdade. Com isso fica um pouco mais clara a distinção entre os conceitos de verdade implicados em *Ser e Tempo*, pois revela-se que o segundo sentido, que faz menção ao “vir à tona do ente”, só se verifica a partir do primeiro sentido, enquanto abertura que o faz vir à tona, enquanto possibilidade para o aparecimento ou, o que é dizer o mesmo, que o ser-descoberto do ente só encontra sua possibilidade no ser-descobridor do *Dasein*.

Mas, conforme já dito, estas indicações não revelam ainda o essencial que a palavra verdade guarda em *Ser e Tempo* e nem mesmo o essencial da relação que ela mantém com o λόγος. Em razão disto, ainda não se fez transparente para nós o movimento próprio do λόγος no sentido originário de ἀλήθεια. Se quisermos seguir ainda o fio condutor de nossa investigação, que aponta na verdade o movimento do λόγος, convém que, dadas estas indicações, passemos já a uma análise mais detida do lugar onde a relação entre estes dois conceitos fundamentais é levada a cabo em *Ser e Tempo*. Heidegger desenvolve isso no §44 e é para lá que deve seguir o rumo de nossa investigação.

Capítulo II

3. Explicação acerca da relação entre λόγος e ἀλήθεια: O lugar da verdade e do λόγος em *Ser e Tempo*

Passando, enfim, para a análise da relação entre λόγος e verdade desenvolvida no §44, há de se dizer que Heidegger abre este parágrafo perguntando pelo fenômeno originário da verdade⁸². Ele irá apontar esta originariedade, apoiando-se na filosofia grega, na afirmação de que ser-verdadeiro significa ser-descobridor. A partir disso, e para demonstrar que o caráter originário da verdade remete, antes de qualquer coisa, a um desvelamento, mas também, em especial, para apontar que a verdade não é uma propriedade do enunciado, Heidegger, desde seus estudos sobre Aristóteles, lança-nos a seguinte frase: “o ser-verdadeiro do λόγος enquanto ἀπόφανσις é o ἀληθεύειν no modo do ἀποφαίνεσθαι: um fazer ver o ente em sua desocultação (em seu estar a descoberto), sacando-o fora da ocultação”⁸³. Ainda com base na interpretação da filosofia grega, mais precisamente, na de Heráclito, Heidegger afirmará ainda que “ao λόγος lhe é inerente a não-ocultação, a ἀλήθεια”⁸⁴.

Pois bem, entender esse conjunto de afirmações é de certa forma entender toda a síntese da problemática sobre a verdade que Heidegger nos apresenta. Porém, antes de voltar-nos a uma interpretação mais demorada destas afirmações, convém lançar mão rapidamente de uma apresentação explicativa deste parágrafo, para que possamos nos remeter ao horizonte dos problemas que queremos tratar.

Pois bem, adiantamos anteriormente que a estrutura existencial da Abertura revela o *Dasein* como ser-desvelador. Isso é assim porque os entes só são descobertos na articulação de sentido própria da estrutura existencial do ser-no-mundo, ou melhor, da abertura que põe a descoberto este mundo como horizonte de significatividade que permite o aparecimento dos entes intramundanos. Assim, que

⁸² Sobre o §44 e a interpretação aqui desenvolvida, cf. Nunes, B., *Passagem para o poético*, p. 201 e ss.

⁸³ *Ibidem*, p. 239 / *SuZ*, p. 219

⁸⁴ *Ibidem*, p. 240 / *SuZ*, p. 219

Heidegger aponte o sentido originário da verdade como des-velamento e que, portanto, ser-verdadeiro signifique ser-desvelador, implica que ele traga como consequência disso que ser-verdadeiro é um essencial modo de ser do *Dasein*, isto é, de que o *Dasein* é essencialmente ser-verdadeiro.

Como já apontamos também, desde esta relação do *Dasein* com o ente intramundano, Heidegger deixa transparecer dois significados do termo “verdadeiro”: um primeiro e mais originário, que se refere ao que faz possível o descobrir, ou seja, que se refere ao *Dasein* mesmo; e um segundo, que diz respeito àquilo que chega a ser descoberto, isto é, os entes intramundanos.

Que a abertura, com seus constitutivos existenciais, ponha a descoberto o ente intramundano, significa que “o estar a descoberto tem lugar *com* ela e *por* ela, por conseguinte, somente com a abertura do *Dasein* se alcançou o fenômeno *mais originário* da verdade”⁸⁵. Dado o caráter de aberto do *Dasein*, este, por abrir e descobrir, é de modo fundamental “verdadeiro”⁸⁶. Com isso também se diz, conseqüentemente, que o estar a descoberto dos entes intramundanos é co-originário com a abertura e, logo, com o *Dasein* mesmo.⁸⁷ Porém, há de se dizer também que da mesma forma que o *Dasein* é “na verdade”, posto que ele descobre o ente intramundano, ele é também, dada sua constituição de ser, é “na não-verdade”. Isso é assim porque, na medida em que o *Dasein* pode descobrir, abrir, pode ele também encobrir e dissimular⁸⁸. Assim, o “*Dasein* está co-originariamente na verdade e na não-verdade”⁸⁹.

Com essa sumária exposição sobre a Abertura do *Dasein* quer-se apenas chamar a atenção para a relação que Heidegger desenvolve entre esta estrutura existencial e o termo verdade. Isso é necessário porque é nesta relação que se deixa transparecer aquela nossa primeira indicação de verdade, uma vez que ela aponta que o estar a descoberto dá-se na abertura do *Dasein*, ou seja, que *verdade*

⁸⁵ *Ibidem*, 241p. / *SuZ*, p. 220 e 221.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 241. / *SuZ*, 221p.

⁸⁷ Cf. *Ibidem*, 241p. / *SuZ*, 221p.

⁸⁸ Esse encobrimento é provocado pela compreensão de ser do *Dasein*, que se compreende a partir do “mundo” e dos outros, e que constitui o encobrimento típico da “decadência” [*Verfallen*], na qual o *Dasein* está lançado no modo do falatório, da ambigüidade e da curiosidade. Com o termo decadência, Heidegger expõe justamente esse movimento do *Dasein* em compreender-se e interpretar-se a partir dos entes no mundo, esquecendo-se por consequência do seu ser mais próprio, passando a ser “como todo mundo é”, isto é, tornando-se impessoal.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 243. / *SuZ*, 223p.

é a *abertura*, um ser descobridor para o ente descoberto. Mas o §44 vai além da mera indicação da verdade enquanto desvelamento. Ele também trata diretamente da relação destes conceitos (ἀλήθεια e abertura) com outro termo grego fundamental, a saber, o λόγος, e é esta relação que nos interessa mais precisamente. Porém, em razão da clareza interpretativa, precisamos previamente retomar e recolocar a questão pelo significado de λόγος e, mais precisamente, pelo significado de λόγος no §44 de *Ser e Tempo*.

Em grego, a palavra λόγος tem a mesma raiz do verbo λέγειν, que se forma a partir da raiz “leg-” (λέγω). Λέγειν, de modo mais ordinário, significa dizer, contar, falar, de forma que, por sua vez, λόγος vem a significar um dizer enunciativo, um enunciar⁹⁰. Entretanto o verbo λέγειν carrega cotidianamente também o mesmo significado que o verbo latino *legere*, que se refere a um pôr, um colocar, um pôr adiante (pro-pôr), um estender-se, mas que também alude a um recolher, ajuntar, escolher. Nesse sentido, *legere*, ao pôr, recolher, ajuntar e escolher, diz justamente um pôr em conjunto, significado este que vai formar, por exemplo, a palavra “legião”, que se refere a um agrupamento, a um grupo eleito e reunido. É nesse sentido, também, que o verbo latino *lego* (ler) diz respeito a um modo de recolher, apanhar; enrolar, tirar; escolher, captar com os olhos, ajuntar, pôr em conjunto. Porém, pelo fato de o λόγος carregar em seu significado este “juntar”, “pôr junto”, “reunir”, ele não demorou muito para assumir em latim o significado de “conceber”, que advém da palavra latina *concipio*, que a princípio significa exatamente um tomar juntamente, reunir, conceber, mas que também diz um gerar, perceber pelos sentidos, entender. A partir disso, também não se tardou a se passar da significação do λόγος de “conceber” (*concipio*) para a de “conceito” (*con-ceptus*). Mas a tradição latina privilegiou mormente a tradução de λόγος pela palavra *ratio*, que, ao contrário do que se pensa, não é uma tradução ruim. Esta tradução só é ruim na medida em que se entende, sem mais, *ratio* por razão. Heidegger nos lembra que “ter qualquer coisa como qualquer coisa e entregá-la como tal, diz-se, em latim, *reor*, *ratio*: daí *ratio* se ter tornado a tradução de λόγος”⁹¹.

⁹⁰ Heidegger, M. *Ensaio e Conferências*. “Logos (Heráclito, fragmento 50)”, p. 184 e ss.

⁹¹ Heidegger, M. *Que é uma Coisa?* Lisboa: Edições 70, p. 71.

Mas, voltando ao significado originário do termo λόγος enquanto “juntar”, “reunir”, há de se falar que é justamente sobre a base desta significação do λόγος que Aristóteles apontará a sua estrutura fundamental, porém, limitando-se apenas ao λόγος no modo do enunciado. A composição, a σύνθεσις, passa assim a ser o que determina o λόγος enquanto enunciado⁹². Heidegger, ao se propor a pensar a relação entre λόγος e verdade, se move no mesmo âmbito da discussão aristotélica. Deste modo, o termo λόγος será entendido aqui por Heidegger também no sentido de “enunciado”. Para que se entenda melhor isso é que Heidegger buscará, em toda extensão do §44, esclarecer tal significado de λόγος, de modo que tal significação ficará mais clara para nós à medida que examinarmos tudo o que é dito a respeito do λόγος nesse parágrafo.

Heidegger, para começar, nos dá uma boa indicação do que não devemos entender aqui por λόγος. Ele diz: “A reflexão ontológica imediata sobre a ‘verdade’ que primeiro comparece ônticamente compreende o λόγος (enunciado) como um λόγος τινός (enunciado sobre..., estar a descoberto de...), mas interpreta o fenômeno como algo simplesmente dado em seu possível ser simplesmente dado”⁹³. Nesta passagem Heidegger faz referência ao caráter derivado do conceito tradicional de verdade enquanto adequação, ou, mais precisamente, como adequação simplesmente dada de um enunciado expressado, enquanto simplesmente dado, com um ente simplesmente dado do qual se fala. Porém, o que se quer dizer com isso é que não se deve, na busca de uma compreensão originária, compreender λόγος como simplesmente dado, pois isso desencadearia, justamente, a compreensão da verdade em um caráter derivado, ou seja, não originário, no sentido de uma relação simplesmente dada entre entes simplesmente dados. Em

⁹² Aristóteles diz em seu *De Interpretatione* 4, 17a 1-3: “ἔστι δε λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, [...] ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ’ ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει” [“Ainda que todo falar remeta a algo (signifique algo em geral) mostrando, pelo contrário nem todo falar faz ver, mas sim somente aquele no que sucede o ser verdadeiro ou ser falso (como modo do falar)”]. Soma-se a isso, então, o que foi dito por ele em *De anima* 6, 430a 27: “ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσις τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἐν ὄντων” [“Onde pode haver tanto ocultamento quanto descobrimento, há já algo assim como uma composição do pensado, do representado nas representações, como se fora de certo modo um”]. Cf. traduções e citações em *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 108 e 114.

⁹³ *Ser y Tiempo*, p. 245. / *SuZ*, 225p.

outras palavras, para compreender o λόγος é necessário tomá-lo como um existencial do *Dasein* e não, por assim dizer, impor-lhe uma redução de ser, pela qual é compreendido como um ente simplesmente dado⁹⁴.

Desde esta compreensão do λόγος é que se estabelece a verdade em seu caráter derivado, enquanto concordância entre entes simplesmente dados. Isto é, tal noção de concordância firma-se, justamente, quando se dá essa desfiguração do ser do enunciado, que passa a tomar o caráter de um ente simplesmente dado que guarda uma relação com o ente intramundano. Esta relação, por sua vez, dado o modo de ser dos entes que a compõem, exige também o caráter de simplesmente dado.

