

LUCIANO CAMPOS DOS SANTOS

**CONHECIMENTO E VERDADE NA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE
MARTIN HEIDEGGER**

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Zeljko Loparic

Campinas, SP
2011

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP
Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387**

Sa59c

**Santos, Luciano Campos dos
Conhecimento e verdade na ontologia fundamental de Martin
Heidegger / Luciano Campos dos Santos. -- Campinas, SP :
[s. n.], 2011.**

**Orientador: Zeljko Loparic.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Teoria do conhecimento.
3. Verdade. 4. Ontologia. I. Loparic, Zeljko, 1939-
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.**

Título em inglês: Knowledge and truth in Martin Heidegger's fundamental ontology

**Palavras chaves em inglês (keywords): Knowledge, theory of
Truth
Ontology**

Área de Concentração: Filosofia

Titulação: Mestre em Filosofia

**Banca examinadora: Zeljko Loparic, Oswaldo Giacóia Júnior, Róbson Ramos
dos Reis**

Data da defesa: 13-04-2011

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 25 de abril de 2011, considerou o candidato LUCIANO CAMPOS DOS SANTOS aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Zeljko Loparic

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior

Prof. Dr. Robson Ramos dos Reis

Three handwritten signatures in blue ink are positioned to the right of the names. Each signature is written over a horizontal line. The top signature is for Zeljko Loparic, the middle one for Oswaldo Giacoia Junior, and the bottom one for Robson Ramos dos Reis.

A Washington Carneiro,
em sinal de gratidão e amizade.

AGRADECIMENTOS

Ao prof. Zeljko Loparic, a quem muito admiro pela erudição e pela agudeza intelectual, por ter me recebido como orientando, e por ter me ensinado, nesta sua fase pós-heideggeriana, a ler Heidegger de modo mais crítico.

À minha família, pelo apoio dado desde sempre.

Aos amigos Ana, Bete, Flávia, Geísa, Zezilda, João e todos os outros, pelos incentivos e apoios diversos; e aos colegas de Mestrado, especialmente, Fabiano, Lucas, Diego, Rodrigo e Fábio Nolasco, pela presença amistosa, pelas conversas filosóficas e também pelas distrativas.

Ao prof. Marcos Müller, pelo criterioso exame do meu trabalho, quando da Qualificação.

Ao prof. José Oscar, sempre muito solícito e amigo.

Ao prof. Oswaldo Giacoia, pela avaliação do meu trabalho de qualificação, bem como da versão final da dissertação, como membro da Banca Examinadora.

Ao prof. Róbson Reis, por gentilmente ter-se disposto a participar da Banca Examinadora, e pela minuciosa avaliação do trabalho.

Ao prof. Lucas Angioni, pelo apoio que possibilitou a minha permanência no Programa até o final da Bolsa FAPESP.

A Sônia, secretária do Programa de Pós-graduação em Filosofia, pelas várias orientações nos labirintos dos trâmites acadêmicos.

Por fim, à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pelo financiamento do projeto que resultou na presente dissertação.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo examinar as relações entre conhecimento e verdade (no sentido de descobrimento e abertura), no contexto da Ontologia Fundamental, de Martin Heidegger. Num primeiro momento, busca-se caracterizar o conhecimento como um modo derivado do ser-no-mundo enquanto ocupação, patenteando a estrutura intencional que lhe é própria, bem como explicitando a interpretação fenomenológico-existencial do “resultado” do comportamento cognoscitivo (conceitos de substância/eidos), que é posta em questão quanto à sua correção, em se considerando os conceitos da Física Moderna. A abordagem do fenômeno do conhecimento, aqui empreendida, culmina com a apresentação das relações “implícitas” entre o modo de ser do conhecimento e o “problema da verdade”, presentes na análise do fenômeno da enunciação predicativa (parágrafo 33, de *Ser e Tempo*), com base na qual se intenta indicar o lugar da Lógica na Ontologia Fundamental. Em seguida, no contexto da tematização do significado existencial de verdade, foca-se o conceito de Evidenciação (*Ausweisung*), no qual se entrelaçam plenamente as concepções heideggerianas de conhecimento e de verdade, porquanto se trata da descrição da *verdade do conhecimento* como um modo de descobrimento enunciativo dos entes tais como são em si mesmos. Busca-se, em primeiro lugar, mostrar a apropriação de Husserl e de Aristóteles, bem como a manutenção da idéia de verdade como adequação, embutidas naquele conceito. Propõe-se a idéia de que a não-verdade (falsidade) dos enunciados predicativos (não explicitamente tematizada por Heidegger, em *Ser e Tempo*) pode ser pensada a partir do conceito husserliano de “síntese de diferenciação”. Procura-se, ainda, esclarecer o que significa o “em si mesmo” dos entes que se dão na evidenciação e se ocultam na diferenciação, e salientar o aspecto problemático da idéia de uma dadidade dos entes em “si mesmos”, no âmbito da investigação científica. Por fim, apresenta-se a discussão acerca da concepção heideggeriana de verdade, iniciada por Tugendhat, em 1964, e constantemente retomada por vários filósofos, inclusive por Gethmann, cuja interpretação é aqui avaliada.

Palavras-chave: Conhecimento, verdade, ontologia, Heidegger.

ABSTRACT

The present work has as its objective to examine the relationships between knowledge and truth (in the meaning of uncovering and disclosure), in the context of Heidegger's Fundamental Ontology. At first, we have attempted to characterize knowledge as a founded mode of the being-in-the-world as occupation, making it clear the intentional structure which is proper to it, as well as explaining the existential-phenomenological interpretation of the "result" of the knowing behavior (concepts of substance / eidos) – put into question, as to what regards its correctness, when one considers the concepts of modern physics. The approach to the phenomenon of knowing, here undertaken, reaches its peak with the presentation of the "implicit" relations between the kind-of-being of knowledge and the "problem of truth", which are present in the analysis of the phenomenon of the predicative enunciation (paragraph 33 of *Being and Time*); and it is taking that analysis as a basis that we have tried to indicate the position of Logic in the Fundamental Ontology. In sequence, in the context of the thematization of the existential meaning of truth, we have focused on the concept of *evidenciation* (*Ausweisung*), in which the heideggerian conceptions of knowing and truth are fully intermingled, as it is the case in the description of the *truth of knowledge* as an enunciative kind of uncovering of the beings such as they are in themselves. We have tried, in the first place, to show Heidegger's use of Husserl and of Aristotle, as well as how he kept the idea of truth as *adaequatio*, all of which are crammed into that concept. We have tried to establish the idea that the non-truth (falsity) of predicative enunciations (not explicitly a theme in Heidegger's *Being and Time*) can be thought of as departing from the husserlian concept of "differentiation synthesis". We have, still, tried to clarify what it means the "in itself" of the entities which are given in the evidenciation and which are hidden in differenciation, and to emphasize the problematic aspect of the idea of a givenness of the entities "in themselves", in the scope of scientific investigation. Finally, we have presented the discussion concerning the heideggerian conception of truth, initiated by Tugendhat in 1964, and constantly re-opened by various other philosophers, including Gethmann, whose interpretation is here evaluated.

Keywords: knowledge, truth, ontology, Heidegger

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. O SER-NO-MUNDO E O MODO DE SER DO CONHECIMENTO	17
1.1 O caráter derivado do fenômeno do conhecimento	18
1.1.1 Ser-no-mundo e intencionalidade	21
1.1.2 A intencionalidade cognoscitiva	24
1.1.3 A idéia de derivação do conhecimento	32
1.2 A análise do enunciado e o lugar da Lógica na Ontologia Fundamental	41
1.2.1 A fundação ontológica da Lógica	43
1.2.2 O sentido como um existencial	53
1.2.3 Da abertura do enunciado ao <i>Dasein</i> como abertura	55
2. O CONCEITO EXISTENCIAL DE VERDADE	57
2.1 A destruição do conceito tradicional de verdade e a apropriação de Husserl e de Aristóteles	58
2.1.1 Evidenciação como Identificação	61
2.1.2 Evidenciação e descobrimento	68
2.2 O sentido originário de verdade e suas repercussões no fenômeno do conhecimento	72
2.2.1 A função do parágrafo 44	74
2.2.2 Verdade e não-verdade do conhecimento	76
2.2.3 O “si mesmo” dos entes	84
2.2.4 O ente “em si mesmo” e o conhecimento científico	86
2.3 Um balanço da idéia heideggeriana de verdade	91

2.3.1 As críticas de Tugendhat	91
2.3.2 A autocrítica de Heidegger	99
2.3.3 A interpretação de Gethmann	102
CONCLUSÃO	113
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	119

INTRODUÇÃO

Como é sobejamente sabido, a tarefa principal que guia “o curso das reflexões”, em *Ser e Tempo*, é a do questionamento do sentido do ser. Tal questionamento seguiu, de forma enviesada, a trilha de uma analítica fenomenológico-hermenêutica do ente “que somos nós mesmos”, visando à liberação da temporalidade originária, a partir da qual Heidegger pensou poder encontrar a conexão entre o “fenômeno originário do tempo” e o “sentido do ser em geral” (cf. SZ, § 83). Por outro lado, este empreendimento - que recebeu o título ambíguo de *Ontologia Fundamental*¹ -, em seu desenvolvimento, manifestou “um nuclear interesse por questões tradicionais do conhecimento” (STEIN, 1998, p. 19). Assim, vê-se já nos primeiros parágrafos de *Ser e Tempo* – onde há a colocação da questão do ser e são dadas as justificativas dos primados ôntico e ontológico da mesma –, particularmente no parágrafo 6, as primeiras críticas às modernas teorias do conhecimento, relativas aos seus fundamentos ontológicos (tradição metafísica grega). Segundo Heidegger, houve, por parte dessas filosofias, uma tendência a partir de pressupostos ontológicos “não discutidos em princípio” (SZ, p. 89), e, por conseguinte, a negligenciar o assentamento das questões do ser e do conhecer em fundamentos mais originários, quais sejam: o fenômeno do tempo (no que tange à questão do ser) e o ser do *Dasein* (em relação ao conhecer) (cf. SZ, p. 160, 207).

A empresa heideggeriana, portanto, dando continuidade ao “renascer da ontologia”, após a crise do idealismo hegeliano (cf. SCHNÄDELBACH, 1991, p. 15ss, 22, 233), se impõe como um original e arrojado projeto filosófico, permeado de “intuições revolucionárias” (GRONDIN, 1999, p. 31), inclusive no respeitante às questões do conhecimento e da verdade. Tais questões, tradicionalmente tratadas de forma independente pela Epistemologia e pela Lógica, são, em *Ser e Tempo*,

¹ A expressão “Ontologia Fundamental”, no início de *Ser e Tempo*, é utilizada como sinônimo de “Analítica Existencial”, isto é, como indicadora da tarefa de exibição fenomenológica das estruturas fundamentais de ser do *Dasein*, nas quais deveriam se assentar as demais ontologias – as ontologias regionais (cf. SZ, p. 13s, 37). Já no parágrafo 83 (bem como em SZ, p. 183), ela aparece claramente referida à questão do sentido do ser em geral. Para uma autocrítica de Heidegger a respeito da utilização “embaraçosa” da expressão “Ontologia Fundamental” para nomear o projeto, que se iniciava em *Ser e Tempo*, de conquista da “passagem da metafísica para dentro do pensamento do ser”, ver *O Retorno ao fundamento da Metafísica*.

deslocadas para a esfera de uma problemática ontológica. Quais os resultados desse deslocamento? Como Heidegger compreende a relação entre conhecimento e verdade, no contexto de sua Ontologia Fundamental?

De saída, é importante notar que o tema da verdade (§ 44) é discutido, por Heidegger, em parágrafo um tanto distanciado daqueles nos quais o conhecimento é tematizado (§§ 12, 13, 21). Isso, por si só, já é bastante significativo, e assinala uma certa ruptura da simbiose tradicionalmente estabelecida entre conhecimento e verdade, manifesta na idéia de que conhecimento, *strictu senso*, é só o conhecimento verdadeiro² e verdade só se dá no conhecimento (juízo).

Com efeito, em *Ser e Tempo*, a verdade, longe de “ser exposta como tema no sentido de uma teoria do conhecimento ou do juízo” (SZ, p. 213), será concebida como um modo fundamental de ser do *Dasein*. Tencionando recuperar aquilo “que a tradição mais antiga da filosofia pressentiu originariamente, e também compreendeu pré-fenomenologicamente” (SZ, p. 219), Heidegger define a verdade como descobrimento, abertura, desvelamento (*Entdecktheit, Erschlossenheit, Unverborgenheit*). O conceito tradicional de verdade, no sentido de correspondência e adequação, será tomado como *fundado* nesse conceito existencial, originário.

Tende-se a pensar – e com razão – que, ao propor um conceito originário de verdade, Heidegger não pretendeu construir uma Teoria da Verdade para concorrer com outras, mas apenas evidenciar o âmbito ante-predicativo de manifestidade, que torna possível que enunciados sobre entes intramundanos sejam avaliados como verdadeiros ou falsos³. Com isso, dá-se por justificada a ausência de uma discussão lógico-semântica da questão da verdade, que se situaria no nível dos enunciados e de seus valores lógicos, não cabendo, portanto, na tematização do fenômeno originário da verdade.

² Essa idéia de que “verdadeiro é, na opinião geral, o conhecimento” (SZ, p. 216) é, por exemplo, partilhada por Husserl, Aquino e Aristóteles. Husserl (1996, p. 71) diz explicitamente: “conhecimentos falsos e mesmo absurdos (...) não são ‘propriamente’ conhecimentos (...) não são conhecimentos, no sentido estrito”. Aquino (1996, p. 63), por sua vez, afirma: “O ente não pode ser conhecido se não corresponder à inteligência ou com ela concordar”. De forma semelhante, Aristóteles (1996, p. 225) assevera: “não existe correção de conhecimento, já que não existe erro de conhecimento, e opinião correta é a verdade”.

³ Afinal, é Heidegger mesmo quem diz: “Die ursprünglichste ‘Wahrheit’ ist der ‘Ort’ der Aussage und die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Aussagen wahr oder falsch (entdeckend oder verdeckend) sein können” (SZ, p. 226).

Ocorre que, no parágrafo 44, de *Ser e Tempo*, Heidegger não se limita apenas a apresentar um conceito existencial lato de verdade, mas também oferece uma descrição fenomenológico-existencial da “verdade que se faz fenomenicamente explícita no conhecimento mesmo” (SZ, p. 217) ou, o que é o mesmo, da verdade enunciativa. Essa verdade específica do fenômeno do conhecimento, Heidegger a pensa como *Evidenciação* (*Ausweisung*). Nesse fenômeno, se encontram e se entrelaçam as concepções heideggerianas de conhecimento (um comportamento do *Dasein*, que acessa os entes no modo de ser da *Vorhandenheit*) e de verdade (no sentido originário de descobrimento).

Como Heidegger descreve o fenômeno da Evidenciação? Qual a sua relação com o conceito originário de verdade? Que elementos são postos em jogo nessa descrição? Como Heidegger compreende, a partir desse conceito, o caráter de falsidade dos enunciados predicativos? Dá-se com o conceito de Evidenciação uma explicação satisfatória da verdade do conhecimento? Com o fito de responder a essas questões e examinar as relações entre conhecimento e verdade, na *Ontologia Fundamental* de Heidegger, estruturamos a presente dissertação em dois capítulos:

O primeiro, intitulado “o ser-no-mundo e o modo de ser do conhecimento”, visa, antes de tudo, caracterizar o conhecimento como um modo derivado do ser-no-mundo enquanto ocupação, patenteando a estrutura intencional que lhe é própria, bem como explicitando a interpretação fenomenológico-existencial do “resultado” do comportamento cognoscitivo (conceitos de substância/eidos). Em seguida, partindo de uma discussão da interpretação de Robert Brandom sobre a derivação do enunciado em relação à compreensão circunvisiva, e tomando por base algumas idéias de Ernst Cassirer, expostas em *Substance and Function*, poremos em questão o entendimento heideggeriano dos conceitos científicos, particularmente dos da Física Moderna, como “conceitos de substância formalizados”. A abordagem do fenômeno do conhecimento, neste capítulo, culminará com a apresentação das relações “implícitas” entre o modo de ser do conhecimento e o “problema da verdade”, presentes na análise do fenômeno da enunciação predicativa (parágrafo 33, de *Ser e Tempo*), com base na qual intentaremos indicar o lugar da Lógica na *Ontologia Fundamental*.

No segundo capítulo, no contexto da tematização do “conceito existencial de verdade”, focaremos a idéia de Evidenciação, e buscaremos, em primeiro lugar, mostrar a apropriação de Husserl e de Aristóteles, bem como a manutenção do conceito de verdade como adequação, embutidas nessa idéia. Proporemos também que a não-verdade (falsidade) dos enunciados predicativos (não explicitamente tematizada em *Ser e Tempo*) pode ser pensada a partir do conceito husserliano de “síntese de diferenciação”. Procuraremos, ainda, esclarecer o significado do “em si mesmo” dos entes que se dão na evidenciação e se ocultam na diferenciação, e salientar o aspecto problemático da concepção de uma dadidade dos entes em “si mesmos”, no âmbito da investigação científica. Por fim, apresentaremos a discussão acerca da noção heideggeriana de verdade, iniciada por Tugendhat, em 1964, e constantemente retomada por vários filósofos, dentre os quais destacamos Gethmann, cuja proposta interpretativa será aqui avaliada.

A abordagem da temática deste trabalho, a ser desdobrada nos capítulos supramencionados, terá como base metodológico-hermenêutica a concepção de uma unidade filosófica fundamental dos textos heideggerianos, escritos entre os anos 1917 e 1928, aventada por Gethmann, e à qual subscrevemos plenamente. Com Gethmann, acreditamos que, no tratamento do tema da verdade, em Heidegger (e também do tema do conhecimento - acrescentamos),

pode chegar a resultados importantes uma interpretação dos cursos de Heidegger de 1917 a 1928, que os veja como a história remota e recente de *Ser e Tempo*; isto é, eles podem ser considerados como uma preparação que procede por tentativas e, portanto, como um complemento e uma prossecução, do ponto de vista histórico-filosófico, da filosofia de *Ser e Tempo* (GETHMANN, 1995, p. 330).

Assim sendo, além do texto de *Ser e Tempo* (1927) – que funcionará como o eixo central, em torno do qual desenvolver-se-á nossa exposição –, sempre que se fizer necessário um maior e melhor esclarecimento das questões que serão aqui apresentadas, também lançaremos mão de outros textos compreendidos no período supracitado, mormente das *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles* (1922) e da *Introdução à Filosofia* (1928-29), pelas seguintes razões:

As *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles*, porque nelas já se encontra esboçado o projeto de uma Ontologia Fundamental, nos termos e conceitos

bastante próximos, quando não idênticos, àqueles de *Ser e Tempo*. Ademais, nelas, as influências de Husserl e de Aristóteles sobre Heidegger são particularmente evidentes.

Não sem razão, Volpi afirma que no

quadro definido pela apropriação fenomenológica de Aristóteles, ao mesmo tempo com e contra Husserl, nasce a análise da existência de *Ser e Tempo*. Se ganha, portanto, uma boa perspectiva de leitura para individuar o sentido do trabalho especulativo realizado por Heidegger nos anos vinte, se se relê a análise da existência à luz desta interpretação fenomenológica de Aristóteles, prestando atenção ao fato de que os resultados de tal interpretação se sedimentam no texto heideggeriano precisamente nos pontos nevrálgicos, nos quais de Aristóteles talvez nem mesmo se fala (VOLPI, 1992, p. 226).

Já no seu curso de *Introdução à Filosofia*, Heidegger efetua extensas, detalhadas e esclarecedoras exposições sobre sua idéia de verdade, sobre o conceito existencial de ciência, bem como sobre as relações entre ciência (conhecimento) e verdade.

1. O SER-NO-MUNDO E O MODO DE SER DO CONHECIMENTO

Talvez não seja exagero dizer que boa parte da Analítica Existencial visa – desde os momentos da mera exposição da justificativa de sua possibilidade e necessidade (§ 4) até o final da primeira parte (§ 44) – repelir a idéia, arraigada na tradição filosófica (notadamente em Descartes e Husserl), de que a relação originária do homem com o mundo é uma relação de conhecimento⁴. Tudo se passa como se a Analítica Existencial Preparatória tivesse, paralelamente à *tarefa positiva* de “exibição fenomenológica” da Existencialidade do *Dasein* - tendo em vista a elaboração da questão do ser -, a *tarefa negativa* de desconstrução da idéia de que o homem é, “antes de tudo e na maioria das vezes”, um sujeito cognoscente, que realiza de modo primaz na atividade cognoscitiva a sua essência de *animal rationale*. Isso não quer dizer que uma antropologia filosófica negativa tenha resultado, como que por reflexo especular, da Analítica Existencial. Queremos apenas ressaltar o fato de que, se, como diz Heidegger, “a exibição fenomenológica do ser-no-mundo tem o caráter de uma rejeição de obstruções e encobrimentos deste fenômeno” (SZ, p. 58), resulta necessário que a concepção de que a relação cognoscitiva determina primária e exemplarmente o ser-no-mundo seja aquela que, antes de tudo, deve ser rechaçada, uma vez que, tendo se tornado um lugar-comum filosófico, é um dos principais fatores de encobrimento daquele fenômeno (cf. SZ, p. 59). Assim, pode-se compreender a Analítica Existencial Preparatória, de ponta a ponta, como um esforço de demonstração de que o *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, *não é um sujeito cognoscente*, mas, antes, Cuidado⁵.

No desenvolvimento dessa tarefa, encontram-se importantes discussões sobre problemas epistemológicos tradicionais, discussões essas que, se não chegam a assumir a forma de uma “destruição”, no sentido rigoroso do termo, explicitam, à guisa

⁴ Vale lembrar que, já no parágrafo 4 – portanto, ainda na Introdução do Tratado –, onde pela primeira vez aparece a proposição de que o *Dasein* é um ser-no-mundo, a principal preocupação de Heidegger é justamente evitar que se interprete essa estrutura fundamental do *Dasein* como uma relação cognoscitiva.

⁵ Não sem razão, Inwood afirma que as determinações existenciais fundamentais conquistadas na Análise Preparatória, a saber: os conceitos de Ocupação, Solicitude e Cuidado “permitem a Heidegger distinguir sua visão daquela que considera a nossa atitude para com o mundo como primariamente cognitiva e teórica” (INWOOD, 2002, p. 26).

de “confrontação”⁶, os pressupostos ontológicos que operam sub-repticiamente nos fundamentos das Modernas Teorias do Conhecimento.

Neste capítulo, abordaremos a questão do conhecimento, com o foco em dois pontos que consideramos importantes para a análise da articulação entre conhecimento e verdade na Ontologia Fundamental, que é o tema deste trabalho. O primeiro ponto, a ser desenvolvido no tópico 1, diz respeito ao caráter derivado do fenômeno do conhecimento. Nesse tópico, além de buscar explicitar a idéia de que o conhecimento é um modo de ser do *Dasein*, um tipo de relação com os entes, *fundado* na estrutura ontológica “ser-no-mundo”, procuraremos também caracterizar o produto ou resultado dessa relação; tal explicitação e caracterização culminam na problematização da *necessidade* de se passar pela compreensão pragmática dos entes para o estabelecimento de suas determinações teóricas. O segundo ponto, a ser tratado no tópico 2, concerne à especificação das relações entre Lógica, Conhecimento e Verdade, a partir da análise do fenômeno da Enunciação Predicativa, feita no parágrafo 33, de *Ser e Tempo*.

1.1 O caráter derivado do fenômeno do conhecimento

A análise do fenômeno do conhecimento, em *Ser e Tempo*, realizada no parágrafo 13 e, de certo modo, estendida aos parágrafos 21, 33⁷ e 69b, desenvolve-se calcada em uma tese fundamental que, embora recorrente na filosofia contemporânea desde Marx, ganha, a partir sua interpretação ontológico-existencial, uma conotação seguramente inovadora. Em sua generalidade, a tese reedita a inversão da tradicional relação entre teoria e práxis, considerando como anterior, nessa relação, justamente a

⁶ Como é sabido, Heidegger não chegou a realizar a “destruição da história da ontologia”, anunciada para a Segunda Parte de *Ser e Tempo*. Não obstante, a exposição da constituição ontológica do *Dasein*, realizada na primeira parte do tratado, é freqüentemente acompanhada por interessantes debates com a tradição, a partir dos quais Heidegger remonta conceitos filosóficos tradicionais à sua origem impensada na ontologia da presentidade (*Vorhandenheit*). Isso pode ser verificado, de forma especialmente nítida e robusta, nos parágrafos 19, 20 e 21, onde é feita uma “confrontação [*Abhebung*] da análise da mundanidade com a interpretação do mundo em Descartes”.

⁷ No parágrafo 33, é Heidegger mesmo quem afirma: “o que antes foi mostrado a respeito do conhecimento do mundo não é menos válido para o enunciado” (SZ, p. 156s). O inverso também é verdadeiro.

*práxis*⁸, em seu sentido originário. Em termos propriamente heideggerianos, a tese diz: *é porque o Dasein é essencialmente um ser-no-mundo, que é possível o comportamento teórico.*

A pressuposição de que o *Dasein*, enquanto Existência, é um ser-no-mundo, se constitui como ponto de partida da Analítica Existencial⁹. Trata-se de uma pressuposição cuja análise fenomenológico-hermenêutica se perfaz ao modo de uma passagem de um “todo preliminar”, ainda indeterminado e “vazio” (SZ, p. 180) – o ser-no-mundo tomado apenas como um “‘a priori’ da interpretação” (SZ, p. 41) –, a uma “totalidade originária”, que, abrangendo em si o conjunto das determinações fundamentais do *Dasein* (Existencialidade, facticidade e queda), constitui-se como uma

⁸ Segundo Habermas, “a inversão da relação clássica estabelecida entre teoria e prática” ocorre na filosofia contemporânea não somente a partir da “radicalização de um pensamento de Marx”, mas também no pragmatismo, nas teorias de Piaget e Vygotski, na sociologia do conhecimento e em Husserl (Cf. HABERMAS, 1990, p. 15s).

⁹ Parece-nos importante distinguir a estrutura ontológica “ser-no-mundo” enquanto *a priori* de todo e qualquer comportamento do *Dasein* – *a priori*, nesse caso, indica uma anterioridade que se dá como condição de possibilidade (trata-se, portanto, de um *a priori*-transcendental) – e o “ser-no-mundo” enquanto “*a priori da interpretação*” do *Dasein*, interpretação esta que se desenvolve como Analítica Existencial – *a priori*, desta vez, significa pressuposto e ponto de partida (sendo, por conseguinte, um *a priori*-hermenêutico). Embora se trate, evidentemente, em ambos os casos, da “estrutura fundamental do *Dasein*”, essa estrutura exerce funções diversas (uma ontológica, outra metodológica). A Analítica Existencial, enquanto projeto hermenêutico, tem o constructo ser-no-mundo entre as pressuposições fundamentais - o haver-prévio (*Vorhabe*), a concepção-prévia (*Vorgriff*) e a visão-prévia (*Vorsicht*) - que travejam o seu ponto de partida. Ressaltamos isso porque, se é óbvio que o ser-no-mundo é o ponto de partida da Analítica – algo que Heidegger diz textualmente (cf. SZ, p. 53) – não é tão óbvio que ele seja um pressuposto hermenêutico. Stein, por exemplo, referindo-se ao “todo” (o poder “ser-todo”) necessário ao ponto de partida da analítica *existencial-temporal* (II Seção da I parte), afirma que Heidegger parte “de um ponto que não é *nem pressuposto*, nem fundamento, para realizar a analítica” (STEIN, 1998, p. 62, grifo nosso). Porém, não só esse “todo” é um pressuposto (nesse caso, o *Dasein* – o haver prévio – em sua inteireza), como o é também o “todo” do ponto de partida da análise preparatória: o “ser-no-mundo”. É verdade que Heidegger, nos parágrafos 45 e 63, quando discute a “situação hermenêutica” da Analítica, não diz, explicitamente, que o “ser-no-mundo” é um pressuposto, diz, isto sim, que a “idéia de existência” (*Existenzidee*, SZ, p. 313) e o *Dasein* o são. Tudo depende, então, de se especificar a relação entre o “conceito formal de existência” (SZ, p. 62) – ou a “idéia de existência” – e a estrutura ser-no-mundo, na sua “vacuidade” inicial (cf. SZ, p. 180), onde – acreditamos – opera como um *a priori*-hermenêutico. Essa relação que, nos parágrafos iniciais e no 45, pode ser apenas entrevista (não estamos nos referindo aqui à relação entre a Existência *fática* e o ser-no-mundo *fático*, que, nesse caso, seria uma relação de sobreposição, uma vez que são “conceitos” sinônimos), parece ser melhor explicitada quando, no parágrafo 63, Heidegger afirma que “a indicação formal da idéia de Existência foi guiada pela compreensão de ser que se encontra no *Dasein* mesmo”, acrescentando, mais adiante, que “o *Dasein* compreende-se, embora sem suficiente determinidade ontológica, como ser-no-mundo” (SZ, p. 313). Temos, então, a seguinte articulação, que assegura ao “ser-no-mundo” o status de pressuposição hermenêutica: O *Dasein* (o haver prévio – Cf. SZ, p. 233, 311) enquanto ente que, em seu ser, compreende seu próprio ser (“idéia de Existência” – a visão prévia – SZ, p. 313), compreende-se, essencialmente, como um ser-no-mundo (concepção prévia). Assim, o ser-no-mundo enquanto compreensão indeterminada que o *Dasein* tem acerca de si mesmo, constitui-se como concepção-prévia fundamental da Analítica Existencial.

“unidade”¹⁰. Essa unidade das determinações do ser-no-mundo, o Cuidado (*Sorge*), é o ser do *Dasein*, exibido na Analítica Preparatória¹¹.

O ser-no-mundo é, portanto, de início, uma estrutura que representa apenas a autocompreensão indeterminada (“sem suficiente determinidade ontológica” - SZ, p. 313) que o *Dasein* tem de si mesmo, cuja tematização desdobra-se como exposição fenomenológica de sua concretude ontológica. Tal tematização inicia-se, propriamente, no parágrafo 12, com o “esboço do ser-no-mundo a partir do ser-em como tal” (SZ, p. 52). Naquele parágrafo, Heidegger oferece uma caracterização existencial do “ser-em”, em contraste com a sua significação categorial: o “ser-em” do ser-no-mundo não indica uma relação espacial entre entes extensos, mas uma relação de familiaridade e proximidade entre o *Dasein* e o seu mundo. Mediante incursões filológicas, Heidegger remonta o “em” do “ser-em” à idéia de “habitar” (*habito*) e “ser diligente” (*diligo*) (cf. SZ, p. 54)¹². Ser-em, passa a significar, assim, em sua conotação existencial, o habitar, entendido como um comportamento diligente voltado para algo próximo e familiar.