Assim, para uma compreensão do λόγος coerente com uma interpretação originária da verdade, deve-se afastar o entendimento de λόγος enquanto simplesmente dado. Mas, então, se esta compreensão do λόγος nos leva a uma compreensão não-originária da verdade, como devemos entender o λόγος de modo a respeitar o caráter originário da verdade? Em outras palavras, como o §44 nos ajuda a entender a relação entre enunciado e verdade?

Há muito se defendeu, na relação enunciado-verdade, que o enunciado corresponde ao “lugar” primário da verdade. Este tese é tributária, em todo seu fundamento, da compreensão que interpreta a verdade em seu sentido derivado. Porém, quando nos movemos na compreensão originária da verdade, enquanto abertura, desvelamento, o que vem à tona é a inversão da posição da verdade frente ao enunciado, ou seja, revela-se agora a verdade como “lugar” do enunciado, pois o enunciado, *como modo de ser no mundo*, tem seu fundamento na abertura, ou melhor, na verdade, no descobrir.

Precisamente aqui chegamos a um ponto-chave da relação λόγος-ἀλήθεια, que nos propusemos a enfrentar. Justamente aqui nos deparamos com o encontro dos termos essenciais que marcam o objetivo prévio de nossa investigação. Quanto a esta relação, mostrou-se até agora apenas superficialmente que ἀλήθεια é

⁹⁴ O que se quer dizer com isso é que se deve tomar o λόγος como um conceito que diz respeito somente ao *Dasein* ou, mais precisamente, como um existencial que co-forma a estrutura ontológica da existência, isto é, a abertura mesma que o *Dasein* é. Portanto, o λόγος, como todo existencial, diz a possibilidade fundamental do caráter de ser do *Dasein*.

abertura. Isso porque, se se leva a cabo a compreensão originária de ἀλήθεια como descobrimento, desvelamento, revela-se que tal desvelamento só se faz possível com a abertura do *Dasein*. O estar a descoberto do desvelamento só é em função da abertura do *Dasein*, porque é este que, sendo, abre e descobre. É a abertura que possibilita que os entes possam ser descobertos e isso fundamentalmente é dizer que só há verdade enquanto há *Dasein*. Apenas em função da estrutura existencial de ser-no-mundo é que pode ser descoberto algo como o mundo e, co-originariamente, os entes intramundanos. Somente porque há abertura pode haver um estar à volta descobridor para o ente descoberto. Deste modo, só há verdade porque há abertura e só há abertura porque há verdade, e isso se deve ao fato de que elas são um e o mesmo. Portanto, verdade, originariamente falando, é verdade existencial.

Mas, voltando à pergunta pela relação entre enunciado e verdade, Heidegger afirma que nesta relação a verdade assume-se como “lugar” do enunciado. Heidegger, ao chamar λόγος de enunciado, dá ênfase ao seu sentido apofântico, dado que o enunciado, em suas significações, carrega o caráter de mostraçã [Aufzeigung], ou seja, ele faz ver o ente desde ele mesmo, isto é, torna patente aquilo do que se fala, valendo como um “fazer-ver mostrativo de algo”, de algo *enquanto* algo. Assim, em sendo mostraçã, o λόγος é um modo de desvelamento, ou seja, tem seu lugar na verdade.

Com isso Heidegger inverte o esquema há muito propagado de que o enunciado constituiria o “lugar” da verdade. O enunciado, enquanto λόγος e enquanto modo de ser-no-mundo que se apropria do estar a descoberto, tem seu fundamento no descobrir que a abertura é. Só porque a abertura abre e descobre de maneira originária é que pode o enunciado ter uma função descobridora. Somente assim pode o enunciado ser um modo de ser do *Dasein*, que pode descobrir bem como encobrir.

Isso necessariamente traz à tona uma consequência fundamental na interpretação da relação λόγος-ἀλήθεια. Heidegger, ao designar λόγος como enunciado e ao firmar seu fundamento na verdade, acaba por trazer, em *Ser e Tempo*, uma cisã entre λόγος e ἀλήθεια. Isso porque, justamente por se entender

λόγος como enunciado e por encontrar o fundamento deste na ἀλήθεια, já se está conseqüentemente dizendo que λόγος e ἀλήθεια são fenômenos distintos. É claro que essa cisão não é e nem poderia ser absoluta, já que um se funda no outro ou, o que é o mesmo, “ἀποφαίνεσθαι περὶ της ἀλήθείας, o fazer-ver mostrativo aponta a verdade e se move dentro de seu âmbito”⁹⁵. Deste modo, a ἀλήθεια é necessária ao λόγος, pois este, enquanto ἀπόφανσις, é ἀληθεύειν, ou seja, um fazer ver o ente que o tira de seu ocultamento. Contudo, a separação destes termos é explícita em *Ser e Tempo*, dado seu tratamento diferenciado em todo percurso da obra.

Isso poderia, certamente, causar uma justa estranheza na leitura de *Ser e Tempo*, posto que a todo o momento o λόγος é dito como o que faz ver o ente de que fala, como o que mostra, faz patente o ente enquanto ente. Esta estranheza residiria, então, no fato de que se o λόγος diz um descobrimento, assim como a ἀλήθεια, como poderiam estes ser entendidos como fenômenos distintos? Um outro modo de se expor esta mesma estranheza é apontar o fato de que *Ser e Tempo* parece dizer que esta distinção entre λόγος e ἀλήθεια encontra seu fundamento justamente porque o λόγος, por ser enunciado, não é uma estrutura formal originária e, logo, o mostrar do λόγος é um descobrir num sentido secundário frente ao descobrimento originário da ἀλήθεια (abertura), posto que o mostrar do enunciado só é possível sobre o já aberto pelo compreender [*Verstehen*], o que, por sua vez, traz a conseqüência interpretativa de que *Ser e Tempo* assume um “esquema” de níveis, ou melhor, âmbitos de desvelamento (ἀλήθεια / λόγος).

Mas o que significa exatamente essa separação apontada por Heidegger? Para bem entender tal relação e distinção é preciso ter em mente que elas certamente são pensadas desde a ontologia aristotélica e, simultaneamente, desde um confronto com a tradição, especialmente a kantiana, que pensa o enunciado como “lugar” da verdade. O que interessa a Heidegger aqui é reacender a discussão em busca de um tipo de verdade mais originária, fundante, enquanto possibilitadora do enunciado, em oposição à “verdade” tida como “verdade” de um enunciado, revelando que o caráter apofântico do λόγος, do enunciado, funda-se na estrutura

⁹⁵ *Ser y Tiempo*, p. 234. / *SuZ*, 213p.

dos existenciais constitutivos da abertura do *Dasein*.

Mas a questão pelo significado de λόγος em *Ser e Tempo* não acaba por aí. Cabe verificarmos, ainda, para que não restem dúvidas, um pequeno problema interpretativo que surge no §7, quando se fala em um λόγος que carrega o caráter de ἐρμηνεύειν. O que se quer verificar aqui é se este λόγος é ou não diferente do λόγος enquanto enunciado, isto é, enquanto ἀποφαίνεσθαι. Nesse parágrafo está dito:

Da investigação mesma se depreenderá que o sentido da descrição fenomenológica enquanto método é o da interpretação [Auslegung]. O λόγος da fenomenologia do *Dasein* tem o caráter do ἐρμηνεύειν, pelo qual lhe são anunciadas à compreensão do ser que é própria do *Dasein* mesmo o autêntico sentido do ser e as estruturas fundamentais de seu próprio ser. A fenomenologia do *Dasein* é hermenêutica na significação originária da palavra, significação que designa o ofício da interpretação.⁹⁶

Pois bem, resta, assim, investigar se este λόγος, que é anunciado no §7 como ἐρμηνεύειν, é o mesmo λόγος que é exposto no §44 como ἀποφαίνεσθαι.

Ora, se o λόγος que tem o caráter de ἐρμηνεύειν é o λόγος da fenomenologia do *Dasein*, então é de se esperar que a solução desta questão encontre sua guarita na explicação que Heidegger dá do termo “fenomenologia”. Voltemos, assim, algumas páginas em *Ser e Tempo*, mais precisamente, às primeiras linhas da alínea “c” do §7, que se propõe a explicar “O conceito preliminar da fenomenologia”. Nesse extrato do texto o filósofo nos diz que o termo “fenomenologia” poderia ser dito em grego como: “λέγειν τὰ φαινόμενα”. Mas, como Heidegger já havia exposto, esse λέγειν que o λόγος é tem como função fazer que algo seja visto, isto é, fazer patente aquilo de que se fala no dizer, recebendo, por isso, a designação de ἀποφαίνεσθαι. Desse modo, diz Heidegger, a fenomenologia poderia ser dita como: “ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα”. Nesse sentido, fica claro que se o λόγος que tem o caráter de ἐρμηνεύειν é o λόγος da

⁹⁶ *Ser y Tiempo*, p. 60 / *SuZ*, p. 37

fenomenologia do *Dasein*, e se a fenomenologia já carrega em sua própria definição uma função apofântica, então o λόγος com o caráter de ἐρμηνεύειν traz consigo a função de ἀποφαίνεσθαι. Se o λόγος que tem o caráter de ἐρμηνεύειν é o λόγος da *fenomenologia* (ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα) do *Dasein*, é porque ele se pretende um dizer que faz ver aquilo de que se fala no dizer. Aquilo de que se fala no dizer da fenomenologia do *Dasein*, e que assim se faz ver, é o ser do *Dasein* mesmo. Assim, o λόγος que tem o caráter de ἐρμηνεύειν, por ser o λόγος da fenomenologia do *Dasein*, é o λόγος *qua* ἀποφαίνεσθαι τὸ *Dasein*.

Nesse sentido, o λόγος com o caráter de ἐρμηνεύειν é então a tarefa de uma interpretação teórica que visa mostrar o ser do *Dasein* livre de seus ocultamentos, ou seja, esse λόγος é o próprio desencobrimento que a analítica existencial almeja. Porém, essa afirmação traz conseqüências muito sérias para as pretensões de Heidegger em *Ser e Tempo*. Como já foi dito, o λόγος interpretativo do ser do *Dasein* é λόγος *qua* ἀποφαίνεσθαι e este, por sua vez, carrega em seu bojo a possibilidade tanto de abrir, quanto, como veremos mais adiante, a de encobrir o fenômeno que lhe diz respeito. Isso traz como conseqüência para *Ser e Tempo* que a analítica existencial - por ser um λόγος interpretativo enquanto ἀποφαίνεσθαι, que pretende um acesso ao ser do *Dasein* - sofre de uma ameaça constante, a saber, de desvirtuar-se e encobrir justamente o ente que pretende mostrar.

A fenomenologia do *Dasein*, por expor-se através de conceitos e enunciados, abre espaço para sua própria possibilidade de encobrimento. Não ter olhos para isso significa entregar-se a uma filosofia desvairada e sem fundamento, cuja compreensão pode tomar um viés idiossincrático e, por isso mesmo, arbitrário. Porém, a possibilidade de se minimizar tal ameaça só se realiza na medida em que a fenomenologia se torne crítica a si mesma. Assim, o trabalho da investigação fenomenológica deve se pôr, também, na árdua tarefa de voltar-se criticamente para as suas próprias formulações, de modo que a exposição originária do fenômeno, a qual ela pretende, não seja uma apreensão imediata, impensada e ingênua deste mesmo fenômeno⁹⁷.

No que consiste precisamente essa crítica da fenomenologia a si mesma não

⁹⁷ *Ser y Tiempo*, p. 59. / *SuZ*, 36 e 37p.

poderemos investigar aqui. No entanto, independentemente da exposição explícita de como essa crítica é feita e desenvolvida em *Ser e Tempo*, pode-se afirmar previamente, sem sombra de dúvida, que sem ela se tornam fracassadas todas as possibilidades de se viabilizar o projeto de *Ser e Tempo*. Assim, Heidegger, ao afirmar que a filosofia é fenomenologia, está conjuntamente afirmando que a filosofia é e *tem que ser* uma fenomenologia crítica.

Sem mais excursos, cabe-nos agora voltar à análise do §44. Porém, há de se recordar brevemente o que conquistamos com esta rápida apresentação do horizonte dos problemas em que este parágrafo se move: 1) que verdade em sentido originário significa desvelamento e que ser verdadeiro é ser descobridor; 2) que verdade é abertura; 3) que λόγος é aqui entendido como enunciado, como um fazer ver mostrativo que mostra o ente em sua desocultação, isto é, que λόγος é ἀπόφανσις; 4) que o descobrimento do enunciado é secundário frente ao descobrimento originário da ἀλήθεια, da abertura; 5) que o λόγος enquanto mostraçã, ἀπόφανσις, tem o seu “lugar” na verdade.

Apesar de indicadas, nenhuma dessas afirmações foi de fato explicada. Isso se deu assim porque estas considerações prévias tiveram o intuito simples de lançar-nos no horizonte de discussão no qual pretendemos nos mover. Porém, coadunado a isto, tais considerações também tiveram o papel de nos fazer vislumbrar, desde já, o ponto final, isto é, o destino ao qual nossa investigação deverá chegar a fim de mostrar suficientemente a relação entre λόγος e ἀλήθεια. Para que nossa investigação vislumbre a relação entre λόγος e ἀλήθεια é necessário que se tenha aclarado suficientemente aqueles cinco pontos. Para isso, então, como método, nos faremos valer de uma análise bastante detida da frase que Heidegger nos propõe logo no início da alínea “b” do §44, acreditando que ela de alguma forma consegue sintetizar toda a problemática deste parágrafo.

A frase diz:

O ser-verdadeiro do λόγος enquanto ἀπόφανσις é

o ἀληθεύειν no modo do ἀποφαίνεσθαι: um fazer ver o ente em sua desocultação (em seu estar ao descoberto), sacando-o fora da ocultação.⁹⁸

Isso quer dizer que o ser-verdadeiro do enunciado (λόγος enquanto ἀπόφανσις) é o descobrir do que estava encoberto (ἀληθεύειν no modo do ἀποφαίνεσθαι), é um desvelar num sentido secundário, ou seja, um desvelar que não põe o descoberto à luz pela primeira vez. Ou, de um modo mais direto, o ser-verdadeiro do λόγος enquanto ἀπόφανσις é um “fazer ver o ente em sua desocultação, sacando-o fora da ocultação”, isto é, ele só pode desvelar o que antes já se mostrou, mas que veio a se encobrir. Há então que se observar duas considerações importantes aqui:

1. *O ser-verdadeiro do λόγος qua ἀπόφανσις é um fenômeno distinto da verdade (ἀλήθεια) no seu sentido mais originário.* Pode-se dizer que esse ser-verdadeiro do λόγος enquanto ἀπόφανσις é diferente desse ser-verdadeiro que é ser-descobridor, que é como o *Dasein* mesmo é. Mas a razão desta diferença deve-se deixar muito clara. Esses fenômenos só são diferentes porque pertence ao modo de ser mais essencial do *Dasein* o desvelamento puro e originário da compreensão primária, sobre o qual, então, pode sobrevir o velamento do que aí se abriu. Ao ser verdadeiro do λόγος *qua* ἀπόφανσις não lhe é dada esta condição de ser desvelador em sentido puro e originário, justamente por ser o desvelamento de um enunciado, isto é, um desvelamento daquilo que antes se mostrou, mas que caiu na ocultação. Assim, este ser verdadeiro do enunciado só é desvelador em um sentido secundário, ou seja, sua mostraçã dá-se na base do desvelamento primário da ἀλήθεια, o que quer dizer que o seu ser verdadeiro só mostra o que antes foi encoberto, o que caiu na ocultação.

Pode-se dizer, antes de tudo, que estas afirmações surgem desde os estudos fenomenológicos que Heidegger empreendeu de Aristóteles, no qual o filósofo alemão denuncia o desvirtuamento da leitura que a tradição faz ao legar a

⁹⁸ *Ser y Tiempo*, p. 239 / *SuZ*, p. 219

Aristóteles o peso de ser o responsável pela criação da tese de que a verdade encontraria seu fundamento na proposição, tese esta que acaba por afirmar que o enunciado é o que possibilita que a verdade venha a ser enquanto tal. No escopo desta interpretação a verdade encontraria seu lugar no enunciado, o que levaria conseqüentemente a dizer que a proposição verdadeira é aquela que diz a correta concordância entre o pensamento e o ente, fazendo, assim, com que a verdade encontre sua definição desde a proposição, como correspondência entre pensamento e ente.

Heidegger, então, afasta esta interpretação insuficiente da filosofia aristotélica, afirmando que de nenhum modo Aristóteles teria conceituado a verdade com referência ao enunciado, e muito menos a teria definido como concordância. Mas, pelo contrário, quando este filósofo grego relacionava λόγος e verdade, ele submetia aquele a esta de modo a definir a proposição a partir da verdade.

No sentido de demonstrar tais afirmações é que Heidegger interpreta a seguinte sentença de Aristóteles contida no *De Interpretatione* 4, 17a 1-3⁹⁹:

“ἔστι δε λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, [...] ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ’ ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει”¹⁰⁰.

A sentença diz que a fala enunciativa é definida como a fala que pode ser verdadeira ou falsa. Assim, o ser-verdadeiro ou o ser-falso é o que distingue, particulariza, um determinado modo da fala, a saber, o enunciativo. Deste modo está dito, sem sombra de dúvidas, que o enunciado é definido tendo-se como referência a verdade e a não-verdade.

Mas deve ficar claro também que o ser-verdadeiro que define a fala enunciativa não é a verdade enquanto tal, mas é esta que o define enquanto ser-verdadeiro do enunciado. Em outras palavras, a verdade não consiste no ser-verdadeiro que define a fala enunciativa, como se só houvesse verdade enquanto há enunciado em seu ser-verdadeiro. Pelo contrário, o ser-verdadeiro é que consiste e

⁹⁹ Para uma interpretação distinta da de Heidegger, vide Angioni, Lucas, *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*, Campinas: Editora Unicamp, 2006.

¹⁰⁰ “Ainda que todo falar remeta a algo (signifique algo em geral) mostrando, pelo contrário nem todo falar faz ver, mas sim somente aquele no que sucede o ser verdadeiro ou ser falso (como modo do falar)”. Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 108 e 109/*Logik. Die Frage nach Der Wahrheit*, 129p.

encontra sua definição na verdade. O enunciado, assim, não é aquilo que tem que estar posto para que a verdade chegue a ser, mas é ela que possibilita que o enunciado, enquanto mostraçã, possa aparecer em seu ser-verdadeiro ou falso. De modo ainda mais claro, poder-se-ia dizer que a verdade é o que caracteriza o ser verdadeiro ou ser falso da mostraçã que o enunciado é. Ser verdadeiro ou ser falso é o que determina que um enunciado seja enquanto tal, são os modos como o mostrar do enunciado se mostra, de modo que, por conseguinte, a verdade mesma, que possibilita o enunciado como ser-verdadeiro ou falso, não pertence nem poderia pertencer ao enunciado. Pelo contrário, é ela que o determina, abrindo a possibilidade para que tal enunciado venha a ser um mostrar desde um ser-verdadeiro ou falso. Deste modo, “a proposiçã não é aquilo no que a verdade se faz possível pela primeira vez, mas sim, ao revés, a proposiçã somente é possível na verdade, na medida em que se haja visto o fenômeno que os gregos designavam como verdade”¹⁰¹. Verdade assim entendida tem que ser ela mesma, então, o lugar da proposiçã. Isto é, desde a relação entre proposiçã e verdade há que se ter em mente que a “proposiçã é o falar que não é verdadeiro enquanto tal, nem falso enquanto tal, mas sim que pode ser verdadeiro *ou* falso”¹⁰².

Mas, do modo como aquela frase de Aristóteles nos foi apresentada, não fica de nenhuma maneira claro o que significa “ser verdadeiro” e “ser falso,” se isso não for retomado desde a compreensão primeira de verdade enquanto desvelamento. Além disso, ainda não se explicou por que o enunciado tem que ser assim para que seja enquanto tal. Ocuparemos disso no trâmite da segunda consideraçã importante.

2. *ἡ ἀληθεύειν do enunciado é revelador em sentido secundário.* Quando falamos do ser verdadeiro do λόγος enunciativo, falamos que ele é ἀληθεύειν, mas, desde sempre, no modo do ἀποφαίνεσθαι.

Para explicar isso melhor talvez seja necessário voltarmos à frase de Aristóteles, que diz: “O enunciado [ἀποφαντικὸς] é somente o falar no qual ocorre o 'ser-verdadeiro' ou 'ser-falso'”. Porém, é importante ter em mente agora o significado

¹⁰¹ *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 113 / *Logik* 135p.

¹⁰² *Ibidem*, 113p. / *Logik* 135p.

de verdade (ἀλήθεια) como desvelamento, pois só assim alcançaremos uma interpretação mais coerente com o dizer desta frase em grego.

Este “ser verdadeiro” é como está traduzido o termo grego “ἀληθεύειν”, que, como já anunciado, significa literalmente o desvelado, o retirado de sua ocultação, o descoberto¹⁰³. Mas este ἀληθεύειν, este ser verdadeiro que se remete ao desvelar do enunciado, não é um descobrir que põe algo no aberto, na luz, pela primeira vez, mas sim aquele descobrir que só pode ser descobridor na medida em que previamente algo se encobriu. Mas isso é porque esse “ἀληθεύειν” aponta justamente o “ser verdadeiro”, o desvelamento, o descobrir de um enunciado, não no sentido de um descobrimento que pertença ao enunciado, mas sim como o próprio descobrir que o enunciado é. O enunciado é um desvelamento e ele o é no modo do ἀληθεύειν ou do ψεύδεσθαι. Isso é assim porque o enunciado ao enunciar (por ser no modo do ἀποφαίνεσθαι) mostra algo. Quando falamos, por exemplo, “o livro que está sobre a mesa é verde,” nós já nos movemos em uma compreensibilidade do que foi dito, isto é, de alguma forma livro, mesa, verde etc. já foram compreendidos e assim se mostraram, se desvelaram a esta compreensão. O enunciado, aqui, leva em si descoberto o ente ao qual se refere. É este desvelamento que se dá na base, por assim dizer, do que já se abriu antes que está implicado no caráter de ἀληθεύειν do enunciado. O enunciado, justamente por ser ἀποφαντικὸς, sempre mostra algo, sua essência reside neste fazer ver e é isso que faz o enunciado ser enunciado, é essa mostraçã (ἀπόφανσις) que particulariza esse determinado modo da fala que é o enunciar. A função da fala (λόγος) enunciativa consiste em ser ἀποφαντικὸς, ou seja, em ser um fazer ver que mostra algo. E justamente por consistir nesse fazer ver mostrativo é que o enunciado é sempre no modo da ἀληθεύειν. Porém, o que se deve ter sempre claro é que esse ἀληθεύειν está aqui dizendo o desvelamento que um enunciado é, e que, portanto, esse desvelamento do enunciado (ἀληθεύειν) é sempre no modo do ἀποφαίνεσθαι, do mostrar do

¹⁰³ “Como desocultação é que os gregos antigos tiveram a experiência fundamental da Verdade. A palavra grega ἀλήθεια, que a nomeia, indica-a como *não-esquecimento*, no sentido em que eles experimentaram o *esquecimento* não como um fato psicológico, mas como uma força numinosa de ocultação, de encobrimento. (...) A experiência que originalmente os gregos tiveram da Verdade é radicalmente distinta e diversa da noção comum hodierna que esta nossa palavra *verdade* veicula” - Torrano, J. “O mundo como Função de Musas”, in: *Teogonia*, SP: Iluminuras, 2001, p. 25.

enunciado.

No entanto, faltou-nos ainda investigar com melhor precisão em que consiste este caráter de ἀποφαντικὸς do enunciado, ou melhor, como é a estrutura mesma da ἀπόφανσις que o enunciado é. Todavia, resta-nos esclarecer antes este segundo modo de ser do enunciado, ou seja, o do ψεύδεσθαι.