O verbo alemão que Heidegger utiliza para traduzir esse modo específico de habitar (*Wohnen*), próprio do *Dasein*, é *besorgen* (ocupar-se). O ser-no-mundo recebe, assim, a sua primeira determinação ontológica: Ocupação. Com essa determinação, Heidegger começa a delinear a sua investida contra seu mestre, Husserl. Trata-se da destituição da primazia da relação de conhecimento e, por conseguinte, da percepção como ato “originariamente doador” do mundo¹³. Ao mesmo tempo, ao determinar o ser-no-mundo como ocupação, Heidegger opera uma radical redefinição do conceito fundamental da fenomenologia: o de intencionalidade.

¹⁰ É curioso notar que, em alguns aspectos, a fenomenologia hermenêutica guarda interessantes semelhanças com a Ciência Lógica, de Hegel: renúncia ao começo pelo “eu” em favor de um começo vazio e indeterminado (o ser, no caso de Hegel, o ser-no-mundo, em Heidegger), um desdobramento desse começo em determinações cada vez mais ricas e profundas, o resultado como “unidade” concreta de determinações, uma simbiose entre método e objeto (em relação a *Ser e Tempo*, cf. STEIN, 1988, p. 63) e o caráter circular de ambos (a “boa circularidade”).

¹¹ Como se sabe, na segunda seção da primeira parte, acoessando o sentido do ser do Cuidado, Heidegger repete a Analítica, evidenciando que a Temporalidade é esse sentido.

¹² As traduções usuais para o verbo latino *diligo* são: amar, estimar, ocupar-se com. O adjetivo “diligente”, em português, corresponde, em sua forma e sentido (cuidadoso, zeloso, aplicado) ao “*diligentis*”, que é o particípio presente do verbo “*diligo*”, e essa é a razão porque utilizamos a locução verbal “ser diligente” para traduzir “*diligo*”.

¹³ Mundo aqui entendido como “o conjunto completo dos objetos da experiência possível e do conhecimento possível da experiência, dos objetos passíveis de ser conhecidos com base em experiências atuais do pensamento teórico correto” (HUSSERL, 2006, § 1, p. 34).

1.1.1 Ser-no-mundo e intencionalidade

Como se sabe, o conceito de intencionalidade, em Husserl, traduz a idéia de uma relação inelidível entre o eu e o mundo. Para ele, “a palavra *intencionalidade* não significa nada mais que essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência *de* alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma” (HUSSERL, 2001, §14, p. 51, grifos do autor). Assim, o mundo - “o conjunto completo dos objetos da experiência possível” - que, no processo de redução fenomenológica transcendental, é posto “entre parênteses” pela *ἐποχή*, no que concerne à sua realidade externa (ser real), por carecer de evidência apodítica, permanece, contudo, sempre presente, para a subjetividade transcendental, como fenômeno noemático (*cogitatum*), ou seja, como objeto intencional¹⁴, sendo, desse modo – mas apenas desse modo –, imanente ao eu¹⁵.

Convém observar que, para Husserl, a afirmação da imanência do mundo como fenômeno noemático não implica numa negação de seu ser real. Com efeito, na terceira das *Meditações Cartesianas*, Husserl afirmará também a transcendência do mundo real relativamente à consciência. Ocorre que, para manter a necessária precedência do eu (cf. HUSSERL, 2001, pp. 39, 45) e o seu caráter fundador e originário, Husserl sublinha que a existência do mundo real só é acessível mediante uma “síntese de identificação” – a evidência –, que é uma vivência *da consciência* (cf. HUSSERL, 2001, p. 76). Assim, se por um lado, na evidência, os objetos que compõem o mundo real sempre aparecem “em si mesmos”, “em pessoa”, em sua efetividade, por outro lado, tal aparecimento, enquanto vivência de uma dadidade, é sempre fundado na subjetividade transcendental, e isso de tal modo que

qualquer transcendência constitui-se unicamente na vida da consciência, como algo inseparavelmente ligado a essa vida, e que essa vida da consciência – tomada nesse caso particular como consciência do mundo – carrega em si mesma a unidade de sentido que constitui esse “mundo” (HUSSERL, 2001, p. 78).

¹⁴ “Compreendemos agora que pela *ἐποχή* universal, quanto à existência ou inexistência do mundo, a fenomenologia na realidade não nos fez perder o mundo como objeto fenomenológico. Nós o mantemos como *cogitatum*” (HUSSERL, 2001, §15, p. 54).

¹⁵ É importante salientar que essa imanência deve ser entendida como uma presença do mundo *não no interior da consciência*, mas *para ela*. Para uma correta compreensão do sentido dessa imanência, em Husserl, ver o capítulo III (“noese e noema”), da Terceira Seção de *Idéias I*, particularmente o parágrafo 90. Ver também o prefácio à tradução portuguesa, escrito pelo prof. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, p. 20.

Em *Ser e Tempo*, a “imanência” do mundo ao *Dasein* e, a um só tempo, a sua transcendência¹⁶, bem como a intencionalidade que nelas se manifesta, são, seguramente, afirmadas através do construto “ser-no-mundo”¹⁷. Evidentemente, não no mesmo sentido que possuem em Husserl, afinal, o que Heidegger tem em vista com o conceito de ser-no-mundo é, precisamente, a superação do paradigma da consciência, ao qual Husserl se filia, assumindo-se, explicitamente, como herdeiro da tradição cartesiana. Com a determinação do ser-no-mundo como “ocupação”, a *intencionalidade primária do Dasein* não é concebida, por Heidegger, como uma relação entre o eu e o mundo, que se define pelo esquema *ego-cogito-cogitatum*, e, desse modo, subsiste aos assaltos da *ἐποχή*, mas, antes, como um essencial “estar voltado” para o mundo, que é eminentemente pragmático¹⁸.

O mundo no qual o *Dasein* habita “antes de tudo e na maioria das vezes” (*zunächst und zumeist*), voltado para os entes próximos, em um comportamento diligente, é o “mundo circundante” (*Umwelt*). Na ocupação cotidiana, que se desdobra no mundo circundante, e para ela, os entes se mostram como “utensílios” (*Zeug*), cuja estrutura ontológica tem a forma do “para-isto” (*um-zu*). Em virtude dessa estrutura, na qual “encontra-se uma remissão de algo para algo” (SZ, p. 68), o manuseio e a utilização dos utensílios são sempre estabelecidos e visualizados (Circunvisão, *Umsicht*) a partir de um contexto pragmático, constituído por uma “totalidade de utensílios” (*Zeugganzes*) em conexões remissivas. O modo de ser dos entes que assim

¹⁶ A forma particular como Heidegger compreende a transcendência do mundo, expressa, em *Ser e Tempo*, nestes termos: “o mundo já está, de certo modo, ‘muito mais fora’ do que jamais um objeto pode estar” (SZ, p. 366), já tinha sido aludida, no *Informe Natorp*, onde Heidegger declara que “El significado de la existencia del mundo se funda y se determina a partir de su carácter: como el asunto mismo del trato propio del cuidado. El mundo está ahí como algo de lo que ya siempre y de alguna manera nos cuidamos” (IFA, p. 35).

¹⁷ Como o que nos interessa aqui é a resignificação da noção de intencionalidade, é suficiente dizer que consideramos que a idéia heideggeriana do mundo como um existencial, um carácter ontológico do *Dasein* (cf. SZ, p. 64), indica, em sentido bem específico, a sua “imanência”. No parágrafo 69, justamente ao expor a interpretação existencial-temporal da transcendência do mundo, Heidegger afirmará: “Se não existisse *Dasein*, também nenhum mundo estaria ‘aí’” (SZ, p. 365). A idéia de uma imanência não noemática do mundo aparece, também, já no *Informe Natorp*: “La actividade del cuidado no es un *proceso* de la vida que se desarrolle por su cuenta y en contraposición al mundo existente. El mundo está presente *en* la vida y *para* Ella, pero no en el sentido de algo que es simplemente mentado y observado” (IFA, p. 38).

¹⁸ “Porque ao *Dasein* pertence essencialmente o ser-no-mundo, seu estar voltado [Sein zur] para o mundo é essencialmente ocupação” (SZ, p. 57). Nesse sentido, no *Informe Natorp*, Heidegger observava que “a intencionalidad, entendida pura y simplemente como el estar-referido-a, es el primer carácter fenomênico de la actividad fundamental de la vida (es decir, del cuidado) que puede ser puesto inmediatamente de relieve” (IFA, p. 47).

comparecem no mundo das ocupações cotidianas é denominado “manualidade” (*Zuhandenheit*). Para Heidegger, é essa relação pragmática com os entes, no contexto da ocupação, no qual eles se manifestam no modo de ser da manualidade, que é a relação mais originária do *Dasein* com o mundo.

Interessante notar que, nessa descrição do modo de ser cotidiano do *Dasein* (ocupação), bem como do modo de ser e da estrutura de ser correspondentes dos entes, o que o “ver” fenomenológico de Heidegger torna patente nada mais é - em termos husserlianos - que uma “estrutura típica” de aparecimentos de “objetos” em sua generalidade ontológica categorial ou regional (cf. HUSSERL, 2001, § 21, p. 68-69)¹⁹. Com a ressalva de que, para Heidegger, não se trata de aparecimentos de “objetos” para uma consciência, mas de entes - a cada vez desvelado em determinado modo de ser - para o *Dasein*. No mais, pode-se também afirmar que, em Heidegger, como em Husserl, a descrição dos modos de aparecer dos entes redundava, necessariamente, no desvelamento da “intencionalidade implicada na própria experiência” (HUSSERL, 2001, p. 80)²⁰, dada a íntima conexão entre o “como-algo” dos entes que aparecem e o “como” da sua descoberta, que, em Husserl, corresponderia à “correlação fundamental entre noese e noema” (HUSSERL, 2006, p. 210).

Essas considerações são importantes porque permitem clarificar a forma como Heidegger concebe a derivação do modo de ser do conhecimento em relação ao ser-no-mundo enquanto ocupação. Ora, se a descrição do modo de aparecimento dos entes na e para a ocupação é, sobretudo, uma descrição da “intencionalidade que constitui o modo de ser da ocupação ou, o que é o mesmo, da intencionalidade implicada na experiência” dos entes como utensílios, e se essa intencionalidade é considerada por Heidegger como o mais originário e essencial “estar voltado” do *Dasein* para o mundo, resulta que o modo de ser do conhecimento só pode ser concebido como uma *modificação* dessa intencionalidade originária. Note-se que, ainda aqui, Heidegger caminha na esteira de Husserl: lembremos que, já nas *Investigações Lógicas*, Husserl, *en passant*, faz uma alusão à mudança de representações acerca de

¹⁹ Não sem razão, Heidegger afirmara ter recebido de Husserl “os olhos”.

²⁰ Na terminologia do jovem Heidegger, dir-se-ia: desvelamento “das diferentes operaciones constitutivas que intervienen en la realización de la custódia del ser [dos entes]” – “que cada vez se le presenta como *desoculto*” (IFA, p. 62, grifo do autor).

um objeto como uma “modificação fenomênica essencial”, onde o que se modifica é, precisamente, “o caráter intencional da vivência” (HUSSERL, 1967, §10, p. 333). Nas *Idéias*, Husserl designará como “mudanças atencionais” (§ 92) as modificações das vivências da consciência. Essas mudanças se processam como deslocamentos “do olhar do espírito” (§ 35, p. 87), ou seja, como “direcionamento do olhar atento para algo que não se atentara antes” (§ 36, p. 89). *Mutatis mutandis*, isso valerá para a concepção heideggeriana de derivação. Como mostraremos, Heidegger invariavelmente compreenderá a derivação em geral como “modificação” (cf. 2.2, γ) e a intencionalidade do conhecimento como um “olhar para” (*Hinsehen*) que “extrai de antemão do ente que comparece um certo ‘ponto de vista’” (SZ, p. 61). Como acréscimo à concepção husserliana, tem-se que, em Heidegger, a modificação sempre decorre de uma intencionalidade que é anterior (originária), não só no sentido temporal, mas também no sentido de uma prioridade ontológica. Como correção, Heidegger recusará a idéia de que a intencionalidade se configura, em todas as suas variações, a partir do “esquema geral *ego-cogito-cogitatum*” (Cf. HUSSERL, 2001, § 21, p. 67). Como inovação, a idéia de que a transcendência originária expressa na estrutura ontológica ser-no-mundo *funda* toda e qualquer intencionalidade entendida como comportamento voltado para os entes²¹.

1.1.2 A intencionalidade cognoscitiva

Para esclarecer o fenômeno do conhecimento, Heidegger deverá, então, descrever a intencionalidade que constitui o modo de ser cognoscente e mostrar em que sentido essa intencionalidade é modificada e ontologicamente derivada daquela que é própria ao modo de ser da ocupação.

Prescindindo da abordagem do modo como Heidegger desbarata o tradicional problema da relação entre a “esfera interna” (do *cogito* com as suas *cogitata*) e a esfera do mundo exterior ao sujeito – ao mostrar que, como ser-no-mundo, o *Dasein* “já está sempre fora” (SZ, p. 62) – focaremos, justamente, na especificação da intencionalidade

²¹ Essa idéia será melhor desenvolvida em *Sobre a essência do fundamento*, texto de 1929.

do modo de ser do conhecimento. Antes disso, façamos, parenteticamente, algumas observações:

Em *Ser e Tempo*, o termo “conhecimento” (*Erkenntnis*) é, sistematicamente, usado com significação unívoca²², qual seja: como sinônimo de saber teórico. E mais: não se trata de um saber teórico qualquer, mas de um saber teórico *sobre* os entes – “conhecimento do mundo” (SZ, p. 59, 60, 65)²³. Sempre que foge ao uso dessa significação estrita de conhecimento, Heidegger utiliza aspas no termo (cf., p. ex., SZ, p. 67).

Importa frisar que Heidegger não nega que o conhecimento se dê como e a partir de uma relação sujeito-objeto. Ele apenas ressignifica os pólos dessa relação: o sujeito nada mais é que *um* modo possível de ser do *Dasein* – o “ser-no-mundo *cognoscente*” (SZ, 60, grifo do autor) – e o objeto é o ente tomado como “tema” (*Thema*) (cf. SZ, p. 362) de uma determinada investigação²⁴. Heidegger tende também a identificar conhecimento, teoria e ciência (no sentido moderno da *science*). Tenha-se presente, por exemplo, que o que ele tem em vista ao demonstrar, no parágrafo 13, que o “conhecimento do mundo” é um modo derivado do ser-em, é precisamente a concepção cartesiana de conhecimento (a saber: “conhecimento físico-matemático”) e de mundo (*res extensa*, “natureza material”) (cf. SZ, p. 95). No parágrafo 69, ponto b, onde Heidegger apresenta o “sentido temporal da modificação da ocupação circunvisiva para o descobrimento teórico do que é presente dentro mundo” (SZ, p. 356), o que Heidegger faz é oferecer a descrição temporal da gênese da postura científica e apresentar os elementos componentes de um “conceito existencial de ciência”, exemplarmente apontados na Física Moderna. Também em sua *Introdução à Filosofia* (IF, 1928-29), Heidegger parece circunscrever o teórico exatamente nos mesmos limites

²² Faz-se mister este esclarecimento uma vez que o termo “conhecimento” possui, em geral, significação equívoca, mesmo em seu uso estritamente filosófico. Já Platão, por exemplo, considerava haver diferentes formas de conhecimento (*γνώσεις*) referentes aos diversos graus de ser ou de realidade: inteligência (*νόησις*), ciência (*ἐπιστήμη*) e opinião (*δόξα*) diferem entre si pelo tipo de objeto para o qual estão voltadas e pelo grau de clareza na apreensão da verdade (cf. PLATÃO, *A República*, VI, VII). De igual modo, na *Metafísica* de Aristóteles (A, 1), a sensação (*αἴσθησις*), a experiência (*ἐμπειρία*), a técnica (*τέχνη*) e a ciência (*ἐπιστήμη*) são apresentadas como tipos de conhecimento (*γνώσεις*), que diferem entre si, basicamente, pelas coisas estudadas: a sensação e a experiência são conhecimentos de coisas particulares, enquanto a técnica é conhecimento de universais e a ciência conhecimento das primeiras causas e princípios.