Da mesma forma que a palavra “ἀληθεύειν” teve seu significado originário encoberto ao ser traduzida pela expressão “ser verdadeiro”, o termo “ψεύδεσθαι” teve também o seu significado oculto ao ser traduzido pela expressão “ser falso”. Πεύδεσθαι diz originariamente um “ocultar”, “confundir”, “enganar”, “desfigurar”. Assim, o enunciado encobridor é aquele que, no falar, põe diante daquilo que se intenta ver algo distinto que se faz passar pelo intentado. Assim, dizer que o enunciado é o falar no qual ocorre o “ser verdadeiro” ou “ser falso”, é dizer que o enunciado é aquele que, no falar, descobre, mas que também oculta aquilo a respeito do que no discurso se discorre.

Porém, nesse caminho do esclarecimento da frase aristotélica, a interpretação feita por Heidegger ainda considera importante uma observação mais detida do verbo “ὑπάρχειν”. Esta palavra é geralmente traduzida na frase pelos verbos “ocorrer”, “suceder”, “acontecer” etc. Assim, a frase de Aristóteles poderia ser dita da seguinte maneira: “O enunciado [ἀποφαντικὸς] é o falar [λόγος] no qual ocorre [ὑπάρχει] o descobrir [ἀληθεύειν] ou o ocultar [ψεύδεσθαι]”. No entanto, esse “ocorrer”, esse “acontecer” do ὑπάρχειν, não deve ser entendido como um acidente, no sentido de que no enunciar pode ou não dar-se um descobrir ou um ocultar. Ὑπάρχειν deve ser entendido como o subjazer como essência, como determinante. No caso da frase em análise, ὑπάρχειν aponta para o descobrir (ἀληθεύειν) e para o ocultar (ψεύδεσθαι) como sendo eles mesmos essa essência que subjaz e determina o que na frase está sendo definido, isto é, o falar que enuncia. Nesse sentido, o enunciado é aquele falar cuja essência reside num descobrir ou encobrir, ou melhor, o enunciado é um descobrir e um encobrir, dado que por ser mostraçã o enunciado sempre descobre, mas, por também não ser um descobrimento primário,

sempre oculta.¹⁰⁴ Assim, descobrir e ocultar são o sentido primeiro da fala que é enunciativa, ou seja, são o que determina o λόγος enquanto ἀποφαντικός. De novo poderíamos, então, traduzir a frase da seguinte maneira: “O enunciado [ἀποφαντικός] é o falar [λόγος] cuja essência reside [ὑπάρχει] no descobrir [ἀληθεύειν] ou no ocultar [ψεύδεσθαι]”

Porém, como já dito antes, falta-nos ainda, para esclarecermos o verdadeiro sentido desta frase de Aristóteles, investigar em que reside o mostrar (ἀποφαίνεσθαι) desse enunciado, que pode descobrir bem como encobrir, ou, em outras palavras, investigar o que faz com que o enunciado possa ser verdadeiro e falso.

A ἀπόφανσις que o enunciado é consiste em um mostrar, em um fazer ver o ente desde ele mesmo ou, em outras palavras, é dizer o que é dito desde o próprio ente, de forma que aquilo acerca do qual se discorre no discurso se mostre, fazendo-se visível. De outro modo, pode-se dizer simplesmente que esta ἀπόφανσις, ou seja, que o enunciado é o que mostra algo *enquanto* algo. De modo mais radical, pode-se dizer mesmo que a própria estrutura do descobrir e do ocultar do enunciado se dá nesse *enquanto*. Ou seja, o que se pretende dizer com isso é que a estrutura que possibilita o descobrimento e ocultamento de um enunciado é uma só, uma vez que a partir dessa função mostrativa de algo *enquanto* algo o enunciado pode mostrar algo *enquanto* algo que ele é, mas também pode mostrar algo *enquanto* algo outro que ele não é. Porém, antes de nos lançarmos na investigação desta estrutura, faz-se mister, a partir das conquistas estabelecidas, recapitularmos o sentido da frase que nos propusemos investigar. Voltemos, então, à frase:

O ser-verdadeiro do λόγος enquanto ἀπόφανσις é o

¹⁰⁴ Cabe enfatizar que isso significa dizer que o enunciado é simultaneamente verdadeiro e falso. Porém, não se deve tomar essa afirmação em um sentido meramente epistemológico, do qual nem sequer tratamos. O enunciado é verdadeiro por descobrir o acerca-de-quê se fala no enunciado, posto que esse seu papel de ser desvelador o torna verdadeiro. Por outro lado, este mostrar do enunciado encerra-se para o descobrimento originário da abertura, que é encoberto pelo caráter mostrativo específico do enunciado. O que se deve ter em mente, portanto, é que o mostrar do enunciado, por ser secundário frente descobrimento originário, encobre tal descobrimento, o que o faz ser um “mostrar encobridor” e, logo, simultaneamente verdadeiro e falso.

ἀληθεύειν no modo do ἀποφαίνεσθαι: um fazer ver o ente em sua desocultação (em seu estar ao descoberto), sacando-o fora da ocultação.

Ora, desde as análises obtidas até aqui, pode-se dizer sem sombra de dúvida que o “λόγος enquanto ἀπόφανσις” referido nesta frase é aquele modo da fala no qual acontece o ser verdadeiro ou o ser falso. Tanto é assim que a frase remete especificamente ao ser-verdadeiro mesmo desta fala, cuja essência reside numa mostraçã. Assim, podemos dizer sem titubear que a frase se refere ao “ser-verdadeiro” do enunciado mesmo. Porém, vimos também que esse “ser-verdadeiro” é como se traduziu a palavra “ἀληθεύειν”, que originariamente significa desvelar, descobrir. Então, poderíamos reformular com todo o direito este trecho da frase no qual está escrito “O ser-verdadeiro do λόγος enquanto ἀπόφανσις” como “o descobrir do enunciado”, ou ainda, “a mostraçã que o enunciado é”.

Mas a frase continua, e o que se percebe que Heidegger quer fazer nesta seqüência é justamente explicitar como ou com que aspecto este sujeito gramatical da frase, isto é, o “ser-verdadeiro do λόγος enquanto ἀπόφανσις”, existe ou se apresenta. A frase, então, continua apontando esta mostraçã do enunciado como sendo “o ἀληθεύειν no modo do ἀποφαίνεσθαι”. Novamente, como já vimos, esse “ἀληθεύειν” é o que passamos a traduzir, desde as afirmações de Heidegger, por descobrir, desvelar. Porém a frase diz que esse descobrir é um descobrir que se dá e se faz no modo do ἀποφαίνεσθαι, isto é, do mostrar de algo a partir dele mesmo. Somado a isso, vimos também que esse ἀποφαίνεσθαι é o modo específico do mostrar que o enunciado é. O ἀποφαντικὸς é aquele modo da fala no qual a essência, o sentido primeiro, reside em um descobrir ou ocultar, ou seja, ele é o enunciado mesmo. Assim, podemos dizer que o trecho da frase no qual é dito “ἀληθεύειν no modo do ἀποφαίνεσθαι” está apenas se referindo ao modo como este desvelar do ἀληθεύειν se desvela. E ao dizer que esse modo se dá como ἀποφαίνεσθαι, se está dizendo, com base em tudo que foi dito até então, que este desvelar do ἀληθεύειν é um desvelar no modo da mostraçã enunciativa. Assim, de

alguma forma, os dois trechos da frase dizem o mesmo e isso é assim porque o predicado da frase só está sendo dito em razão de definir seu sujeito. Assim, a frase toda poderia ser dita da seguinte maneira: “A mostraçãõ, que é o enunciado, é um descobrir nos moldes da fala que descobre ou oculta”. Mas a frase acaba por dizer mais do que isso. Pois nesta frase também se está dizendo que o enunciado só é possível mediante um descobrir, porque ele mesmo é um descobrir. Porém, este descobrir que o enunciado é não diz de nenhuma maneira um descobrimento originário, mas sim apenas um descobrimento daquilo que estava oculto, e isso fica explícito com a frase subsequente a esta, que diz: “um fazer ver o ente em sua desocultaçãõ (em seu estar ao descoberto), sacando-o fora da ocultaçãõ”. Todavia, isto que estava oculto só pôde cair no ocultamento porque de alguma forma ele se desvelou antes. E isto, de um modo radical, quer dizer que o desvelamento do enunciado depende de um desvelamento outro, mais originário que o seu. Esse desvelamento originário é o que em *Ser e Tempo* está dito com o nome de verdade, ἀλήθεια ou, se se preferir, como Abertura. Assim, dizer que aquele desvelamento secundário do enunciado só encontra sua possibilidade no desvelamento primário da ἀλήθεια é dizer que o enunciado encontra seu lugar na verdade.

a) A estrutura “enquanto” como estrutura fundamental do λόγος

Dito tudo isso, faltou-nos ainda investigar aquela estrutura do enunciado que o possibilita e o lança nesse ser verdadeiro ou ser falso. Isso é necessário porque a partir da análise desta estrutura se demonstrará cabalmente que o enunciado só se faz possível enquanto há verdade. Dito de outro modo: com a demonstração de como o enunciado pode ser verdadeiro ou falso se pretenderá ter mostrado que o enunciado só é enquanto mostraçãõ, enquanto ἀπόφανσις fundada em uma verdade mais originária. Assim, conquistada esta demonstração, teremos alcançado as primícias de um vislumbre suficiente da relação entre abertura, λόγος e ἀλήθεια.

Dissemos que o λόγος enquanto enunciado é fundamentalmente ἀπόφανσις, um falar que faz ver, que mostra algo *enquanto* algo. Esta função primeira do enunciado é, então, o que nos deverá servir como fio condutor para a pergunta pela

estrutura do λόγος que o torna possível enquanto enunciado, em seu ser verdadeiro ou ser falso.

Partiremos, então, dessa afirmação: o λόγος é ἀπόφανσις. Esta frase também pode ser dita da seguinte maneira: enquanto enunciado, o λόγος é um fazer ver mostrativo do ente do qual se fala. O ente é, nesse sentido, esse “acerca do que se fala no enunciado”, ele é o mostrado mesmo. Assim, quando o enunciado se pronuncia, logo se mostra no enunciado mesmo o seu “acerca-de-quê”, do qual ele trata. Porém, para que o enunciado possa mostrar, discorrer sobre este “acerca-de-quê”, este tem que já se ter feito acessível. O que se quer dizer com isso é que, por exemplo, se vamos fazer um enunciado sobre um livro, tal ente tem que já se ter feito acessível numa compreensibilidade, por exemplo, tem que se ter feito acessível na compreensibilidade de seu “para-quê...”, isto é, para ler. É o existencial da Interpretação [*Auslegung*], que é constitutivo da abertura do *Dasein*, que explicita esse “para-quê...” e que, assim, expõe que algo está compreendido *enquanto* algo, mesmo antes de qualquer postura enunciativa sobre este ente. O que está dito com isso é que de modo antepredicativo a abertura do *Dasein* já nos lança em uma visão compreensiva-interpretante que destaca o ente em seu “*enquanto-tal*”. De modo mais preciso, poder-se-ia dizer que quando pegamos um livro na estante e o abrimos sobre a mesa para lê-lo, não precisamos, para isso, lançar mão de qualquer enunciado, pois, antes mesmo de qualquer enunciado “acerca de...”, o livro, a estante, a mesa já se fizeram acessíveis numa compreensão interpretante. Aliás, só porque a abertura compreensiva-interpretante do *Dasein* já explicitou o ente em seu “*enquanto*” [*als*] é que se poderá pronunciar um enunciado temático acerca de tal ente. Desta forma, esta articulação da interpretação, que faz com que o ente se torne explicitamente acessível em seu “*enquanto*”, não é só prévia, como também é possibilitadora da própria estrutura do enunciado, a qual lhe permite ser um enunciado acerca de... Isto diz no fim que todo falar acerca de algo trata de algo que já se fez aberto, que já se fez compreendido e interpretado *enquanto* algo. Só posso falar de mesa, estante, livro etc., se antes eles já se abriram neste horizonte no qual são explicitados em seu “para-quê”, o que implica que esta estrutura do “para-quê” já está dada de entrada no desvelamento do ente ou, dito de outra forma, que é a partir desta estrutura que o ente chega a ser desvelado. Não há algo assim como

um ente que é inicialmente sem significado e que só posteriormente assumiria um determinado significado em razão do “para-quê” que lhe fosse atribuído. Não é por meio de uma concatenação ou de qualquer outra construção intelectual acerca de algo que eu venho a conceber algo enquanto algo. O “para-quê” é justamente aquilo que já está dado de início e que desvela o ente, ou, em outras palavras, todo perceber é perceber algo *enquanto* algo; todo haver, toda lida, todo ter com algo é sempre e a cada vez um haver, lidar e ter com algo *enquanto* algo. Dito diretamente: todo aparecer de algo é sempre um aparecimento de algo *enquanto* algo. Ou seja, esta estrutura “enquanto” é a própria condição de possibilidade para o aparecimento do ente, posto que algo só aparece *enquanto* algo. Heidegger diz, por exemplo, que: “o quadro negro é incompreensível, não está dado como tal, está oculto se não é compreensível como algo para escrever. O mesmo com a porta, para sair e entrar. Estas coisas compreensíveis, porque somos nós mesmos que nos movemos, são tão evidentes que isto o esquecemos por completo em sua estrutura fundamental para a constituição das coisas”¹⁰⁵.

Porém, mais do que isso, se voltarmos a pensar que, como dito antes, esta estrutura “enquanto” é a explicitação do ente exposto pela abertura compreensora-interpretante, isto é, que tal estrutura se dá com a Interpretação, então podemos dizer com clareza que tal estrutura corresponde ela mesma a um comportamento da existência. Um comportamento que se faz em um significar que designa algo enquanto algo ou, dito de outra forma, é um comportamento que diz a própria vivência do *Dasein* que se move sempre já em uma compreensibilidade daquilo que o circunda. Isto é, o *Dasein* já vive sempre na compreensão do ler, do sentar, do guardar etc.¹⁰⁶ Nesse sentido, diz Heidegger: “Neste comportamento sujeito ao 'enquanto', neste significar, cada vez que analisamos sempre já há algo compreendido, e concretamente já se compreendeu aquilo como o qual compreendo um objeto que me sai ao encontro, uma coisa, esta porta”¹⁰⁷. Assim, por esta estrutura dizer este comportamento fundamental do *Dasein*, isto é, o compreender interpretante, é que Heidegger a chamou de “enquanto” *hermenêutico*, justamente por ela expressar esse comportamento hermenêutico mesmo que é peculiar ao

¹⁰⁵ *Lógica. La Pregunta por la Verdad*, p. 120, nota 8. / *Logik* 144p.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 120 a 122. / *Logik* p. 144 a 146

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 122. / *Logik* 146p.

Dasein.

Com isso finalmente fica dito também, mesmo que de modo ainda precário, que esta estrutura do “enquanto” hermenêutico, que, de entrada e desde sempre, permite ao *Dasein* a explicitação dos entes circundantes, é uma estrutura que, por fim e em razão disso, acaba por determinar o modo como o *Dasein* é no mundo e também o modo como ele se relaciona consigo mesmo, ou seja, ela determina a compreensibilidade na qual a existência do *Dasein* se move. Assim, é por esta estrutura, que diz a conduta do significar, que o *Dasein* pode saber de seu mundo, ou melhor, que algo como ente intramundano em sua condição respectiva [*Bewandtnis*]¹⁰⁸, que faz aparecer o ente como tal ou qual ente, pode se desvelar para ele¹⁰⁹. Mostra-se também, por fim, a partir de tudo o que foi dito, que tal estrutura do “enquanto” hermenêutico é absolutamente originária na relação entre o *Dasein* e o ente que vêm ao seu encontro na lida cotidiana.

Porém, a pergunta que se exige responder desde as afirmações anteriores é justamente como é que esta estrutura do “enquanto” hermenêutico fundamenta o enunciado enquanto enunciado, enquanto ἀπόφανσις.

Dissemos acima que esta estrutura “enquanto” “diz a própria vivência do *Dasein* que se move sempre já em uma compreensibilidade daquilo que o circunda”, isto é, que tal estrutura é uma conduta mesma do *Dasein*, que se revela como um significar. Ora, em face disso pode-se muito bem afirmar que somente por o *Dasein* ser fundamentalmente significativo, é que ele pode manifestar tais significados em palavras, na linguagem. Dito de outro modo, a linguagem, a fala, a emissão verbal só se faz possível em dependência de seu fundamento, que é a compreensão do *Dasein*. Porém, isso não supre um esclarecimento quanto à afirmação de que essa função hermenêutica da estrutura “enquanto” é o fundamento do enunciado. Nem também responde à questão que nos motivou a fazer a pergunta por esta estrutura, ou seja, à questão pelo que faz possível o enunciado em seu ser verdadeiro ou ser

¹⁰⁸ O termo *Bewandtnis* já é “tradicionalmente” uma das palavras mais complicadas que os tradutores têm enfrentado ao verter os textos alemães para as línguas neolatinas. A princípio, este termo remete, por assim dizer, a uma condição que é peculiar, particular a algo. Porém, esta condição peculiar não deve ser entendida no sentido de uma propriedade natural do ente. Ao contrário, tal condição é algo circunstancial no ente, que depende, no caso, de sua relação de uso com o *Dasein*. É nesta relação que se dá a *Bewandtnis*, ela é o modo como o ente se volta para o *Dasein*, é, assim, algo como a disposição, a conjuntura dela para com o *Dasein* e para com os outros entes. De modo mais preciso, o termo *Bewandtnis* é ontologicamente o que designa o ser do ente intramundano em sua relação com o *Dasein* e com os demais entes. Cf. §18 de *Ser e Tempo*.

¹⁰⁹ *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 124 e 125. / *Logik* p. 149 e 150.

falso. Com essas afirmações apenas se quis dizer que a trama de significados que o enunciado carrega em sua unidade só se faz possível sobre o fundamento da significação em geral, que designa o ente enquanto tal ou qual ente. Isto é, para que o enunciado possa ser um enunciado “acerca de”, faz-se necessário que esse “acerca-de-quê” do qual o enunciado irá tratar já se tenha feito acessível na estrutura “enquanto” da Interpretação, ou seja, é necessário que ele já tenha sido compreendido e interpretado. Dito ainda de modo mais direto: não há enunciado que não esteja assentado sobre a base da estrutura hermenêutica “enquanto”, pois justamente esta é a estrutura fundamental da apropriação da compreensão e do acesso temático do *Dasein* ao ente. Os entes só aparecem ao *Dasein* porque este já se move numa compreensibilidade significativa. Pois, como já se insistiu, não há ente, por assim dizer, despido de significado e que só depois, por meio de qualquer tipo de concatenação intelectual, venha, então, a vestir-se de algum significado. Tal estrutura “enquanto” que, como dito, diz uma conduta fundamental do ser do *Dasein*, que se exprime em um significar, é a condição de possibilidade mesma para o aparecimento dos entes. Assim, se um enunciado, enquanto um fazer ver mostrativo, pretende enunciar, mostrar algo, ele só o faz sobre a base daquilo que foi já aberto pela estrutura “enquanto” hermenêutica.

Pois bem, para explicar melhor como esta estrutura “enquanto” hermenêutica é o fundamento do enunciado em sua mostraçã, Heidegger empreende uma análise da estrutura da mostraçã do enunciado mesmo. Heidegger nos diz que, neste fenômeno, aquilo que, antes, na estrutura “enquanto” hermenêutica se compreendia enquanto isso ou aquilo, passa agora a ser o “acerca-de-quê” deste enunciado. O mostrar do enunciado é um mostrar que pretende fazer visível aquilo que, na compreensão, já foi compreendido e desvelado¹¹⁰. O enunciado, assim, tem seu sentido também em um descobrir, no qual “o já descoberto há de seguir descobrindo-se”¹¹¹. De imediato, esta transformação - levada a cabo na tematização enunciativa daquilo que se compreendia enquanto isso ou aquilo, isto é, aquilo com que [*Womit*] eu já estou sempre lidando, e que agora se converte num “acerca-de-quê” [*Worüber*] do enunciado -, não muda a compreensibilidade mesma deste “com-quê” da compreensão primária. Mas, então, o que ocorre com esse “com que”

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 128. / *Logik* 154p.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 128 / *Logik* 155p.

quando se dá a tematização de um enunciado? Ora, conforme o que já foi dito diversas vezes, o enunciar, em sua tematização, é um fazer ver, ele mesmo é um descobrir, uma ἀποφάινεσθαι. E este descobrir do enunciado, que, enquanto tal, busca compreender o “acerca-de-quê” do qual trata, só pode compreendê-lo a partir deste “acerca-de-quê,” enquanto algo que já foi descoberto na compreensão primária. Pode-se dizer com outras palavras que quando o enunciado busca compreender algo enquanto algo, tematizando-o, ele não o faz, como na compreensão primária, desde um “para-quê”; mas ele apenas o compreende desde o “acerca-de-quê” tratado no enunciado. Dito diretamente: o enunciado só compreende aquilo de que ele trata a partir do tratado mesmo. Em razão disso, pode-se dizer que o mostrar, o fazer ver do enunciado, se concentra naquilo mesmo sobre o qual ele quer falar. Este concentrar se dá sobre aquilo mesmo de que o enunciado trata, de modo que o enunciado, ao tentar dizer algo enquanto algo, traz junto somente aquilo que está presente com o “acerca-de-quê”. Percebe-se facilmente isso, por exemplo, no enunciado “este livro é velho”. Aqui, o enunciado só pode falar do livro a partir do livro mesmo, trazendo junto apenas o que está presente no livro, por exemplo, a característica de velho. Velho, aqui, é o que “está junto,” presente no livro. Pode-se dizer desde isso tudo, então, que o enunciado, ao trazer junto daquilo do que se fala (o livro) o que está nele presente (velho), acaba por determinar isso mesmo sobre o que se fala. Assim, é lícito afirmar que, em razão da peculiaridade do fazer ver do enunciado, que se concentra sobre aquilo acerca do que ele enuncia, o enunciado mesmo acaba sempre por determinar este “acerca-de-quê”. A determinação é, desta forma, uma das características peculiares do enunciado, ou melhor, é o modo como se dá o mostrar mesmo do enunciado. Isto é, o mostrar do enunciado é um determinar. E este mostrar, este determinar, por também mostrar algo enquanto algo, carrega da mesma forma uma estrutura “enquanto”, porém diferente da estrutura “enquanto” da compreensão primária. Deste modo, pelo fato de esta estrutura “enquanto” enunciativa fazer ver, mostrar o ente acerca de que se fala a partir dele mesmo, a partir do tratado no enunciado, é que Heidegger chamou esta estrutura de “enquanto” apofântico. A estrutura “enquanto” da compreensão primária, hermenêutica, compreende algo enquanto algo desde o “para-quê” implícito na compreensão interpretante; por sua vez, a

estrutura “enquanto” do enunciado só compreende algo enquanto algo a partir do tratado mesmo, trazendo junto no enunciar aquilo que se faz presente neste algo e, deste modo, o determina. Assim, tal estrutura “enquanto” do enunciado é uma remarcação, uma restrição, limitação da estrutura “enquanto” da compreensão primária. Com isso está dito também que o enunciado, com sua estrutura “enquanto”, também é uma conduta existencial do *Dasein* que significa um lidar, um haver, um ter com os entes, porém tal conduta não está norteadada pelo “para-quê”, mas pelo ente mesmo do qual se fala. Esquemáticamente, pode-se expor isso da seguinte forma: Primeiramente eu compreendo algo enquanto algo a partir do “para-quê” que designa o ente que me aparece. Isto é, eu só compreendo “livro” na medida em que ele me aparece enquanto “para ler”. A própria condição de aparecimento de algo como livro depende inteiramente que eu já o tenha compreendido e interpretado desde seu “para-quê”, “para ler”. Em outras palavras, eu só compreendo livro, se ele me aparece enquanto “para ler”. Assim, uma vez compreendido e interpretado “livro” em sua instrumentalidade, quer dizer, uma vez que me apareceu algo assim como um livro, é que eu posso tecer um enunciado sobre ele. Posso, por exemplo, enunciar “o livro é para ler”, enunciado que expressamente se afirma de modo tautológico. Mas esta tautologia que aí se percebe não é à toa. Este “para ler” dito no enunciado não tem a mesma origem do “para ler” da compreensão primária. Isto porque o “para ler” do enunciado só se fez possível desde uma concentração mesma do enunciado sobre o “livro”, ou seja, o “para ler” do enunciado veio de uma determinação apofântica do “livro”, isto é, daquilo sobre o que se fala no enunciado.