²³ O modelo do acesso teórico ao mundo será antes aquele oferecido por Descartes e Kant (conhecimento matemático) que o de Husserl.

²⁴ “A tematização objetifica” (SZ, p. 363).

que o científico - diz ele: “o projeto de constituição ontológica do ente como possibilitação interna da positividade [o “conhecimento do ente nele mesmo”], ou seja, da essência da ciência [moderna], não é outra coisa senão a essência originariamente apreendida do teórico” (IF, p. 213). De tudo isso se depreende, por fim, que conhecimento é, para Heidegger, saber teórico *científico* sobre os entes que comparecem em um determinado modo de ser, no interior de uma região de ser (possibilitada pela própria tematização).

Diante de definição tão estrita de conhecimento, cabe, naturalmente, perguntar o que se passa com a filosofia. Não seria também ela uma forma de conhecimento? Afinal, é justamente do que Aristóteles concebe como postura filosófica que Heidegger extrai a sua concepção de conhecimento: teoria/contemplação “das coisas diante da mão” (τὰ πρόχειρα) (Cf. VOLPI, 1992, p. 266). Não obstante essa apropriação de Aristóteles, tudo leva a crer que Heidegger recusaria classificar a filosofia como um tipo de conhecimento, dados os contornos com que delimita, em *Ser e Tempo*, a concepção de conhecimento, e dadas as diferenças essenciais entre Ciência e Filosofia (já apontadas em *Ser e Tempo*, mas que serão minuciosamente investigadas em sua *Introdução à Filosofia*). Se a filosofia é, para Heidegger, *essencialmente* Ontologia (não apenas a sua, mas toda a filosofia) e, enquanto tal, investigação do ser, tal investigação só poderá ser entendida como “compreensão” e “interpretação”, mas não como conhecimento²⁵. Conforme afirma Heidegger:

O “interpelar discursivamente” [λόγος] o ente enquanto ente, a interpelação discursiva do ente, do ὄν em vista de seu ser pode ser designada como λόγος do ὄν, λόγος τοῦ ὄντος – onto-logos, ontologia em sua cunhagem moderna. Compreensão do ser é compreensão ontológica. Conhecimento do ente, do ὄν nele mesmo é conhecimento ôntico (IF, p. 215).

Feitas essas observações, podemos prosseguir com a caracterização da intencionalidade cognoscitiva, dizendo que o “estar voltado” do *Dasein* para os entes comparecentes na “experiência” do conhecimento, tem, segundo Heidegger, a estrutura

²⁵ É verdade que Heidegger, ainda que por apenas duas vezes, utiliza a expressão “conhecimento filosófico” (*philosophische Erkenntnis*), em *Ser e Tempo* (cf. SZ, p. 16, 363). Isso cria uma dificuldade, pois se a filosofia é conhecimento, é também, *a fortiori*, uma “tematização” do ente em sua presentidade (ver aspectos envolvidos no conceito de “tematização”, em SZ, p. 363), de modo que ficaria ainda como tarefa distinguir a filosofia das demais ciências. Se, por outro lado, a filosofia é investigação do ser, ela não pode ser conhecimento (pelo menos não no sentido dado a esse termo no contexto das análises do fenômeno do conhecimento, em *Ser e Tempo*). A utilização que Heidegger faz da expressão “conhecimento filosófico” esconde, portanto, uma aporia.

do “mero-permanecer-junto-a”. Isso quer dizer que a intencionalidade do conhecimento é concebida como “contemplação”²⁶, no sentido de visualização teórico-científica dos entes intramundanos.

Contemplar é um modo fático de ocupação. Por isso, na lista dos modos de “ser-em”, apresentada por Heidegger, constam, ao lado das atividades manuais (produzir, cultivar), as assim ditas atividades intelectuais (interrogar, discutir, determinar) (cf. SZ, p. 56). Ocorre que as atividades cognoscitivas não podem, sem mais²⁷, ser listadas como formas de ocupação entre outras, pois, nelas, os entes não se dão como utensílios. O comportamento cognoscitivo é não somente marcado por uma “deficiência” e “abstenção” da lida cotidiana com utensílios (cf. SZ, p. 61), mas também, e sobretudo, engendra a ocultação dos utensílios enquanto utensílios (cf. SZ, 158). Como se mostram, então, os entes na atividade cognoscitiva?

Para Heidegger, os entes intramundanos se mostram, basicamente, em dois modos de ser: a “manualidade” e a “presentidade” (*Vorhandenheit*)²⁸. A manualidade,

²⁶ O termo “contemplação” (*Betrachtung*) e seus derivados são, com freqüência, utilizados por Heidegger como sinônimos de teoria e de teórico. *Betrachtung*, *contemplatio*, *θεωρία*, assim como *speculatio*, são “puros conceitos da esfera do ver” (IF, p. 183) e, no sentido estrito de saber racional, são perfeitas determinações do “olhar” (*Hinsehen*) cognoscitivo. O termo “contemplação”, no entanto, parece ter a vantagem de remeter mais diretamente à idéia do “ver” - que Heidegger faz questão de manter, ao usar o verbo *Hinsehen* para indicar o estar voltado específico do modo de ser do conhecimento - cujo correlato é, precisamente, o *εἶδος*, o “visto”. Por essa razão, preferiremos utilizar mais frequentemente o termo “contemplação” ao termo “teoria”, que embora também expresse, originalmente, a idéia do ver (*θεα+όραω*), a perdeu completamente na sua significação moderna.

²⁷ Enfatizamos o “sem mais” por que a contemplação/teorização é, paradoxalmente, um tipo de atividade voltada para os entes, um modo de lidar (por isso, ocupação) em que já não mais se usa utensílios (por isso, ocupação *deficiente*) - apenas se “apreende” e “determina” objetos.

²⁸ Segundo Volpi, o termo *Vorhandenheit* é usado por Heidegger para traduzir e ontologizar “l’idea aristotelica, espressa in un celeberrimo passo della *Metafisica* [I, 2, 982b 12-13], che la meraviglia [*θαυμαζειν*], da cui nasce l’atteggiamento teoretico del filosofare, ha luogo al cospetto di τὰ πρόχειρα, cioè, delle cose che stanno immediatamente dinanzi” (VOLPI, 1992, p. 226). Com efeito, τὰ πρόχειρα significa, literalmente, as (coisas) (τὰ) diante (πρό) da mão (χειρός), do mesmo modo que o termo alemão *Vor-handen*. Do alemão para o português, *Vorhanden* pode ser traduzido como “disponível”, “existente” ou “presente”. Sendo o termo “disponível” um predicado de dois lugares - o disponível o é sempre *para alguém ou alguma coisa* - pode facilmente ser confundido com o “útil” (que também é um predicado de dois lugares), razão pela qual não nos parece muito adequado. Por razões óbvias, causaria uma grande confusão traduzir, no contexto de *Ser e Tempo*, *Vorhanden* como “existente” (não obstante *Vorhanden* tenha o sentido preciso de “*existentia*” - Cf. TAMINIAUX, 1995, p. 82s). A tradução brasileira, de Márcia Cavalcante - *Vorhandenheit* e *Vorhandensein* por “ser simplesmente dado” -, é antes uma explicação que uma tradução propriamente dita do termo. Preferimos, assim, a tradução de *Vorhandenheit* por “presentidade”, adotada por Loparic, e de *Vorhanden* por “presente”, porque são traduções possíveis (e comuns) desses termos alemães e mantêm, em português, o sentido dado por Heidegger: *Vorhanden* é algo “presente”, “diante da mão”, não como um utensílio “disponível” para o uso, mas como algo “simplesmente dado”, simplesmente “existente” (que se dá no modo da *existentia*); *Vorhandenheit* é, por conseguinte, o modo de ser “presente” nesse sentido. Temos ainda mais uma razão para preferirmos os termos “presentidade” e “presente”: a *ούσία* dos entes no modo de ser da *Vorhandenheit* possui justamente a “significação ontológico-temporal de ‘presença’ [*Anwesenheit*]”,

como foi visto, é o modo de ser dos entes *na e para* a ocupação. A presentidade é o modo como os entes aparecem *fora* do contexto da ocupação *stricto sensu* (lida com utensílios) ou ainda o modo de ser que se manifesta nos entes *na* ocupação, mas não *para* ela. Isso significa, nesse último caso, que os entes, embora se dêem como utensílios, *no* contexto ocupacional, podem perder – em razão de sua ausência, de uma avaria etc. - sua possibilidade de emprego, e tornar-se, assim, um não-à-mão (*Unzuhanden*). Os modos deficientes de ocupação – o “chamar à atenção” (*Auffallen*), a “impertinência” (*Aufdringlichkeit*) e a “rebeldia” (*Aufsässigkeit*) –, que se caracterizam pela não-empregabilidade (*Unverwendbarkeit*) dos utensílios, configuram uma espécie de limbo ontológico no qual os entes, “numa certa não-manualidade” ou “numa certa só-presentidade”, se mostram hibridamente como “coisa-utensílio” (*Zeugding*) (cf. SZ, p. 73). Com efeito, o que ocorre nesse limbo é a imiscuição da presentidade *no utensílio* – devido à impossibilidade de emprego – que resulta numa negação da sua manualidade *em ato*²⁹.

Três coisas marcam a diferença desses modos deficientes de ocupação em relação ao modo de ser do conhecimento: a primeira é que, nos primeiros, a presentidade compõe com a manualidade o modo de manifestação do ente, não sendo, portanto, exclusiva; a segunda - conexa à primeira - diz respeito ao fato de que o “chamar à atenção”, a “impertinência” e a “rebeldia” não ocultam os utensílios enquanto utensílios e não os convertem “em meras coisas” (cf. SZ, p. 74); e a terceira concerne ao modo de acesso à presentidade dos entes: enquanto no conhecimento esse acesso se realiza mediante a intencionalidade contemplativa, naqueles outros modos deficientes de ocupação o utensílio não é “contemplado” (*Betrachtet*) em sua presentidade (cf. SZ, p. 74), isto é, não é descoberto por um “constatar visualizador [das hinsehende Feststellen] de propriedades, mas antes pela circunvisão do trato utilizador” (SZ, p. 73).

Como observa Heidegger, a presentidade que se manifesta no “chamar à atenção”, na “impertinência” e na “rebeldia” “está ainda ligada à manualidade do

no sentido de “permanência constante” (*ständigen Verbleib*) (cf. SZ, p. 25, 92). Vale também lembrar que, em inglês, o *Vorhandensein* é frequentemente traduzido por “presence-at-hand”.

²⁹ O conserto do utensílio avariado (no caso do “chamar à atenção”), a aquisição do utensílio que falta (no caso da “impertinência”) e o voltar-se para o utensílio que estava “fora de lugar” ou “em suspenso” (no caso da “rebeldia”), em restituindo a possibilidade de emprego, *atualizam* a sua manualidade.

utensílio” (SZ, p. 74). É no e para o comportamento cognoscitivo que a presentidade se torna o exclusivo modo de ser dos entes intramundanos³⁰ e se mostra como o “puro aspecto (εἶδος)” desses entes (SZ, p. 61, p. 138). O “olhar para” (*Hinsehen auf*) os entes em “seu puro aspecto” é, portanto, a especificidade da estrutura intencional que caracteriza o contemplar cognoscitivo.

Destarte, é o “aspecto” (εἶδος) dos entes o correlato específico do olhar cognoscitivo/contemplativo. Mas, o que significa essa aspectualidade dos entes? O que Heidegger aí está compreendendo com o termo grego εἶδος? Uma pista importante para o esclarecimento dessa caracterização sumária oferecida em *Ser e Tempo* encontra-se nas *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles* (IFA) – *Informe Natorp* –, onde Heidegger refere-se ao εἶδος como “o *quê* do objeto nomeado no discurso (λόγος)” (IFA, p. 58, grifo nosso)³¹. Trata-se, como será dito algumas linhas depois, da οὐσία, que Heidegger traduz como a “entidade” do ente (cf. IFA, p. 58). O εἶδος é, portanto, o εἶδος και μορφή, no sentido aristotélico, a saber: a substância/essência (οὐσία), quididade ou, no jargão heideggeriano, a “entidade” do ente, que é apreendida e explicitada em enunciados discursivos (λέγειν) (cf. IFA, 37)³².

Cumpra esclarecer que, na interpretação heideggeriana do fenômeno do conhecimento, tal “apreensão” (*Vernehmen*) não consiste num ato de representação, no sujeito, do aspecto/quididade dos entes. Heidegger insiste em dizer que a “apreensão” do aspecto dos entes tem “o modo de realização do falar de [*Ansprechen*] e do tratar [*Besprechen*] de algo como algo” (SZ, 62). Desde o *Informe Natorp*, é recorrente a idéia de que a apreensão dos entes se realiza sempre no λέγειν³³ e se desenvolve μετὰ λόγον,

³⁰ Por isso, Heidegger dirá, no parágrafo 69, que no projeto científico da natureza é a presentidade que se torna a compreensão de ser dominante (cf. SZ, p. 362).

³¹ Como se sabe, o “que” (τί) da questão aristotélica τὸ τί ἦν εἶναι (Met. Z, 3 1028b 34) exige como resposta a essência de algo.

³² Convém advertir que, no *Informe Natorp*, Heidegger considera que “o ente – em tanto que objeto de la circunspección o, incluso, en tanto que objeto de la aprehensión contemplativa – se considera en relación com su aspecto (εἶδος)” (IFA, 58). Isto quer dizer que o “aspecto” do ente é sempre diverso em cada caso e relativo a cada modo de ser do *Dasein* ou virtude dianoética. Em *Ser e Tempo*, o εἶδος está relacionado tão-somente à apreensão contemplativa, sendo, desse modo, o correlato intencional exclusivo do saber teórico.

³³ O inteligir “se realiza no λέγειν – es decir, en na medida en que su objeto se nombra y se enuncia de tal ou cual manera” (IFA, p. 63). “En el hecho de nombrar el objeto, el λέγειν custodia el ente en su entidad (οὐσία) en conformidad con el aspecto” (IFA, p. 58). Portanto, “el λέγειν es el modo en el que se realiza el νοεῖν” (IFA, p. 65). O νοεῖν é traduzido por Heidegger, no *Informe Natorp*, justamente por *Vernehmen* (cf. IFA, p. 101, nota 31 do tradutor). Em *Ser e Tempo*, o νοεῖν é identificado com o “conhecimento do mundo” (SZ, p. 59).

isto é, tem “a característica da explicitação discursiva” (cf. IFA, p. 68). Para Heidegger, o “autêntico” (*echt*) discurso³⁴ (*Rede*, λόγος, λέγειν), na medida em que é ἀπόφανσις, se caracteriza pela capacidade de manifestar, “fazer ver”, unicamente por sua própria mediação, “aquilo sobre o que [*worüber*] discorre” (cf. SZ, p 32), isto é, o ente em seu estar-desoculto. Assim, embora a apreensão do aspecto/essência (*εἶδος*) dos entes, no processo de conhecimento, enseje uma espécie de redução eidética e, exatamente como em Husserl, a “objetivação” propriamente dita³⁵, tal apreensão não redundava num *εἶδος qua* representação³⁶, mas sim num discurso (*λέγειν*) sobre o *εἶδος* dos entes.