Mas voltemos, agora, a falar mais detidamente deste modo de mostrar peculiar do enunciado que é a *determinação*. Heidegger definiu tal modo de mostraçõ do enunciado como o “trazer junto [*Beibringen*] algo presente [*Vorhandenen*] mostrando-o em seu estar presente deste ou daquele modo”¹¹². Além disso, já foi dito que tal determinação tem também a estrutura “enquanto”, uma vez que ela mesma é uma mostraçõ que descobre algo enquanto algo. Da mesma forma, foi afirmado que tal estrutura “enquanto” da determinação é uma modificação, uma restrição da estrutura “enquanto” originária da compreensão primária. Mas,

¹¹² *Ibidem*, p. 131. / *Logik* 158p.

mais do que isso, Heidegger diz que esta determinação acarreta um ocultamento do ente do qual o enunciado fala. Isso porque quando eu enuncio um enunciado, por exemplo, “o livro é verde”, com isso eu transformo, nesta tematização, o que era mero instrumento em uma mera coisa. Tal determinação do enunciado força uma modificação do autêntico caráter de ser do que foi descoberto na compreensão primária – o livro – em uma mera coisa presente [*Vorhanden*] que já não se distingue mais das demais outras meras coisas presentes. Isso quer dizer que quando eu enuncio “o livro é verde”, este enunciado oculta o autêntico caráter de ser deste ente originalmente tomado como instrumento e o transforma, o nivela em uma mera coisa aí presente, dotada de propriedades que lhe são atribuídas no enunciado. Porém, tal transformação do caráter de ser do instrumento em mera coisa pressupõe sempre o já aberto, o já descoberto na compreensão primária, isto é, a estrutura “enquanto” hermenêutica que já está sempre posta como base para toda e qualquer possibilidade de determinação enunciativa, apofântica. Em razão disso, diz Heidegger de modo radical: “O determinar enunciativo nunca é um descobrir primário, o determinar enunciativo nunca determina uma relação primária e original com o ente, e por isso esse *logos* jamais pode chegar a ser fio condutor para a pergunta acerca do que é o ente”¹¹³. Isto é, não se pode esperar alcançar a resposta acerca do que é o ente pronunciando meros enunciados sobre este ente, atribuindo-lhe propriedades que lhe sejam presentes, acreditando que assim, com o conjunto desses enunciados, se estaria apreendendo seu sentido último. O método fenomenológico exige, por definição, que o ente se mostre a partir dele mesmo, indo “às coisas mesmas”.

Mas como tudo isso que foi dito nos ajuda a responder à pergunta que desencadeou toda essa argumentação, ou seja, à pergunta pelo que concede ao *λόγος* a sua possibilidade de ser verdadeiro ou ser falso? Com o que foi dito até agora quisemos expor a estrutura do *λόγος*, porém ainda não se fizeram claras estas duas determinações – ser verdadeiro ou ser falso - que lhe são pertinentes. Quanto a isso, afirmou-se somente que, no sentido grego original, *ἀληθές* significa desocultação, descobrir ou, ainda, ser descobridor, enquanto *ψεῦδος* diz uma ocultação, um velamento ou, ainda, uma desfiguração. Por conseqüência, com

¹¹³ *Ibidem*, p. 132. / *Logik* 159p.

essas afirmações ficaram recusadas também todas as concepções que levavam a cabo a idéia de verdade enquanto concordância.

Dissemos também que o enunciado é ἀποφαίνεσθαι, um fazer ver o ente. Mas não só isso. Expôs-se também que no enunciado, no mostrar determinador de algo enquanto algo, o ente se faz visível como um “acerca-de-quê”, que se determina a partir do tratado mesmo no enunciado. Neste enunciado, o “acerca-de-quê” aí tratado sofre uma redução de seu caráter originário de ser, de modo que ele já não é mais obtido desde um “para-quê” da compreensão primária, mas sim que o enunciado determinante compreende o “acerca-de-quê” a partir dele mesmo. Isto é, o “algo” como o “acerca-de-quê” se compreende, como o “acerca-de-quê” se mostra, reside [»liegt«] neste “acerca-de-quê” mesmo. Desta forma o ente é aqui compreendido como o conjunto destas propriedades que se fazem presentes.

Resumidamente, a estrutura “enquanto” apofântica fica visualizada como a estrutura mesma que é própria do enunciado. Mas não só isso, esta estrutura, em razão do que foi dito acima, marca a própria estrutura do ente acerca de que se trata no enunciado, uma vez que este ente tratado tem que ser no sentido do que é determinado por esta estrutura. Dito de outra forma, o próprio ente enunciado mostra-se a partir desta estrutura.

Pois bem, tendo recapitulado tudo isso e tendo em vista a própria analítica existencial, pode-se perceber que o problema da possibilidade do ser falso de um enunciado deve ser concernente à própria estrutura desse enunciado. Mais especificamente, a condição da possibilidade de ser falso de um enunciado deve ser a estrutura “enquanto” apofântica nesse seu duplo aspecto, isto é, o da coisa (o tratado no enunciado) e o da conduta enunciante. Seguindo nessa trilha, e como já dissemos antes, esta conduta enunciante é um modo de ser do *Dasein*. O que faz concluir, então, que o ser falso pode ser determinado não só a partir do ente acerca de que o enunciado trata e que assim pode chegar a ser, mas também a partir da conduta da existência¹¹⁴. Paralelamente, a verdade, enquanto desvelamento do ente, tem em razão desta sua estrutura um duplo viés (embora não sejam assim tão separados e tenham que se dar em uma união originária). Um que é condizente com o próprio ente, com o próprio caráter de ser do ente que, desde si mesmo, se revela,

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 140. / *Logik* 169p.

e outro que diz respeito ao desvelamento, à abertura que o *Dasein* é.

Passemos então diretamente à análise destas condições para que o enunciado possa ser verdadeiro ou ser falso.

b) Das condições de possibilidade da falsidade do λόγος

Primeiramente, quanto à possibilidade de um enunciado ser falso, vimos que tal possibilidade tem que se dar desde a estrutura “enquanto” apofântica que mostra o “acerca-de-quê” que é tratado no enunciado. Afirmamos há pouco, também, que esta estrutura é um modo de ser do *Dasein* relativa a um comportamento mostrativo deste ente. Também foi dito que a estrutura “enquanto” apofântica marca a própria estrutura do ente acerca de que é tratado no enunciado. Com base nisso, afirmou-se que a falsidade tem, então, que se mover de alguma forma nesse duplo caráter da estrutura “enquanto” apofântica, que se remete à conduta enunciante do *Dasein* e à coisa mesma como o que é tratado no enunciado. Pois bem, frente a isso podemos já anunciar as condições de possibilidade da falsidade de um enunciado. A primeira condição de possibilidade para essa falsidade é o desvelamento prévio da compreensão primária. Isto é, para que possamos ocultar, desfigurar algo, é necessário que já tenhamos desvelado este algo a ser desfigurado. O ocultar é sempre o ocultar de algo que já se fez aberto previamente. Assim, a atitude desveladora fundamental do *Dasein*, que já sempre mostra o ente, é o pressuposto para todo e qualquer tipo de velamento. Pois bem, mas para que possamos continuar a anunciar as condições de possibilidade para a falsidade do enunciado, é preciso que seja dito também que nem todo tipo de descobrimento é passível de um ocultar, de um velamento. Que descobrimento é esse que não é passível de velamento? É aquele descobrir que, enquanto tal, não é uma conjunção, quer dizer, é o desvelamento que se consuma no mero perceber. O ente que se mostra nesse descobrimento não se mostra desde uma referência ao que vem junto com ele, mas tal descobrimento só é possível com vistas a como este ente se mostra desde si mesmo. O comportamento desvelador se orienta, se dirige apenas a ele mesmo, sem recorrer a qualquer outra coisa que possa determiná-lo. O ser de tal ente não está, portanto, determinado por nenhuma conjunção. O descobrimento aqui é

puramente a percepção do ente, de maneira que o seu oposto não é de nenhum modo uma ocultação, uma falsidade. A esse desvelamento não corresponde nenhuma falsidade. Seu oposto reside, então, em um simples não perceber, em um ἀγνοεῖν. Esse puro desvelamento que, enquanto tal, é um puro perceber que não faz referência a nenhuma determinação, é o que Aristóteles chamou de αἴσθησις, isto é, o desvelamento do ente que tem o modo de ser do ἀσύνθετον (daquilo que não se dá enquanto reunião, conjunção). Mas em que o apontar deste modo de desvelamento nos ajuda para que possamos determinar as condições de possibilidade da falsidade de um enunciado? Ora, se o modo do desvelamento da αἴσθησις¹¹⁵ não determina nem põe em conjunção o ente que é por ele descoberto e, assim, não é capaz de encobrir este ente, de fazer esse ente passar por outro, de desfigurá-lo, então a segunda condição de possibilidade para a falsidade de um enunciado é que o descobrimento seja um fazer ver que mostre o ente a partir de algo outro. Ou seja, esse descobrimento tem que fazer com que algo passe por algo outro. Para que possa haver ocultamento é necessário que algo se mostre junto a algo outro a partir do qual ele se mostra, se determina e se confunde. Para melhor explicar esta questão, Heidegger recorre ao exemplo típico daquilo que é descoberto pela αἴσθησις, a saber, as cores. Para Heidegger, em sua leitura de Aristóteles, o perceber das cores é sempre verdadeiro. Isto quer dizer que eu só percebo amarelo a partir do amarelo. Não há nenhuma relação outra ou algo outro que me seja posto junto que me faça experimentar o amarelo a não ser ele mesmo. Nada distinto do amarelo me permite captá-lo, pois ele se dá apenas a partir de si mesmo. Assim, acabamos de perceber a terceira condição de possibilidade para a falsidade do enunciado. Para que esta possibilidade se dê, é necessário que este mesmo ente carregue em seu modo de ser a possibilidade de se determinar a partir de uma conjunção com outro ente, isto é, ele não pode ter o modo de ser do ἀσύνθετον, pelo contrário, ele deve poder determinar-se em seu ser em uma conjunção. Ou seja, este ente tem que ser de tal modo que o fazer ver que o desvela possa ser um fazer ver que o determina e o faz passar por outro. Em razão disso, para haver falsidade é necessário que o ente não tenha o modo de ser do ἀσύνθετον, pois ao

¹¹⁵ Cf. Peraita, Carmen Segura, *Hermenéutica de la vida humana. Em torno al informe Natorp de Martin Heidegger*, Madrid: Editorial Trotta, 2002, p. 72 e ss.

ente que carrega esse modo de ser não lhe é dada a condição de ocultar-se.

Quanto a estas condições, a ocultação dá-se, por exemplo, em um fazer ver que junta algo com algo outro que sempre e necessariamente devem vir separados. Isto é, o fazer ver que junta o que necessariamente é sempre disjunto é ocultador, porque faz ver o que não pode ser do modo como se quer fazer ver. O que se quer mostrar com esse exemplo é que aí, bem como em todas as outras falsidades do enunciado, estão presentes as três condições de possibilidade do ser falso de um enunciado. Isso porque se eu quero fazer ver algo junto com algo outro que não permite esta junção, é necessário que antes já me tenha sido aberto previamente este algo com o qual eu quero juntar este algo outro. Esse desvelar e ter prévio é a primeira condição de possibilidade da falsidade. Porém, precisamos ter mais do que este algo dado previamente para que se dê a falsidade. É necessário que a minha conduta mostrativa seja de tal modo que tenda a mostrar algo determinando-o a partir de algo outro, para que assim tal mostração possa fazer algo se passar por algo outro e assim desfigurar, ocultar aquilo de que se fala. Esta é a segunda condição de possibilidade da falsidade. Mas, por fim, há que se dizer que para que uma conduta se dirija e mostre o ente de modo determinativo é necessário que este ente, em sua constituição de ser, possibilite ser mostrado assim. Isto é, este ente tem que poder ser determinado em uma conjunção, para que a conduta enunciativa, que determina juntando, possa juntar. Este caráter de ser do ente que permite ser determinado em uma conjunção é a terceira condição de possibilidade da falsidade. Eis aí as três condições de possibilidade da falsidade.

Em razão disso, fica também explicado como a estrutura “enquanto” que, como tal, junta algo com algo, isto é, diz algo enquanto algo, é a condição de possibilidade mesma para a ocultação de um enunciado. É esta estrutura que permite que um ente seja mostrado em sua conjunção, é ela que promove a união, seja daquilo que vai necessariamente junto ou daquilo que pode ocorrer, bem como daquilo que não pode ocorrer no ente. A estrutura “enquanto” do enunciado, em seu mostrar, sempre faz ver algo com e junto, numa co-presença, com algo outro.

De modo breve, as condições de possibilidade para que um enunciado seja falso se orientam da seguinte forma: A primeira condição é que se tenha já previamente algo descoberto sobre o qual o ocultamento possa recair; assim, essa

condição é o próprio desvelamento de algo da compreensão primária. Em seguida, como condição da falsidade é necessário que este algo seja em seu ser de tal modo que permita uma conjunção, isto é, ele não pode ser no modo do ἀσύνθετα, mas é preciso que seu modo de ser lhe permita uma conjunção. De modo direto: este ente tem que ser de tal modo que o fazer ver que o quer mostrar possa ser um fazer ver que o mostre a partir de outro. Isso foi o que chamamos de terceira condição de possibilidade da falsidade. Por fim, a segunda condição, que tem como base esta determinação do ser desse ente que lhe permite sofrer uma conjunção com algo outro, é o fazer ver determinador, que é de tal modo que faz passar esse ente por algo distinto.

Pois bem, com o vislumbre destas condições de possibilidade do ser falso, fica necessariamente afirmado que o falso, ao encobrir, também mostra, quer dizer, mostra algo como aquilo que ele não é. Em razão disso, pode-se dizer que o falso, o ψευδές, é um encobrimento que ao mesmo tempo desvela. Se falamos, por exemplo, de uma falsificação do quadro de Van Gogh, há de se dizer que tal quadro se mostra como o quadro original, mas oculta o que de fato é, isto é, a imitação de um quadro de Van Gogh. Porém, quando descoberto como falsificação o quadro deixa de mostrar-se como o quadro original e passa a mostrar-se como uma falsificação do quadro. O que se diz com isso é que o quadro, de alguma forma, está sempre se mostrando, está sempre se desvelando e com isso está sempre sendo verdadeiro. O que daí se pode dizer é que de certo modo o quadro falso é o verdadeiro até que o percebam como falso, a partir daí ele será apenas verdadeiramente falso.

Muito bem, mas, exposto tudo isto, o que ganhamos para a nossa investigação? Com isso se mostrou de modo suficiente que a compreensão prévia é o que fundamenta, o que possibilita que nós já sempre estejamos descobrindo algo, determinando-o. O que se diz com isso é que tal compreensão primária, que nos dá algo de imediato, é o que fundamenta o enunciado enquanto mostração que tende a determinar aquilo que foi previamente dado, juntando algo outro a ele. Mas mostrou-se também que o enunciado é, de fato, um fazer ver, uma ἀπόφανσις. Ou seja, um desvelar determinador que mostra o que nele se desvela a partir do mostrado mesmo, e que é fundado no desvelamento prévio da compreensão primária. Isso

porque em qualquer de suas possibilidades – ser verdadeiro ou ser falso – o enunciado tem como condição, para que ele seja enquanto tal, o desvelamento primário da abertura do *Dasein*. Assim, surge-nos de maneira clara que o enunciado tem o seu “lugar” na verdade. É a verdade, em seu desvelamento primeiro, que possibilita que algo como o mostrar do enunciado possa se dar.

Mas a nossa análise acabou mostrando mais do que isso. Ficou mostrado também que a compreensão interpretante, que mostra algo *enquanto* algo, é a condição de possibilidade para que o ente mesmo possa aparecer. Isto é, ao se analisar a estrutura “enquanto” da compreensão primária, mostrou-se que esta é a estrutura primeira de desvelamento, ou seja, a estrutura que permite que o ente venha a ser. Nisso fica explícita uma relação originária entre ser e desvelamento, verdade. Tal relação já tinha sido, de certo modo, explicitada ao se levar a cabo a análise dos existenciais da abertura. Nesta análise ficou dito, de modo sumário, que o estar a descoberto dos entes intramundanos é co-originário com a abertura e, logo, com o *Dasein*. Isso porque, pelo fato de o *Dasein* ser abertura, por compreender, ele pode compreender *ser*. Só a partir da abertura do *Dasein* é que pode existir algo como “compreensão de ser”. Isso quer dizer que só há sentido de ser enquanto há abertura, enquanto há *Dasein*. Mas, na medida em que *Ser e Tempo* chamou este desvelamento originário da abertura da verdade, pode-se dizer, então, da mesma forma, que só há sentido de ser enquanto há verdade. Assim, “ser e verdade são co-originários”.

Deste modo, o que Heidegger pretende apontar com esta relação entre ser e verdade é que para uma determinação plena e autêntica do ser, quer dizer, para que se alcance a explicação mais própria do ser, é necessário caracterizá-lo a partir do ἀληθές¹¹⁶. Por isso, então, é que surge a necessidade de, em *Ser e Tempo*, se levar a cabo a análise deste ente que se move na conduta fundamental do desvelamento e que, assim, expõe a si mesmo e todos os outros entes em seu ser. O *Dasein* é aquele que está já sempre posto para que aquilo que se apresenta possa aparecer. Assim, se o ente pode se desvelar e, assim, comparecer no mundo, isto se deve à estrutura de desvelamento que o *Dasein* mesmo é e que, dessa forma, se apresenta como fundamento, ainda que nulo, de tudo aquilo que vem a ser. O que se conclui

¹¹⁶ *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 147. / *Logik* 179p.

daí é que não há ser sem *Dasein*, sem desvelamento, como também não há *Dasein* sem ser.

Assim, o que este trecho de nossa investigação deve ter conquistado é a indicação, com vistas a esta relação originária entre ser e verdade, daquilo que Aristóteles já tinha dito na *Metafísica* 1051a 34 – b 6, isto é, que o verdadeiro e o falso, o desvelamento e a ocultação, constituem o modo mais próprio de se dizer o ente e o não ente, ou, em outras palavras, que a verdade, o descobrimento, é a determinação mais própria do ser. Mas não só isso, com a exposição deste capítulo pretendemos tornar clara, de modo preliminar, a relação entre λόγος e ἀλήθεια, apontando como estes conceitos se conectam e se fundamentam entre si e, assim, demonstrando aquelas afirmações que numeramos e afirmamos ser o ponto de chegada de nossa investigação¹¹⁷.

Porém, este projeto que pretendeu pôr sob análise a relação entre λόγος e verdade deixou de observar nesta relação um outro termo fundamental que determina a compreensão, não só dos próprios conceitos de λόγος e verdade, mas também do próprio ser. Com isso, o que se anuncia aqui é a necessidade de se pôr em questão a relação entre ser e tempo para que haja uma radical compreensão da relação entre λόγος e verdade. Mas como exatamente surge o assunto do tempo nesta relação entre λόγος e verdade? O que afinal de contas tem o tempo a ver com isso? O pretexto para a enunciação dessa hipótese está no fato de que é no tempo que reside a conexão interna que perpassa e permeia as condições de possibilidade da falsidade do enunciado. Na explicação de que o tempo é o que constitui a unidade destas condições é que está a chave para se pensar de um modo mais claro a relação específica que o enunciado guarda com o tempo. Mas não só isso. Somente por meio da remissão ao tempo é que estaremos aptos também para pensar com suficiência a verdade enquanto ser, enquanto comparecência desde o presente [*Anwesenheit aus der Gegenwart*].

¹¹⁷ 1) que verdade em sentido originário significa desvelamento, e verdadeiro diz ser descobridor; 2) que verdade é abertura; 3) que λόγος é aqui entendido como enunciado, como um fazer ver mostrativo que mostra o ente em sua desocultação, isto é, que λόγος é ἀπόφανσις; 4) que o descobrimento do enunciado é secundário frente ao descobrimento originário da ἀλήθεια, da abertura; 5) que o λόγος enquanto mostração, ἀπόφανσις, tem o seu “lugar” na verdade.

Capítulo III

4. Da necessidade da investigação do tempo para se responder a pergunta pela relação entre λόγος e verdade

Na pergunta pelo tempo reside a possibilidade da compreensão da relação entre λόγος e verdade. O modo como isso foi apresentado sem dúvida parece não só dogmático e inexplicado, mas também completamente fora de contexto e, a rigor, sem sentido. Isso assim parece porque simplesmente anunciamos a necessidade da investigação do tempo como pressuposto para o esclarecimento da relação entre λόγος e verdade, sem ao menos indicarmos exatamente onde tal necessidade entra nesta relação. Então, o que se impõe é a mesma pergunta que formulamos a pouco, ou seja, o que afinal de contas tem o tempo a ver com a relação entre λόγος e verdade? A resposta disso está novamente em Aristóteles. Mas não só aí, ela está também em Platão, em Parmênides e em todo pensamento antigo. A resposta para a questão acerca da necessidade da investigação do tempo na relação entre λόγος e verdade reside na específica compreensão grega de ser enquanto comparecência desde o presente [*Anwesenheit aus der Gegenwart*], a qual veio sendo explorada por Heidegger até aqui. Mas como isso justifica a necessidade da investigação do tempo na relação entre λόγος e verdade? Sobre isso falaremos em seguida, porém já podemos antecipar que esta compreensão grega de ser está implicada numa determinada compreensão de tempo e, uma vez que a verdade expressa o modo mais próprio do ser, a implicação aí em jogo revela também a intimidade do tempo com a verdade. Assim, se é necessário entender o caráter do tempo implicado nesta compreensão de ser para que se possa entender esta compreensão mesma, então, a verdade, por dizer o sentido mais originário do ser, carece também de um esclarecimento de sua relação com o tempo.

No entanto, o que foi dito apenas ressalta a possível necessidade de uma explicitação do conceito de tempo para que possamos nos aproximar melhor do conceito de verdade. Mas o que o conceito de tempo tem a ver com a relação

mesma entre o conceito de verdade e λόγος? E, ademais, qual é a ligação do tempo com o conceito de λόγος? Sobre esta ligação também nos ocuparemos mais adiante. Porém, quanto a isso, podemos antecipar que, no §14 de *Lógica*, Heidegger nos anuncia que a conexão interna das condições de possibilidade da falsidade do enunciado reside no tempo. Diz ele: “a partir da visão desta conexão interna de verdade, descobrimento como presente e ser como comparecência nos surge a tarefa de pela primeira vez por a claro em que medida as três condições de possibilidade da falsidade estão vinculadas entre si, para logo mostrar que somente há falsidade na medida em que há temporalidade”¹¹⁸. Estas duas indicações, a saber, a da compreensão do ser enquanto comparecência desde o presente e a do tempo como unidade das condições de possibilidade da falsidade do enunciado, revelam que o tempo mantém uma relação fundamental tanto com o conceito de verdade quanto com o de λόγος. Portanto, é por meio da pergunta pelo tempo que estes dois conceitos, bem como a relação que os atravessa, se manifestarão com radicalidade. Porém, devido ao próprio limite imposto a este trabalho, nos restringiremos, neste curto capítulo final apenas à tarefa de demonstrar rapidamente como o tempo assume esse papel chave na relação entre λόγος e verdade desde uma compreensão do ser enquanto comparecência desde o presente. Em outras palavras, nos limitaremos a explicar sumariamente a necessidade da pergunta pelo tempo na investigação da relação entre λόγος e verdade sem, contudo, levar a cabo esta própria pergunta. Para tanto, cabe-nos, portanto, esclarecer um pouco mais esta compreensão grega de ser enquanto comparecência desde o presente [*Anwesenheit aus der Gegenwart*] ou, o que é o mesmo, o “descobrimento como presente e ser como comparecência”.