Na sua descrição fenomenológica do conhecimento, Heidegger dispensa o recurso às “representações” mentais. Isso porque o *Dasein* não tem um “interior” no qual elas poderiam ser encapsuladas, mas “já está sempre fora” (SZ, p. 62). E como ente “já sempre fora”, sendo o seu “aí”, o *Dasein* é compreensão (*Verstehen*), disposição (*Befindlichkeit*) e discurso (*Rede*). Esse tripé existencial, enquanto constituição do “aí” do *Dasein*, traveja cada um dos seus modos possíveis de ser. O comportamento cognoscitivo, por conseguinte, realiza-se como um projeto de compreensão (como, p. ex., o projeto matemático da natureza, na Física Moderna), um tipo de disposição (o “demorar *calmo* junto a” - Cf. SZ, p. 138) e um tipo de discurso: a determinação (*Bestimmen* - cf. SZ, p. 70) ou enunciação predicativa. O máximo que se pode dizer é que os enunciados determinativos são, eles mesmos, “representativos” (cf. SZ, p. 217). Ao falar de enunciados “representativos” o que Heidegger faz é deslocar o lugar onde se dá a “retenção” e a “conservação” (*Behalten und Verwahrt* - cf. SZ, p. 62) do apreendido: Não é no “interior” do sujeito, mas no exterior, no enunciado expresso (no sentido de sentença – *Satz* – cf. SZ, p. 62), que se conserva e se retém o *εἶδος* do ente desvelado pelo comportamento cognoscitivo³⁷.

³⁴ Note-se que “discurso” (*Rede*) tem, neste contexto do parágrafo 7, B, o sentido de “dizer”, *λέγειν*, que não é o mesmo sentido do “discurso” que será explicitado no parágrafo 34.

³⁵ “É preciso notar que o objeto *intencional* de uma consciência (tomado assim como o pleno correlato desta) não diz de modo algum a mesma coisa que objeto *apreendido* [...] o objeto intencional [...] só se torna objeto apreendido num ‘voltar-se para’ ‘objetivante’ próprio”. (HUSSERL, 2006, § 37, p. 90s, grifos do autor). Os objetos apreendidos são “objetos ‘representados’, os quais agora estão por sua vez aptos a servir de substrato para explicações, relações, apreensões conceituais e predicacões” (HUSSERL, 2006, § 37, p. 92).

³⁶ Como em HUSSERL, 2006, § 3, p. 35s

³⁷ Lembremos o que, em conexão com isso, é dito por Heidegger, no parágrafo 44: “O enunciado comunica o ente no como de seu descobrimento. O enunciado expressado contém, naquilo ‘sobre o que’ fala, o descobrimento do ente. Este [descobrimento] é custodiado no expressado. O expressado torna-se, por assim dizer, um à-mão intramundano,

A descrição heideggeriana do modo de ser cognoscitivo, portanto, não estabelece nenhum “compromisso ontológico”³⁸ com representações *qua* entidades mentais, mas com o discurso, entendido como um constitutivo existencial do *Dasein*. No parágrafo 44, ao abordar o fenômeno da verdade que se manifesta no conhecimento, Heidegger, ao mesmo tempo em que segue, quase que literalmente, como mostraremos, o capítulo quinto da *Sexta Investigação*, de Husserl, distancia-se dele, não apenas porque conceberá o “ser-verdadeiro” do enunciado como um “ser-descobridor” - conforme sua interpretação do conceito aristotélico de verdade -, mas também porque não admitirá, no enunciado cognoscitivo, nenhuma referência às “significações” *qua* conteúdos mentais³⁹. Nesse aspecto, Heidegger parece mais próximo de Quine, para quem a “significatividade” dos enunciados situa-se no nível das “emissões lingüísticas” e não pressupõe a existência de entidades abstratas⁴⁰.

A “determinação” - o discurso próprio do “ser-no-mundo cognoscente” - tem o sentido preciso do *ὄρισμός* aristotélico, que Heidegger bem define, no *Informe Natorp*, - no contexto da abordagem da controvérsia entre Aristóteles e os eleatas, acerca do movimento - como a “determinação e explicitação de um objeto na *quididade* de seu conteúdo ontológico” (IFA, p. 80). O “quê” ou a “quididade” do objeto, por sua vez, se determina a partir da “explicitação discursiva” das propriedades características de tal objeto, ou seja, a partir de predicacões. Em *Introdução à Filosofia*, Heidegger explica o

que pode ser retomado e discutido. Sobre a base da custódia do descobrimento, tem o expressado [que é um] à-mão, em si mesmo, uma relação com o ente acerca do qual o expressado é, a cada vez, enunciado” (SZ, p. 224).

³⁸ A expressão é de Quine.

³⁹ Heidegger é taxativo ao afirmar: “toda interpretação [do enunciado “o quadro na parede está torto”] que introduz aqui qualquer outra coisa [a não ser o objeto dado “nele mesmo”], que deva ser implicada no enunciado meramente representativo, adultera o conteúdo fenomênico daquilo sobre o que é [feito o] enunciado” (SZ, p. 216). Ver a Primeira das *Investigações Lógicas*, de Husserl, §6 a §14, a respeito da tripla referência das expressões (o “notificar”, o “significar” e o “nomear”). Comentando a análise heideggeriana da percepção nos *Grundprobleme der Phänomenologie*, Taminiaux tece consideração semelhante a que expusemos acima, diz ele: “a percepção está, segundo o sentido de sua orientação, orientada para o próprio ente presente (*vorhanden*) [...] A questão de saber como é que a vivência intencional acede a um exterior é aqui totalmente falaciosa e ‘pervertida’. Não tem sentido interrogar deste modo porque *o comportamento intencional, em vez de se referir a algo subjetivo, a uma representação, refere-se enquanto tal a um Vorhandenes*” (TAMINIAUX, 1995, p. 92, grifo nosso).

⁴⁰ Para Husserl, as significações, vazias ou preenchidas - incluindo-se aí as determinações dos objetos -, nada mais são que “conceitos” ou “representações” (Cf. HUSSERL, 1996, p. 27 e § 21, p. 82s, *passim*) e, como tais, formas e conteúdos do pensamento, ou seja, entidades abstratas. Já Quine, como Husserl (cf. 1967, § 14), rejeitará a referência a um objeto *dado* (o “nomear”) como constituinte da significação (cf. QUINE, 1980, p. 222), mas pensará a significatividade em termos de sinonímia: uma emissão lingüística significativa não é aquela que faz referência a um dado objeto ou a um “conteúdo” do pensamento, entendido como sua significação (como pensa Husserl, 1967, § 6, p. 324), mas a que pode ser descrita em expressões parafrásticas ou perifrásticas (cf. QUINE, 1980, p.224ss).

conceito de determinação como exibição de “predicados” e “características”, citando Baumgarten: “Aquilo que é estabelecido em algo por meio do determinar, a saber, as características e os predicados, são as determinações” (IF, p. 57). A determinação é sempre e necessariamente um tipo de discurso que engendra a objetificação dos entes, na medida em que, ao tomá-los como algo “sobre o *que*” se pode enunciar propriedades – fazer predicções –, os destitui de sua manualidade e, visualizando-os em sua presentidade, os constitui como *objetos* de conhecimento⁴¹.

1.1.3 A idéia de derivação do conhecimento

Temos, com o exposto acima, completo e esclarecido, o conjunto dos elementos que são envolvidos na idéia de derivação do modo de ser do conhecimento em relação ao ser-no-mundo como ocupação. Do ponto de vista da forma como os entes são experienciados, o processo de derivação pode ser assim explicitado: já sempre descobertos em sua manualidade, como utensílios, num determinado contexto de tarefas guiadas pela circunvisão, os entes se tornam, por meio do comportamento cognoscitivo do *Dasein*, objetos apreendidos em seu aspecto (quididade, *εἶδος, οὐσία*), pelo olhar contemplativo, e determinados em enunciados predicativos.

Essa mudança do modo como os entes são experienciados na ocupação será posteriormente descrita, de modo ainda mais originário – no parágrafo 33, bem como no 69b –, como uma mudança das pressuposições que guiam a ocupação cotidiana para as pressuposições do comportamento teórico ou, o que é o mesmo, como uma modificação do projeto de compreensão de ser. É, portanto, o projeto de compreensão do ser *qua* presentidade, pensado como um modo de temporalização do *Dasein*, o que, em última análise, responde pela gênese da intencionalidade contemplativa. Graças a

⁴¹ Tenha-se presente que, para Heidegger, o objeto do conhecimento e o sujeito da predicação (sujeito no sentido lógico-formal, a saber: o “S” da estrutura “S é P”) não são a mesma coisa. O objeto no sentido lógico – “todo sujeito de predicções verdadeiras possíveis” (cf. HUSSERL, 2006, § 3, p. 37) – não é o objeto do conhecimento: o algo que se dá, nele mesmo, “em pessoa”, “em carne e osso”, como diria Husserl, e ao qual se atribui o todo da predicação (S-P), i. é., o “todo da relação sujeito-predicado” (cf. IF, p. 56). Husserl também já havia atentado para algo semelhante, na *Sexta Investigação Lógica*, capítulo quinto, ao distinguir o *ser da cópula* do *ser como verdade* (cf. HUSSERL, 1996, § 39, p. 118s).

esse projeto, “nós vemos [de um modo] ‘novo’ o à-mão comparecente, [i.é., o vemos] como presente” (SZ, p. 361)⁴².

Que a gênese do comportamento cognoscitivo, assim explicitada, não consiste apenas numa mera mudança do olhar, isso se deve (e nisto reside o sentido ontológico da derivação) ao fato de que o conhecimento é um modo de ser sempre secundário, porquanto se “*funda* em um já-estar-junto-do-mundo (...) como ocupação” (SZ, p. 61), o que implica, por seu turno, no respeitante ao modo de ser dos entes intramundanos, que a manualidade é sempre necessariamente anterior na ordem do “acontecer da manifestação”⁴³.

Se, por um lado, a idéia do conhecimento como um modo de ser *derivado*, porquanto seja um comportamento *posterior* à lida ordinária com os utensílios, é em si mesma clara e perfeitamente aceitável⁴⁴, por outro lado, a idéia de uma derivação do conhecimento encerra em si um aspecto problemático (que mostraremos mais adiante), quando se pensa essa derivação envolvendo a pressuposição da necessidade de se passar pela compreensão pragmática dos entes para o estabelecimento de suas determinações teóricas. Parece-nos ser isso o que Heidegger pressupõe quando, no parágrafo 15, afirma: “Esse [o ser-no-mundo] só expõe a mera presentidade avançando *sobre* o à-mão na ocupação”⁴⁵ (SZ, p. 71, grifo do autor); ou mesmo, de modo ainda mais claro, no parágrafo 33, quando alude à “origem” das “proposições enunciativas teóricas” na “interpretação circunvisiva” (SZ, p. 158)

Uma interessante interpretação da derivação, envolvendo esse aspecto, é dada por Brandom, em seu famoso texto *Heidegger’s Categories in Sein und Zeit*. Brandom concebe a categorização ontológica básica dos entes intramundanos, oferecida por Heidegger em *Ser e Tempo – manualidade e presentidade –*, como oriunda de modos

⁴² “*wir das begegnende Zuhandene ‘neu’ ansehen, als Vorhandenes*”.

⁴³ A expressão é de LOPARIC, 1996b, p. 109.

⁴⁴ Essa idéia impõe-se, sem dúvida, mesmo nas ponderações mais rasas. Filosoficamente, ela aparece já em Aristóteles, em suas considerações (Metafísica A 980b 25ss) sobre a origem da Técnica a partir da Experiência. Nagel, por sua vez, chama a atenção para o fato de que “many of the existing special sciences have grown out of the practical concerns of daily living” (NAGEL, 1961, p. 3).

⁴⁵ “Dieses dringt erst *über* das im Besorgen Zuhandene zur Freilegung des nur noch Vorhandenen vor”. Esse trecho, de difícil tradução, possui as seguintes versões em português, espanhol, inglês: “Esse ser-no-mundo só chega a explicitar o que é simplesmente dado *através* do que está à mão na ocupação” (p. 114); “El conocimiento no logra poner al descubierto lo que solamente está-ahí sino *pasando a través* de lo a la mano en la ocupación” (p. 80); “To lay bare what is just present-at-hand and no more, cognition must first penetrate *beyond* what is ready-to-hand in our concern” (p. 101)

típicos de proceder em relação aos entes (responder a eles), em contextos diversos de práticas sociais que são, elas mesmas, fontes de autoridade criterial para o discernimento da adequação dos desempenhos e procedimentos para com os entes (isto é, da adequação das respostas a eles), bem como para a “identidade e individuação dos conceitos ontológicos fundamentais” (cf. BRANDOM, 2002, p. 301; 311).

Partindo da idéia, exposta por Heidegger no parágrafo 33, de que a enunciação predicativa é a ocasião da constituição da presentidade dos entes, Brandom afirma que “o presente-à-mão pode ser assim definido como o que é pronto-à-mão enquanto com-que para a prática da asserção, isto é, como o que é respondido enquanto tal somente por fazer uma afirmação sobre ele” (p. 318s). Depois de perguntar-se “em que sentido responder a algo ao fazer uma asserção sobre ele conta como tratá-lo como tendo propriedades objetivas?”, ele responde:

A objetividade do presente-à-mão consiste na indiferença da adequação da asserção a fins práticos que motivam os assertores. Tomar algo como um martelo é tomá-lo como apropriado para martelar. Quando a propriedade de peso é discernida no objeto presente-à-mão, que era pronto-à-mão enquanto um martelo, uma afirmação é feita, cuja adequação não é uma questão de serventia para ou obstrução de quaisquer fins práticos particulares ou projetos. A justificabilidade e, portanto, a adequação de uma tal afirmação não é questão de responder a alguma necessidade prática.

A autonomia da justificação e inferência com respeito ao propósito de projetos práticos é a fonte da *autonomia das propriedades do presente-à-mão com respeito às adequações da prática*. É essa autonomia que é invocada quando é dito que a verdade das asserções responde às coisas indicadas na asserção. Autoridade é uma questão social, e no jogo de asserir e dar e perguntar por razões, a autoridade sobre a adequação de afirmações foi socialmente retirada da esfera da utilização para fins práticos. (BRANDOM, 2002, p. 320, grifo nosso)⁴⁶.

Assim, a interpretação de Brandom sobre como Heidegger explica a origem das propriedades objetivas dos entes a partir “do sistema de adequações e significações

⁴⁶ “The objectivity of the present-at-hand consists in the indifference of the appropriatenesses of assertion to the practical ends motivating assertors. Taking something as a hammer is taking it as appropriate for hammering. When the property of heaviness is discerned in the present-at-hand object which was ready-to-hand as a hammer, a claim is made whose appropriateness is not a matter of serviceability for or obstruction of any particular practical ends or projects. The justifiability and hence appropriateness of such a claim is not a matter of answering to some practical need.