4.1 A ligação entre a compreensão grega de ser e a conexão interna das condições de possibilidade do falso com o tempo.

Falávamos no final do terceiro capítulo sobre as condições de possibilidade da falsidade do enunciado. Dissemos ainda que estas condições eram três: a primeira possibilidade residia na abertura fundamental, ou seja, na compreensão

¹¹⁸ *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 159. / *Logik* 194 e 195p.

primária que permite que os entes apareçam; a segunda residia no ver determinador que diz o que o ente é; e a terceira residia na própria possibilidade do ente de se deixar determinar, isto é, de que seu modo de ser lhe permita uma conjunção. Disso não é difícil depreender que a segunda condição depende da primeira, pois o ver determinador só pode vir a ser um ver desde a compreensão primária que já se abriu de antemão, o que quer dizer que ele já sempre se move no descobrir que o dirige. Mas o que ocorre ainda com a terceira condição? E o que isso tudo tem a ver com a compreensão grega de ser e sua ligação com o tempo? Pois bem, Heidegger nos lembra que Aristóteles chamou de $\xi\nu$ (um; unidade da presença) o caráter de ser que não convém ao ente que vem ao encontro na conjunção¹¹⁹. Esta, a conjunção, é no modo da co-presença que determina o ente que vem ao encontro como tal ou qual ente. Porém, esta co-presença da conjunção somente é possível desde esta unidade da presença que a mantêm. Ou seja, a co-presença, enquanto caráter de ser do ente que aparece na conjunção e toda sua multiplicidade, somente é possível sobre a base desta unidade da presença primeira. Por a co-presença determinar o modo de ser dos entes que vem ao encontro em uma conjunção e esta co-presença se dá na base desta presença primária ($\xi\nu$) afirmada por Aristóteles, então a terceira condição de possibilidade do falso encontra seu fundamento nesta presença primária original ($\xi\nu$) mesma¹²⁰.

Muito bem, dissemos ainda no final do capítulo anterior que a segunda condição de possibilidade de falsidade do enunciado só se faz possível também mediante esta terceira condição. Ou seja, esta segunda condição tem que remontar ao descobrimento primário, mas também à terceira condição, que por sua vez se assenta na presença primária. Tendo isso em vista é que Heidegger nos lança a problemática questão de se estes dois fenômenos, o descobrimento primário e a presença primária, “estão eles mesmos em uma conexão primária”. Heidegger antecipa a resposta a esta pergunta ao nos lembrar que, segundo Aristóteles, “o ser 'é' o descobrimento”¹²¹. Ao postular esta identificação, Heidegger acaba por afirmar que as condições de possibilidade da falsidade remontam a uma coisa só, isto é, de que há uma unidade de conexão interna destas condições. Mas não só

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 155. / *Logik* 189 e 190p.

¹²⁰ Cf. *Ibidem*, p. 155. / *Logik* 189 e 190p.

¹²¹ *Ibidem*, p. 155. / *Logik* 189 e 190p.

isso. Ao dizer por meio de Aristóteles que “o ser 'é' o descobrimento”, Heidegger faz-nos voltar a encarar uma afirmação com que já esbarramos antes, a saber, a de que descobrimento expressa um caráter de ser e, ademais, o mais autêntico. Sobre isso já falamos antes. Mas ainda permaneceu absolutamente obscuro qual ou quais são os pressupostos implícitos nesta compreensão de ser que diz que desvelamento, verdade, modo mais próprio do ser. Nisto reside o essencial da compreensão grega de ser: ser é descobrimento¹²². Mas o que isso tem a ver com a questão pelo tempo?

Pois bem, o descobrimento corresponde ao apresentar, ao fazer presente aquilo que se descobre enquanto ente. É ele que faz algo presente em sua co-presença imediata ou, dito melhor, o fazer presente é um deixar sair ao encontro o comparecente em um presente, ou seja, é o comparecimento da multiplicidade no simples presente. Isso que sai ao encontro em um presente, sai ao encontro mostrando-se em sua comparecência. O relevante que se deve ter em atenção aqui é o mesmo que anunciamos a pouco, a saber, que para Heidegger parecem estar implícitas na compreensão grega duas determinações de ser: uma como comparecência [*Anwesenheit*] e outra como presente [*Gegenwart*]. Porém, o que é decisivo aqui é que esta determinação do ser enquanto presente [*Gegenwart*] expressa “um caráter do tempo”¹²³. De um modo mais simples, isto significa que Heidegger aponta duas determinações de ser implícitas no pensamento grego: $\xi\nu$ (um, unidade simples do presente) e $\text{o}\ddot{\upsilon}\sigma\acute{\iota}\alpha$ (comparecência do que se há de captar de um modo determinado). Esta comparecência é a determinação fundamental do ser, no entanto, o presente ($\xi\nu$) é o modo supremo desta comparecência. Este presente, por sua vez, é um caráter do tempo¹²⁴ que expressa a própria compreensão grega de ser¹²⁵. Estas considerações trazem como consequência a

¹²² Para que ser e verdade possam ser esclarecidos no sentido mais íntimo é necessário que se responda à pergunta: O que está implicado na compreensão de ser – e, portanto, de verdade – para que este seja compreendido como comparecência desde o presente? E ainda mais radicalmente: o que tem que significar *ser* para que descobrimento e verdade digam o seu caráter mais próprio? Os limites de nosso texto não permitem que nos ponhamos no caminho explícito destas questões, embora sejam elas fundamentais para o esclarecimento da compreensão grega de ser e sua relação com o tempo.

¹²³ *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 158. / *Logik* 193p. Sobre o conceito de tempo em Heidegger, cf. também o quarto capítulo de Günther Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, 3ª Edição, Weinheim: Beltz Athenäum Verlag, 2000, p. 273 e ss.

¹²⁴ Para uma pormenorização da questão do tempo e dos conceitos de *Anwesenheit* e *Gegenwart*, tal como tratados aqui, vide Másmela, C., *Martin Heidegger: El Tiempo del Ser*, p. 123 e ss. Vide também *Ser y Tiempo*, p. 343 e ss. / *SuZ*, p.326e ss.

¹²⁵ Aqui reside o crucial da ligação da compreensão grega de ser com o tempo. Lembremos quanto a isso também da advertência que Heidegger nos lança no §6 de *Ser e Tempo*, sobre o perigo de se compreender o

possibilidade de visualizarmos uma indicação para averiguar se há uma conexão primária entre o descobrimento primário e a presença primária. O que se indica é que esta conexão é o próprio tempo. O tempo é o que está implicado no fazer presente do descobrimento e no próprio presente no qual se apresenta o comparecente. Isto, por sua vez, também já começa a denunciar o tempo como a unidade da conexão interna das condições de possibilidade da falsidade do enunciado. A razão disso é que o descobrimento primeiro é ele mesmo a primeira destas condições de possibilidade do falso, ao passo que o presente (ἔν) é o fundamento da terceira condição. Por estas duas condições se referirem a um caráter do tempo e por a segunda condição de possibilidade se assentar tanto na primeira como na terceira, o tempo mesmo acaba por dar de modo fundamental unidade a estas três condições.

Porém, apesar de nos ser dada esta indicação do tempo como conexão primária entre o descobrimento primário e a presença primária, esta conexão não ficou de nenhum modo clara e tampouco a identificação entre estes fenômenos primários se deixou apreender com suficiência. Entender esta problemática do descobrimento como presente e, ademais, entender o ser como comparecência desde o presente, significa embrenhar-se no caminho que compreende o ser a partir do tempo, o que corresponde à meta provisória de *Ser e Tempo*. Somente a partir disso é que se poderá compreender de que modo as condições de possibilidade do falso estão ligadas entre si e, assim, compreender também como “só há falsidade na medida em que há temporalidade”¹²⁶. Estes são os pressupostos para que se possa entender a conexão entre λόγος e tempo e entre a verdade e tempo, para que finalmente se possa levar a cabo, com toda radicalidade, a pergunta pela relação entre λόγος e verdade.

Assim, sem extrapolar os limites deste texto e voltando ao tema da pergunta pela relação entre λόγος e verdade, o que se conclui é que, apesar de termos

tempo como um ente, ou seja, sobre “a determinação do sentido do ser como παρουσία ou οὐσία, com a significação ontológico-temporária de 'comparecência' [*Anwesenheit*]. O ente é apreendido em seu ser como 'comparecência', quer dizer, é compreendido por referência a um determinado modo de tempo – o 'presente' [*Gegenwart*]”. Sobre isso, cf. também von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. T. I, 213 e ss. Ainda sobre a ligação da compreensão grega de ser e o tempo, cf. Jacques Derrida, *Tiempo y Presencia*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1971.

¹²⁶ *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 159. / *Logik* 195p.

avançado na compreensão de verdade enquanto desvelamento, 'ser,' e também de termos posto a claro como esta verdade é o "lugar" do λόγος enquanto enunciado, nós não nos colocamos a pensar de modo suficiente a compreensão de ser que se moveu por trás de toda esta investigação. Ou seja, faltou a pergunta explícita pelo tempo enquanto fio de ligação entre estes dois conceitos fundamentais. Mas, além disso, faltou explicitar a mais problemática das questões, a saber, a pergunta pelo que significa 'ser' para que a verdade enquanto desvelamento seja compreendida como o mais autêntico caráter de ser. Este era o pressuposto por trás de toda investigação ontológica grega. Mas para que possamos nos apropriar deste pressuposto de modo filosoficamente suficiente é necessário que o façamos compreensível. E para isso temos que perguntar novamente: o que significa *ser* para que este encontre o seu modo mais próprio no sentido de verdade? A resposta para isso depende, como vimos, de uma dedicada pergunta pelo tempo, ou melhor, pela relação entre ser e tempo.

Bibliografia

1. ANGIONI, L. *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.
2. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos, 1998.
3. _____. *Tratados de lógica(órganon) I: Categorias. Tópicos*. 2 Ed. Madrid: Editorial Gredos, 1994.
4. BEAUFRET, J. "O Poema de Parmênides". In: *Os pré-socráticos V. I. Os Pensadores*. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
5. BAY, T. A.-A. *El lenguaje en el primer Heidegger*. México, Fondo de Cultura, 1998.
6. CASANOVA, M. A. *Comprender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.
7. FIGAL, G. *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*. 3ª Edição. Weinheim: Beltz Athenäum Verlag, 2000.
8. GAOS, J. *Introducción a El Ser y El Tiempo de Martin Heidegger*. 3ª reimpressão. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.
9. HEGEL, G.W.F. *Introdução à História da Filosofia (Os pensadores)*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
10. HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferência*. Petrópolis: Vozes, 2001.
11. _____. *Lógica. La Pregunta por la Verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
12. _____. *Logik. Die Frage nach Der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
13. _____. *Que é uma Coisa?* Lisboa: Edições 70,
14. _____. *Ser y Tiempo*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
15. _____. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2002.
16. _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1993.
17. _____. *Sobre a Essência da Verdade*. Porto: Porto Editora, 1995.
18. KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. "Prólogo" (*Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultura, 1972.
19. MÁSMELA, C. *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
20. NUNES, B. *Passagem para o poético*. 2ª Edição. São Paulo: Editorial Ática, 1992.
21. PLATÃO. *Carta VII*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2008.
22. _____. *República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
23. _____. *Sofista (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

24. _____. *Theaitetos*. Hamburg: Rowohlts, 1961.
25. PERAITA, C. S. *Hermenéutica de la vida humana. En torno al informe Natorp*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
26. RÖMPP, G. *Heideggers Philosophie. Eine Einführung*. Wiesbaden: Marix Verlag, 2006.
27. STEIN, E. J. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
28. _____. *A questão do Método na Filosofia. Um estudo do modelo heideggeriano*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.
29. _____. *Compreensão e finitude*. Ijuí: Unijuí, 2001.
30. _____. *Seminário sobre a verdade: lições introdutórias para a leitura do parágrafo 44 de Sein und Zeit*. 1ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1993.
31. TORRANO, J. “O Mundo como Função de Musas” in: *Teogonia*. São Paulo: Iluminuras, 2001.
32. VON HERRMANN, F.-W. *Hermeneutische Phänomenologie des Dasein. Eine Erläuterung von “Sein und Zeit”*. T. I. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
33. _____. *Subjekt und Dasein. Grundbegriff von “Sein und Zeit”*. 3ª Edição. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

Versão Final aprovada pelo Orientador em .../.../.....

André Macedo Duarte