The autonomy of justification and inference with respect to the pursuit of practical projects is the source of the autonomy of the properties of the present-at-hand with respect to the appropriatenesses of practice. It is this autonomy that is invoked when it is said that the truth of assertions answers to the things pointed out in assertion. Authority is a social matter, and in the game of asserting and giving and asking for reasons, authority over the appropriateness of claims has been socially withdrawn from the sphere of usefulness for practical ends”.

que compõem o mundo no qual nós sempre já nos encontramos” (BRANDOM, 2002, p. 302) consiste em dizer que aquelas propriedades derivam da abstração dos fins práticos que constituem a Significância⁴⁷.

Essa interpretação, suficiente, decerto, para pensar a derivação de enunciados tais como “este livro é amarelo” ou “este martelo é pesado”, parece não dar conta de interpretar adequadamente, por exemplo, os enunciados da Física, que, ao que tudo indica, não se permitem caracterizar como meras abstrações de fins práticos e nem mesmo como abstração de nenhum tipo. O que parece passar despercebido a Brandom em sua interpretação é que, embora, no parágrafo 33, Heidegger liste diversos tipos de enunciados, o tipo ali definido e analisado como modificação da interpretação circunvisiva é o do enunciado teórico (as *theoretische Aussagesätze*, SZ, p. 158). É esse tipo de enunciado que, constituído pela “visualização contemplativa” (SZ, p. 158), possibilita o “descobrimento da presentidade” nos entes (SZ, p. 158). Não à toa, Heidegger considerará que “o que antes foi mostrado em relação ao conhecimento do mundo vale não menos para o enunciado” (SZ, p. 157). Brandom nota que o enunciado mostra a presentidade dos entes⁴⁸, mas não nota que não é qualquer enunciado que mostra tal modo de ser, mas apenas os teóricos ou os científicos (cf. § 69b). Assim sendo, não se pode deixar de considerar detidamente esses enunciados - a forma como se dão onticamente nas ciências particulares - quando se trata de pensar a tese heideggeriana da origem das propriedades objetivas na interpretação circunvisiva.

O que aqui intentamos defender é que Heidegger é bem sucedido ao descrever fenomenologicamente a derivação do comportamento cognoscitivo a partir do modo de ser da ocupação – compreendendo essa derivação como uma modificação do olhar que enseja uma nova visão dos entes, ou ainda como uma modificação temporal do projeto de compreensão de ser – mas falha no desiderato de fundar, na interpretação pragmática, os caracteres objetivos dos entes desvelados pelo comportamento

⁴⁷ “Significance flows from the practically orienting projects to the ‘with-which’s and ‘toward-which’s whose involvements are their roles in instrumental practices” (BRANDOM, 2002, p. 319s).

⁴⁸ “The key to the precipitation of the present-at-hand out of ready-to-hand lies in assertion” (BRANDOM, 2002, p. 314)

científico⁴⁹. Heidegger falha neste aspecto porque a possibilidade de uma tal derivação estaria vedada, como veremos, pela estrutura mesma dos conceitos científicos.

Notemos, antes de tudo, que, conforme considerações feitas anteriormente, para Heidegger, o correlato intencional do comportamento teórico-científico é sempre um *εἶδος* ou uma quiddidade. O que com isso já se insinuava era a peculiar concepção heideggeriana da natureza dos conceitos científicos, que é estreitamente vinculada à sua categorização básica, bipartida, do ser dos entes intramundanos (manualidade e presentidade) e, por consequência, à forma como ele concebe a presentidade dos entes acessada pelo modo de ser teórico do *Dasein*, a saber: como substancialidade. Heidegger não deixa dúvidas sobre isso ao afirmar que o ente pode

com base em seu mero-ser-presente, ser determinado matematicamente em termos de suas “propriedades” mediante “conceitos de função” [*Funktionsbegriffen*]. Os conceitos de função deste tipo são, em geral, ontologicamente possíveis apenas com relação a entes cujo ser tem o caráter de pura substancialidade. Conceitos de função só são possíveis como conceitos de substância [*Substanzbegriffe*] formalizados (SZ, p. 88).

Portanto, para Heidegger, os conceitos científicos são sempre expressão de propriedades quiditativas dos entes. Mesmo os conceitos funcionais (como os da Física), na medida em que visam os entes em seu “mero-ser-presente” ou em sua “presença constante”, não são senão “conceitos de substância formalizados”.

A pergunta que Heidegger, em parte alguma de suas análises relativas ao conhecimento teórico, em *Ser e Tempo*, levanta ou responde é: como são obtidas as propriedades quiditativas, no processo de investigação científica? A ausência de uma resposta a essa questão deixa envolta em grande obscuridade a idéia de uma derivação de tais propriedades a partir das significações pragmáticas dos entes, ou, o

⁴⁹ O que aqui divisamos é a distinção entre: (1) A derivação referida ao comportamento do *Dasein*; (2) A derivação referida ao modo de ser dos entes; (3) A derivação referida aos caracteres dos entes. Convém considerar que todo o esforço de Heidegger, nos parágrafos 13, 33 e 69b, está voltado para demonstrar a derivação (1) dos comportamentos do *Dasein* (a origem do modo de ser do conhecimento no ser-no-mundo como ocupação; a origem do enunciado na interpretação circunvisiva; “a origem do descobrimento teórico a partir da ocupação circunvisiva”, respectivamente) e a *resultante* derivação (2) dos modos de ser dos entes (a origem da presentidade na manualidade), uma vez que é sobre a base do comportamento modificado que o ente “se mostra de um outro modo” (SZ, p. 361). A derivação (3) das propriedades objetivas dos entes a partir de suas significações pragmáticas é antes um desiderato apenas insinuado nos trechos acima citados, mas não efetivamente realizado. Assim, parece-nos equivocada a interpretação de Brandom de que “o problema de Heidegger na primeira parte de *Ser e Tempo* é explicar como tal categoria do ser objetivo poderia ser construída ou abstraída do sistema primitivo de adequações e significações que compõem o mundo no qual nós sempre já nos encontramos (BRANDOM, 2002, p. 302). Brandom faz o “problema de Heidegger na primeira parte de *Ser e Tempo*” recair sobre o segundo e o terceiro tipos de derivação, quando, na verdade, é, sobretudo, o primeiro.

que é o mesmo, da derivação dos enunciados teóricos a partir da interpretação circunvisiva. Nas *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles*, discorrendo sobre a ciência (contemplação teórica), em considerações muito próximas àquelas que serão efetuadas em *Ser e Tempo*, Heidegger é mais explícito quanto a essa questão. Diz ele:

[Neste contexto de observação científica], o trato que mantemos com o mundo se torna um *respiro* ao desembaraçar-se da tendência à execução [própria da relação prática que o *Dasein* mantém com o mundo]. A observação mesma se converte, pois, em uma [forma] de trato autônomo e, como tal, constitui uma forma de *permanecer* no âmbito do que é objetivo sem levar nada a cabo. Os objetos estão presentes enquanto que provisionados de *significado*, e só depois de produzir-se o encontro fático com o mundo (do significado) se pode falar do sentido meramente real e cóisico que adquire a objetualidade em função de um exercício de abstração teórica que obedece a um tipo de orientação e de hierarquização muito concreto (IFA, p. 37, grifos do autor).⁵⁰

Seria Heidegger, à época de *Ser e Tempo*, ainda partidário da tese de que as propriedades objetivas dos entes (a “objetualidade”) são obtidas “*mediante exercício de abstração teórica*” dos caracteres substanciais de um objeto, tendo por base o seu “significado” anteriormente dado na relação prática com o mundo? Não é improvável. Como quer que seja, circunscrevendo-nos apenas ao texto de *Ser e Tempo*, podemos ainda perguntar: os conceitos funcionais das ciências podem ser compreendidos como determinações matemáticas das propriedades quiditativas ou substanciais dos entes? A resposta a essa questão será negativa, se tomarmos como correta a exposição feita por Cassirer, em seu livro *Substância e Função*⁵¹.

Segundo Cassirer, com os novos desenvolvimentos da Lógica, a teoria tradicional do conceito (que o pensa como resultado de abstração de caracteres essenciais) foi questionada quanto a sua “validade e aplicabilidade”, mormente pelo fato de que “não há nada que nos assegure que as propriedades comuns, as quais nós selecionamos de qualquer coleção arbitrária de objetos, inclua realmente os traços típicos que caracterizam e determinam a estrutura total dos membros da coleção” (CASSIRER, 1953, p. 6s). Sendo deficiente em si mesma, a “regra formal geral” da formação dos conceitos por abstração tem sido complementada, desde Aristóteles, pela

⁵⁰ Os trechos entre colchetes são do tradutor da versão espanhola, da qual nos servimos.

⁵¹ Utilizaremos a versão inglesa (*Substance and Function*, 1923) do *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, publicado em 1910.

doutrina da substância ou forma⁵². Assente nessa pressuposição metafísica, a lógica tradicional do conceito, entendido essencialmente como “um gênero universal, como o elemento comum em uma série de coisas particulares semelhantes ou similares” (CASSIRER, 1953, p. 9), tem sobrevivido mesmo às críticas escolásticas nominalistas e às modernas críticas psicologistas (cf. CASSIRER, 1953, p. 10s)⁵³.

Boa parte do esforço de Cassirer, em suas críticas à teoria da abstração, consistirá em demonstrar que os conceitos matemáticos não se adequam à teoria lógica tradicional do conceito, porque não são, em absoluto, conceitos de coisas, e não são formados em processos de abstração, mas de *construção* por regras:

Desde o início, os conceitos da geometria, especialmente, resistem à redução ao esquema usual. O conceito de ponto, ou de linha, ou de superfície não pode ser indicado como uma parte imediata dos corpos fisicamente presentes e separados deles por simples “abstração”. Mesmo neste exemplo, que é simplesmente oferecido pela ciência exata, a técnica lógica enfrenta um novo problema. Conceitos matemáticos, que originam-se através de definição genética, através do estabelecimento intelectual de uma conexão construtiva, são diferentes dos conceitos empíricos, que pretendem ser meramente cópias de certas características fatuais da realidade de coisas dadas. Enquanto no último caso, a multiplicidade de coisas é dada em e por si mesma e é apenas ligada por causa de uma expressão intelectual ou verbal abreviada, no primeiro caso nós antes temos de criar a multiplicidade que é o objeto de consideração, pelo produzir de um simples ato de construção (*Setzung*), pela síntese progressiva, uma sistemática conexão de pensamentos-construções (*Denkgebilden*) (CASSIRER, 1953, p. 12)⁵⁴.

⁵² “For Aristotle, at least, the concept is no mere subjective schema in which we collect the common elements of an arbitrary group of things. The selection of what is common remains an empty play of ideas if it is not assumed that what is thus gained is, at the same time, the real Form which guarantees the causal and teleological connection of particular things.[...] The logical doctrine of the construction of the concept and of definition can only be built up with reference to these fundamental relations of the real. The determination of the concept according to its next higher genus and its specific difference reproduces the process by which the real substance successively unfolds itself in its special forms of being. Thus it is this basic conception of substance to which the purely logical theories of Aristotle constantly have reference” (CASSIRER, 1953, p. 7).

⁵³ Segundo Cassirer, “in the psychological deduction of the concept, the traditional schema is not so much changed as carried over to another field. While formerly it had been outer things that were compared and out of which a common element was selected, here the same process is merely transferred to presentations as psychical correlates of things” (CASSIRER, 1953, p. 9). “To the ‘substantial forms’ which, according to Aristotle, represent the final goal of this comparing activity, there correspond certain fundamental elements, which run through the whole field of perception” (CASSIRER, 1953, p. 9)

⁵⁴ “From the beginning, the concepts of geometry, especially, resist reduction to the customary schema. The concept of the point, or of the line, or of the surface cannot be pointed out as an immediate part of physically present bodies and separated from them by simple “abstraction”. Even in this example, which is the simplest offered by exact science, logical technique faces a new problem. Mathematical concepts, which arise through genetic definition, through the intellectual establishment of a constructive connection, are different from empirical concepts, which aim merely to be copies of certain factual characteristics of the given reality of things. While in the latter case, the multiplicity of things is given in and for itself and is only drawn together for the sake of an abbreviated verbal or intellectual expression, in the former case we first have to create the multiplicity which is the object of consideration, by producing from a simple act of construction (*Setzung*), by progressive synthesis, a systematic connection of thought-constructions (*Denkgebilden*)”

Cassirer sustenta, ainda, que os conceitos matemáticos não podem ser pensados a partir das categorias lógicas que vigem nas teorias da abstração (tais como as do todo e as partes, das coisas e suas propriedades), mas sim a partir de um sistema categorial mais abrangente que pode ser expresso em uma “teoria lógica geral das relações”, que abarca em si aquelas categorias (cf. CASSIRER, 1953, p. 17s). Isso se torna tanto mais necessário quanto mais se torna evidente que a categoria de coisa é “inadequada” para pensar a matemática pura, onde tem-se “um campo de conhecimento no qual as coisas e suas propriedades são desconsideradas em princípio, e em cujos conceitos fundamentais, portanto, nenhuma propriedade geral de coisas pode ser contida” (CASSIRER, 1953, p. 18). Na verdade, os conceitos matemáticos, em particular as funções, expressam regras mediante as quais uma multiplicidade pode ser ordenada segundo um princípio, de modo que fica evidenciado que

o traço característico do conceito não é a ‘universalidade’ de uma apresentação, mas a validade universal de um princípio de ordem serial. Nós não isolamos nenhuma parte abstrata, qualquer que seja, a partir da multiplicidade diante de nós, mas criamos para seus membros uma relação definida ao pensá-los como ligados por uma lei inclusiva” (CASSIRER, 1953, p. 20)⁵⁵

O que é particularmente interessante para a nossa discussão com Heidegger é o fato de que o mesmo se pode dizer dos conceitos da Física. Estes devem ser igualmente pensados não segundo “a lógica do conceito genérico, que, como dissemos, representa o ponto de vista e influência do conceito de substância”, mas a partir da “lógica do conceito matemático de função”, uma vez que “o conceito de função constitui o esquema geral e o modelo segundo o qual o conceito moderno de natureza foi modelado em seu progressivo desenvolvimento histórico” (CASSIRER, 1953, p. 21).

É isso que se observa nitidamente quando se busca entender, por exemplo, o conceito de “movimento” na Mecânica moderna. Longe de ser uma expressão formalizada abstraída de percepções sensíveis de corpos que se deslocam no espaço, o movimento é, dirá Cassirer,

⁵⁵ “the characteristic feature of the concept is not the ‘universality’ of a presentation, but the universal validity of a principle of serial order. We do not isolate any abstract part whatever from the manifold before us, but we create for its members a definite relation by thinking of them as bound together by an inclusive law”

nada mais que uma certa relação na qual entram espaço e tempo. Espaço e tempo, eles mesmos, entretanto, são assumidos como membros desta relação, não em suas propriedades imediatas, psicológicas e “fenomênicas”, mas em seu estrito significado matemático. Enquanto nós compreendermos por espaço nada mais que uma soma de várias impressões visuais e táteis, qualitativamente diferentes umas das outras, segundo as especiais condições psicológicas sob as quais elas adquirem existência, nenhum “movimento” é possível nele [no espaço] no sentido da física exata. Este último demanda o contínuo e homogêneo espaço da pura geometria como uma fundação; continuidade e uniformidade, entretanto, nunca pertencem à coexistência da impressão sensível ela mesma, mas apenas àquelas formas de multiplicidade, na qual nós construtivamente transformamo-las por certos postulados intelectuais. Portanto, desde o início, o movimento mesmo é também desenhado no círculo das determinações puramente conceituais. É somente em aparência que ele forma um fato direto de percepção, na verdade o fato fundamental, que toda observação externa primeiro apresenta-nos (CASSIRER, 1953, p. 118)⁵⁶.

Mais adiante, fazendo referência a Karl Pearson (*Grammar of Science*), ele acrescenta:

Movimento é um predicado que nunca é imediatamente aplicável às “coisas” do mundo sensível circundante, mas vigora somente naquela outra classe de objetos que o matemático substitui por elas em sua livre construção. Movimento não é um fato de sensação, mas de pensamento; não de “percepção” mas de “concepção” (CASSIRER, 1953, p. 121)⁵⁷.

Assim, tem-se que os conceitos da Física não podem ser pensados como determinações matemáticas das propriedades e atributos gerais concebidos como “presenças-constantas” das coisas, ou seja, não podem ser tomados, de modo algum, como “conceitos de substância formalizados”. Ora, se tais conceitos não podem sequer ser derivados (como está explícito nas citações acima) das “coisas do mundo sensível circundante”, mesmo quando visadas em sua mera “presentidade” (a saber: como “fatos” de “percepção”)⁵⁸, menos ainda se entrevê qualquer caminho de derivação dos

⁵⁶ “is nothing but a certain relation into which space and time enter. Space and time themselves, however, are assumed as members of this relation not in their immediate, psychological and "phenomenal" properties, but in their strict mathematical meaning. As long as we understand by space nothing else than a sum of various visual and tactual impressions, qualitatively different from each other according to the special physiological conditions under which they come into existence, no "motion" is possible in it in the sense of exact physics. This latter demands the continuous and homogeneous space of pure geometry as a foundation; continuity and uniformity, however, never belong to the coexistence of the sensuous impression itself, but only to those forms of manifold, into which we constructively transform it by certain intellectual postulates. Thus, from the beginning, motion itself is also drawn into this circle of purely conceptual determinations. It is only in appearance that it forms a direct fact of perception, indeed the fundamental fact, which all outer observation first presents us”.

⁵⁷ “Motion is a predicate that is never immediately applicable to the ‘things’ of the surrounding sense-world, but holds solely of that other class of objects, which the mathematician substitutes for them in his free construction. Motion is not a fact of sensation, but of thought; not of ‘perception’ but of ‘conception’”.

⁵⁸ Veja-se a estreita relação apontada pelo próprio Heidegger entre “fato” (*Tatsache*), “presentidade” (*Vorhandenheit*) e “constatação contemplativa” (*hinsehenden Feststellen*) em SZ, p. 135.

enunciados teóricos da Física e da Matemática a partir da “interpretação circunvisiva”, da compreensão pragmática do mundo⁵⁹. Esse caminho não seria possível nem por abstração pura e simples das finalidades práticas dos entes encontrados no mundo circundante (o que, por certo, já abre acesso para a presentidade), como explicava Brandom, nem mesmo (como se fosse necessária uma mediação, tendo em vista uma presentidade de nível ainda mais elevado) por abstração das propriedades fixas, constantes e comuns dos entes já visualizados como “meramente presentes”.

Não se pode, entretanto, dizer, cabalmente, que Heidegger desconhecia essas noções apresentadas por Cassirer. As expressões “conceitos de função” (que aparece aspeada) e “conceitos de substância”, constantes do trecho da página 88 de *Ser e Tempo*, transcrito mais acima, denotam uma referência indireta ao livro *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, que Heidegger talvez tenha lido. O que se depreende daquela citação é que ele opera uma manobra para pôr em chave interpretativa própria as idéias de Cassirer. Parece ser essa a direção e sentido da afirmação de que “conceitos de função só são possíveis como conceitos de substância formalizados”. Que Heidegger, por outro lado, tenha, efetivamente, desconsiderado as minudências lógicas desfiadas por Cassirer, isso parece dever-se à sua posição contrária à autonomia e independência da Lógica em relação à Ontologia – defendida inclusive por Cassirer (cf. 1953, p. 26) –, presente já em sua Tese de Doutorado (1916), e que reaparece no final do texto do curso *Logik: Die Frage nach der Wahrheit* (1925-1926) e reverbera em *Ser e Tempo*, particularmente na análise do enunciado, empreendida no parágrafo 33.

1.2 A análise do enunciado e o lugar da Lógica na Ontologia Fundamental

⁵⁹ Veja-se, por exemplo, no que concerne à Matemática, que mesmo um número, enquanto conceito, não pode ser concebido como abstração de um conjunto de coisas. Segundo Cassirer (1953, p. 24s), “There is a difference between making valid mathematical judgments concerning the number “four,” thereby placing it in an objective connection of relations, and directing consciousness upon a concrete group of things or presentations of four elements. The logical determination of “four” (in the first case) is given by its place in an ideal and therefore timelessly valid whole of relations, by its place in a mathematically defined number-system; but sensuous presentation, which is necessarily limited to a particular ‘here’ and ‘now’ is unable to reproduce this form of determination”.

Alguns anos após suas primeiras incursões pelos problemas da Lógica⁶⁰, o *status* dessa disciplina, no âmbito geral da filosofia, fora definido, por Heidegger, em um curso do semestre de inverno de 1925/1926, *Lógica: o problema da verdade*, ocorrido quando o Tratado *Ser e Tempo* estava em fase de redação⁶¹. Na conclusão desse curso, ele declara:

A Lógica é a mais imperfeita de todas as disciplinas filosóficas, e ela somente será levada adiante se a refletirmos a partir das estruturas fundamentais de seu fenômeno temático, a partir das estruturas ontológicas [*Seinsstrukturen*] primárias do Lógico enquanto um comportamento do *Dasein*, a partir da temporalidade do *Dasein* mesmo (GA 21, p. 415).

O que Heidegger assim põe na ordem do dia é a tarefa de uma fundamentação ontológica (no sentido de uma Ontologia Fundamental) da Lógica⁶². Ele segue, desse modo, o caminho aberto por Husserl que, com as suas *Investigações* (1900-1901), tornou possível – avalia Heidegger – um “questionar vivo” no interior da Lógica, mediante abordagem fenomenológica (Cf. HERRMANN, 1997, p. 79)⁶³.

Em *Ser e Tempo*, o lugar onde Heidegger realiza o seu próprio “questionar vivo” da Lógica - ao abordar o tema do enunciado (*Aussage*), tradicionalmente pertencente à Teoria da Predicação ou do Juízo - é o parágrafo 33, que, diga-se de passagem, funciona como uma espécie de dobradiça que articula o modo de ser do conhecimento com o problema da verdade, conforme Heidegger mesmo observa:

Há muito tempo, o enunciado vale como o “lugar” primário e próprio da *verdade*. Esse fenômeno está tão estreitamente interconectado com o problema do ser, que a presente investigação, ao longo de seu curso, necessariamente topará com o problema da verdade, ela inclusive já está, embora não explicitamente, em sua dimensão. A análise do enunciado deve preparar esta problemática (SZ, p. 154).

⁶⁰ Referimo-nos ao seu texto “Novas investigações sobre Lógica”, escrito em 1911 (cf. OTT, 1992, p. 31), e, principalmente, à sua Tese de doutoramento - *Die Kategorien – und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916) -, na qual Heidegger trata do problema das categorias e suas soluções escolástica e moderna. Trata-se de um estudo comparativo, “histórico-problemático”, mas com “uma finalidade sistemática” (cf. HEIDEGGER apud MACDOWELL, 1993, p. 42, 43).

⁶¹ *Sein und Zeit* começou a ser escrito em 1923, foi “interrompido” em 1926 e publicado em 1927 (Cf. NUNES, 2004, p. 7)

⁶² Essa tarefa já estava posta também na sua Tese de doutoramento, embora num contexto de problematização diverso do que se apresenta na Ontologia Fundamental. No epílogo da Tese, Heidegger conclui: “Não é possível encarar a Lógica e os seus problemas sob uma luz verdadeira, a não ser que eles sejam interpretados a partir de um contexto translógico. *A filosofia não pode carecer por longo tempo de sua ótica autêntica, a metafísica*” (HEIDEGGER apud MACDOWELL, 1993, p. 38, grifo no original).

⁶³ Como o próprio Husserl esclarece, as *Investigações Lógicas* pretendiam uma “fundação fenomenológica da lógica” (HUSSERL, 1967, p. 305), oferecendo “no un sistema de lógica, sino estudios preliminares para una lógica filosófica, aclarada en las fuentes prístinas de la fenomenologia” (HUSSERL, 1967, p. 304)

Naquele parágrafo, Heidegger objetiva - como indica o título - demonstrar o caráter derivado do enunciado, e isso implica: (1) Patentear a dependência da Lógica em relação à Ontologia Fundamental e desbancar a idéia da “validade” (*Geltung*) como “fenômeno originário”; (2) Deslocar o lugar do sentido (*Sinn*) do enunciado para a compreensão, seguindo, a princípio, o caminho das *Investigações* de Husserl, mas, ao mesmo tempo, marcando um distanciamento deste; (3) Deslocar o lugar originário da verdade (*Wahrheit*) do enunciado para o próprio *Dasein* (operação esta que se inicia no parágrafo 33 e será levada a termo no 44).

1.2.1 A fundação ontológica da Lógica

No seu intento de fundar a Lógica na Ontologia do *Dasein*, natural que tenha se apresentado a Heidegger como problema a ser enfrentado a idéia de “validade” (*Geltung*) – “este ídolo verbal” da Lógica de sua época (cf. SZ, p. 155s) – e, mais especificamente, o conceito de sentido a ela vinculado. Embora a noção de validade estivesse já presente – conforme observa Gabriel – em Kant, Herbart e Leibniz, é Lotze, entretanto, que, em sua *Logik* (segunda versão, de 1874), lhe fixará os contornos, através da distinção entre “o ponto de vista genético da explicação *psicológica* e o ponto de vista fundacional da validade *lógica*” do juízo (GABRIEL, 1990, p. 460, grifos do autor), assegurando, assim, a autonomia da Lógica relativamente à Psicologia, no tratamento das questões referentes à Teoria do Juízo. Essa distinção exercerá forte influência em Frege, Husserl, Rickert e, entre outros, no próprio Heidegger, que a endossou em sua polêmica juvenil contra o psicologismo (cf. GRABRIEL, 1990, p. 466). De inspiração platônica, a teoria de Lotze refere a validade lógica (verdade e falsidade) ao conteúdo “auto-idêntico” dos juízos (ou “o significado eternamente idêntico a si das idéias”), conteúdo este caracterizado como “objetivo”, porquanto absolutamente independente dos processos subjetivos de pensamento, mas cuja “objetividade” não implica nenhuma “realidade ontológica” (existência) (cf. GRABRIEL, 1990, p. 463s).

Tendo afirmado, em 1912, que a *Logik* de Lotze era “o livro fundamental’ da lógica moderna”, Heidegger, mesmo depois de criticar, em *Ser e Tempo*, o conceito de

validade forjado por Lotze, irá continuar recomendando aquele livro como “introdução à filosofia”. Conforme relata Gabriel: “S. Picht – estudante de Heidegger nos anos 30 – de fato aprendeu de Heidegger que só de tal modo [após a leitura da *Logik*] quem começava a frequentar as suas aulas poderia dar-se conta do duro exercício realizado pelo seu próprio pensamento” (GABRIEL, 1990, p. 466). Com efeito, a crítica de Heidegger, em *Ser e Tempo*, contra a originariedade e irreduzibilidade do fenômeno da validade, visa atingir, sobretudo, o conceito de sentido que ele implica, a saber: o conteúdo (ou significado) objetivo e auto-idêntico do juízo⁶⁴. Assim, podemos deduzir que o “duro exercício” do pensamento de Heidegger, exposto em suas aulas, tendo a *Logik* como contraponto, consistia no esforço de estabelecer o conceito existencial de sentido⁶⁵. Para tanto, ele deveria demonstrar que o sentido não é algo pertencente ao enunciado, como conteúdo deste, mas, antes, é o enunciado que pertence a uma estrutura de sentido, que é, por sua vez, um existencial do *Dasein*. É com base nessa inversão, que Heidegger pretende fundar a Lógica na Ontologia Fundamental.

No parágrafo 33 de *Ser e Tempo*, Heidegger define o enunciado como “mostração que determina e comunica”⁶⁶. Encontram-se reunidas, nessa definição, três acepções, por ele examinadas, ligadas ao termo “*Aussage*”: “mostração”, “predicação” e “comunicação”, sendo que, dentre elas, o significado de “mostração”, no sentido de “*ἀπόφανσις*”, é o mais originário e proeminente.

⁶⁴ Logo após definir o conceito de validade em suas três significações (“ser ideal”, “objetividade”, e “caráter vinculativo”), Heidegger dirá: “Não restringiremos de antemão o conceito de sentido à significação de ‘conteúdo do juízo’, mas sim o entenderemos como o fenômeno existencial já caracterizado no qual se faz visível a estrutura formal do que pode ser aberto no compreender e articulado na interpretação” (SZ, p. 156).

⁶⁵ Convém informar que uma outra interpretação possível para essa valorização negativa de Lotze é dada por Gethmann, tomando por base o curso *Lógica: o problema da verdade*. Segundo ele, “la critica del primato della presenza (dell’idea), che é determinante a partire da Platone, si può facilmente individuare nella interpretazione di Lotze della dottrina platonica delle idee. Il progetto heideggeriano di interpretazione temporale del concetto di essere che ha lo scopo di liberarlo dal primato della presenza, è fortemente condizionato dal concetto di validità di Lotze e dalla sua ricezione da parte di Husserl. La sua successiva interpretazione di questa comprensione dell’essere e della verità come un destino che incombe sull’Occidente è una critica di Lotze che viene elevata a generalità storico-filosofica” (GETHMANN, 1995, p. 339).

⁶⁶ “*mitteilend bestimmende Aufzeigung*”. Seguimos aqui a versão espanhola, por considerá-la bastante adequada: “mostración que determina y comunica” (ST, p. 159). A versão em português oferece a seguinte forma: “demonstração que determina através da comunicação”. O problema desta versão é que o termo “*de-monstração*” remete facilmente à idéia de *demonstração*, introduzida na Lógica, por Aristóteles, vinculada à noção de raciocínio dedutivo e de silogismo (cf. ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, I, 2). Como o que Heidegger quer ressaltar como o primeiro significado de “enunciado” é precisamente aquilo que Aristóteles chama de “*ἀπόφανσις*”, o termo “mostração” parece mais adequado, embora seja um barbarismo.

É importante frisar que esta não pode ser considerada uma definição do enunciado em geral, mas apenas dos enunciados teóricos, pois o enunciado assim definido, como um fenômeno em cuja estrutura se encontram unidas as três significações (cf. SZ, p.154, 156), não é nem uma “mostração” comunicativa genérica, nem o mero “λόγος ἀποφαντικός”, no sentido aristotélico tradicionalmente interpretado⁶⁷, mas um λόγος que, enquanto predicação, *determina*, e comunica o ente “mostrado *no modo da determinação*” (SZ, p. 155, grifo nosso)⁶⁸. Se como “mostração” o enunciado retém seu sentido originário, pela função da determinação ele adquire o seu caráter derivado. Como já fora exposto (cf. 2.1), o determinar é próprio ao comportamento cognoscitivo. Não sem razão, conforme já citamos, Heidegger assevera: “o que antes foi mostrado em relação ao conhecimento do mundo vale não menos para o enunciado” (SZ, p. 157). Isso significa dizer que a análise do enunciado (teórico), no parágrafo 33, mostrará que, assim como o conhecimento, este fenômeno se caracteriza pela “redução da visão” e pelo “passo atrás” (cf. SZ, p. 155) em relação ao ente dado

⁶⁷ Aristóteles define o “λόγος ἀποφαντικός” (frase declarativa, enunciação ou predicação) – o objeto de estudo do *De Interpretatione* – como “aquela [frase] em que ocorre pretender dizer algo verdadeiro ou falso” (16 b 33 in ANGIONI, 2006, p. 180), e isso, independentemente se o enunciado simplesmente mostra ou se também determina. Aristóteles apenas distingue a predicação das demais frases que “comportam um significado [σημαντικός]”, tais como a súplica ou a interrogação, mas que não são declarativas, pois não têm pretensão de verdade. Assim, as frases “o martelo é pesado demais”, ou “Sócrates está andando”, pronunciadas no contexto de uma determinada ocupação, e a frase “o martelo é pesado”, no sentido de que “os corpos são pesados”, seriam igualmente predicativas - sem nenhuma distinção adicional - porquanto comportam pretensões de verdade, no sentido de pretender ser ou não ser o caso (cf. 16b 19). A identificação feita por Heidegger entre *enunciado predicativo* e *enunciado teórico*, bem como a separação entre o *caráter apofântico* (de “mostração”) e o caráter *determinativo* seria absolutamente irrelevante para a teoria aristotélica da predicação. Conforme bem observa Tugendhat, quem emprega as frases que Aristóteles chama de apofânticas “cuja função expressiva consiste especialmente em um apresentar (poder-se-ia esclarecer isso do seguinte modo: em dizer que algo é o caso) (...), ao dizer, p. ex., ‘Teeteto está sentado’, ergue sempre uma pretensão de verdade, e por isso, os participantes do diálogo podem perguntar se essa pretensão de verdade está ou não justificada, e isto significa: se o que ele diz é verdadeiro ou falso” (TUGENDHAT, 1997, p. 22). E mais: o próprio tratado aristotélico sobre a enunciação se chama *Περὶ Ἑρμηνείας*, e *hermeneia*, aí, tem justamente o sentido de “expressão”, “exposição”, “declaração” (cf. GRONDIN, 1999, p. 52s) - que é o que faz o *λόγος ἀποφαντικός* - não tendo nenhuma vinculação estrita com *determinação teórica*, no sentido de atribuir propriedades a um objeto.

⁶⁸ É, portanto, patente a distorção feita por Brandom, tendo em vista o desdobramento de suas teses, quando afirma que das três significações de *Aussage* “the central one of these is that ‘assertion means communication’” (BRANDOM, 2002, p. 315). É evidente que, embora as três significações apresentadas componham a *unidade* fenomênica do enunciado categórico, tal enunciado é, *em primeiro lugar e proeminentemente*, *mostração* – como todos os enunciados, em geral. Em se tratando do enunciado teórico, é uma *mostração que determina*. A comunicação se subordina às duas primeiras significações, na medida em que “tem relação direta com o enunciado na primeira e segunda significação” (SZ, p. 155), porquanto sempre “comunica o ente *no modo de sua descoberta*” (SZ, p. 224, grifo nosso), no caso, comunica o “que foi mostrado *no modo da determinação*” (SZ, p. 155, grifo nosso).

preliminarmente como utensílio, no mundo circundante. Em outras palavras, o enunciado, enquanto determinação, enseja a “desmundanização do mundo” e a “descoberta da presentidade”. Esta menção à especificidade do enunciado analisado no parágrafo 33 é necessária na medida em que Heidegger distingue, neste mesmo parágrafo, diversos tipos de enunciados. Assim diz ele:

Entre a interpretação ainda totalmente entranhada no compreender ocupado e o caso contrário extremo de um enunciado teórico sobre o que é presente dá-se uma multiplicidade de graus intermediários. Enunciados sobre acontecimentos no mundo circundante, descrições de [entes] à-mão, “relatos de situação”, registro e fixação de um “estado de fato”, descrição de uma circunstância, narração de acontecidos. Essas “proposições” não se deixam reconduzir, sem essencial perversão de seu sentido, a proposições enunciativas teóricas. Elas têm, assim como estas, sua “origem” na interpretação circunvisiva (SZ, p. 158).

É Heidegger mesmo quem adverte que o tipo de enunciado ao qual ele se aterá para demonstrar a derivação a partir da interpretação circunvisiva – portanto, o tipo para o qual vale a definição apresentada – é o “caso-limite de enunciados”, a saber: “o que a lógica estuda como proposição enunciativa categórica” (SZ, p. 157). Note-se que embora os enunciados primeiramente relacionados, na citação acima, sejam todos, sem nenhuma dúvida, mostrativos, não se pode lhes atribuir o caráter determinativo. O mesmo se diga dos enunciados ontológico-existenciais, que mostram as estruturas fundamentais do *Dasein*, enquanto indicações formais, mas não as determinam (o que implicaria objetificação). Note-se, ainda, que ao referir-se ao enunciado “o martelo é pesado demais”, expresso no contexto de interpretação circunvisiva, Heidegger sublinha que ele “não é, só por esse fato [pelo fato de ser expresso], um enunciado no sentido já definido” (SZ, p. 157), isto é, não é uma “mostração que determina e comunica”⁶⁹. Isto dito, consideramos justificada a utilização que faremos, doravante, dos adjetivos “determinativo” e “predicativo” para o tipo de enunciado definido e analisado no parágrafo 33.

Buscando patentear o caráter derivado desse tipo de enunciado - tendo como pano de fundo a fundamentação ontológico-existencial da Lógica - Heidegger irá demonstrar que a enunciação predicativa consiste numa modalização da compreensão

⁶⁹ “A realização originária da interpretação não consiste em uma proposição enunciativa teórica, mas antes [que] na ocupação circunvisiva se deixa de lado, isto é, se troca, a ferramenta inadequada, ‘sem com isso perder [nem mesmo] uma palavra’ (SZ, p. 157).

de ser - que constitui essencialmente o *Dasein* - e, enquanto tal, possui uma determinada estrutura de sentido, que *resulta* da modificação da estrutura de sentido da intepretação compreensiva originária, própria ao modo de ser da Ocupação. Essa modificação se dá no exato momento em que a interpretação se articula como predicação, decorrendo daí a transformação do “como” hermenêutico (*existenzial-hermeneutische “Als”*) no “como” apofântico (*apophantischen “Als”*), que dá azo à “pura mostração contemplativa” (cf. SZ, 158). Heidegger explica assim essa modificação:

O *com-que (Womit) à-mão* do ter-a-fazer, da execução, torna-se um “*sobre-o-que*” (*Worüber*) do enunciado mostrativo. A visão-prévia (*Die Vorsicht*) visa um presente no à-mão (*ein Vorhandenes am Zuhandenen*). Através do olhar contemplativo (*Hinsicht*)⁷⁰ e para ele, o à-mão torna-se oculto enquanto à-mão. Dentro desse descobrir a presentidade que encobre a manualidade, o presente comparecente é determinado em seu ser-presente-de-tal-ou-qual-modo (*So-und-so-vorhandensein*). Agora, pela primeira vez, se abre o acesso a algo assim como *propriedades [Eigenschaften]* (SZ, p. 158).

Nesse processo, há vários aspectos importantes que precisam ser postos em relevo e considerados simultaneamente (e que serão úteis para a ulterior abordagem das relações entre a verdade originária e o conceito tradicional de verdade):

a) A compreensão, enquanto abertura constitutiva do *Dasein*, e a interpretação, enquanto articulação do que se abre na compreensão, permanecem como fundamento de todo enunciado predicativo, como sua condição de possibilidade⁷¹, pois é a compreensão que libera os entes intramundanos para as suas possibilidades (cf. SZ, p. 144), inclusive para a possibilidade do ser-presente (*Vorhandensein*), expresso em um enunciado predicativo. Assim, “também a ‘unidade’ dos múltiplos entes presentes

⁷⁰ Sendo o enunciado predicativo um modo cognoscente de ser do *Dasein*, optamos por traduzir “*Hinsicht*” por “olhar contemplativo”, em consonância com a exposição que fizemos no tópico 1.1. Para justificar essa tradução e evidenciar essa consonância, transcrevemos aqui uma esclarecedora nota de Jesus Adrián Escudero, aposta em sua versão do *Informe Natorp*: “*Hinsehen* significa ‘mirar hacia o sobre’, ‘fijarse bien’, ‘alargar la vista’ o ‘inspeccionar’, aunque Heidegger utiliza *hinsehen* más en el sentido de observar algo en términos básicamente teóricos y abstractos: un modo de abordar el mundo que, evidentemente, se sitúa en las antípodas del modo intuitivo y práctico de abordar las cosas entre las que regularmente nos hallamos inmersos. En las primeras lecciones de la época de Friburgo (1919-1921), Heidegger acostumbra a recurrir a la expresión acuñada por Emil Lask de *Hingabe* para contrarrestar la carga teórica implícita en *Hinsicht*. *Hingabe* alude a la experiencia inmediata y no reflexiva que se tiene del mundo que nos rodea, de la realidad que nos circunda. Desde esta óptica se entienda quizás mejor la diferencia que Heidegger establece aquí entre inmersión (*Hingabe*) y observación (*Hinsicht*), entre realización y contemplación, entre praxis y teoría. El *Dasein* se realiza primariamente a través del contacto directo con los entes que están a-la-mano (como se dirá luego en *Ser y Tiempo*), mientras que el conocimiento teórico se adquiere a través de la observación con la intención de comprender el ser de los objetos, de tener a-la-vista el *eidós* de las cosas” (IFA, p. 95).

⁷¹ “A compreensão enquanto abertura concerne sempre a toda estrutura fundamental do ser-no-mundo” (SZ, p. 144)

[*Vorhandenen*] – a natureza – só se torna descoberta sobre a base da abertura de uma possibilidade sua” (SZ, p. 145).

β) Ocorre que, o que se abre e é mostrado no enunciado predicativo não é mais o *algo como algo* (*Etwas als Etwas*), próprio à compreensão e interpretação originárias, nas quais *algo* é compreendido e interpretado *como algo* sobre a base do seu ser-para (*Um-zu*). A compreensão e interpretação se modificam, justamente, porque o *algo* - originariamente localizado em uma rede de remissões que constitui a significatividade do mundo – é concebido, no enunciado determinante, como um objeto (*Gegenstand*) sobre o qual se enunciam “propriedades”. Note-se que tomar algo como um objeto é radicalmente diverso de tomar *algo como algo*. O *algo como algo* é a própria estrutura da mundanidade e, por conseguinte, da interpretação originária (cf. § 32). Conforme diz Heidegger, “em virtude desta estrutura, uma coisa só é compreendida em função [*auf hin*] de outra coisa, em conjunto [*zusammennahme*] com ela” (SZ, p. 159). Na enunciação predicativa, é justamente essa “conjuntura” que se esfacela, e o ente, originariamente dado como utensílio, é desligado de sua rede de remissões pragmáticas, fixado em sua singularidade, e visado em suas propriedades (cf. SZ, § 18). Na predicação, não há compreensão de algo em conjunto com algo e, portanto, desaparece completamente a estrutura-come (*als-Struktur* - o “como” existencial-hermenêutico), e isto de tal modo que a “apreensão de algo, por assim dizer, livre do como [*als-freies*], (...) o nada-mais-que-ter-diante-de-si uma coisa [que] se dá no puro permanecer contemplando essa coisa (...), [é] não-mais-compreendê-la [*Nicht-mehr-verstehen*]” (SZ, p. 149)⁷². Nesse processo, em que se dá uma “modificação existencial do projeto [de compreensão] como um todo” (SZ, p. 146), a estrutura-come é

⁷² Assim sendo, é evidentemente problemática a tentativa de Brandom de explicar o acesso à presentidade como uma modalidade de tomar *algo como algo*, interpretando essa estrutura apenas como um modo genérico de responder aos entes com um “comportamento apropriado” (cf. BRANDOM, 2002, p. 305), sendo que “the difference between responding to something as present-at-hand and as merely ready-to-hand is that things which are present-at-hand are appropriately responded to as such only by producing a particular kind of performance, namely, assertions” (BRANDOM, 2002, p. 314). Desse modo, continua ele, “where before taking something as something (pointing it out and characterizing it) was something one could only **do**, now it becomes something one can say” (p. 315). Ora, o enunciado, enquanto predicação, não é jamais uma mera expressão (um “dizer”) do que antes apenas se “poderia fazer”; é, antes, comunicação de propriedades ocultas ao mero “fazer” enquanto Ocupação. Para haver a enunciação predicativa, é necessária uma completa modificação do projeto de compreensão (cf. SZ, p. 146) e da própria estrutura-come (cf. nota seguinte), o que acarreta, ao contrário do que diz Brandom (cf. 2002, p. 318), uma “descontextualização”, no sentido de “desmundanização” do mundo. Embora sofisticada e interessante, a interpretação de Brandom choca-se, como se vê, com vários trechos de SZ, tais como os citados acima.

“rebaixada” ao nível do “mero-deixar-ver determinativo, que faz ver o ser-presente” (SZ, p. 158), transformando-se, assim, no como-apofântico (*apophantischen “Als”*)⁷³.

γ) A derivação da predicação em relação à interpretação – e, por conseguinte, do como-apofântico em relação ao como-hermenêutico - bem como a idéia de derivação, em geral, implica: i) que o derivado só é possível com base no originário, que funciona como *a priori* daquele – forja-se assim uma relação entre *fundado* (derivado) e *fundante* (originário); ii) uma sempre necessária *modificação*, na qual se processa uma “redução da visão” (*Einschränkung des Blickes*, cf. SZ, p. 155) originária.

δ) O enunciado predicativo, porquanto seja um comportamento teórico, ao mesmo tempo em que “oculta” o *à-mão*, “descobre” o ser-presente (Cf. SZ, p. 158), mediante a determinação, que se perfaz à guisa de exibição das “propriedades” e “determinidades”⁷⁴, ou seja, exibição do “que” (*Das Was*, SZ, p. 158) ou da quiddidade do ente, entendida como “conteúdo de determinação”⁷⁵.

O que Heidegger descreve como uma modificação da estrutura prévia da interpretação compreensiva - quando da predicação - isto é, a modificação do haver-prévio (o *com-que*, da ocupação, que se torna um *sobre o quê*, da enunciação teórica), da visão-prévia (a perspectiva da manualidade que se torna a perspectiva da objetividade) e da concepção-prévia (as referências do *ser-para* dos entes intramundanos da circunvisão são substituídas por “propriedades” e “determinidades”, que se articulam em “significações” e “conceitualizações” – cf. SZ, 157), nada mais é que uma modificação do próprio comportamento do *Dasein*, que assume, dessa forma, “um novo estado-de-ser [*Seinsstand*]” com relação ao “mundo já sempre descoberto” (SZ, p. 62). Esse novo “estado de ser”, enquanto comportamento teórico, “pode se desenvolver de forma autônoma, converter-se em tarefa e, como ciência, assumir a direção do ser-no-mundo” (SZ, p. 62).

⁷³ “A estrutura-como da interpretação sofreu uma modificação” (SZ, p. 158).

⁷⁴ *Bestimmtheit*, cf. SZ, p. 155. As versões em português e em espanhol traduzem “*Bestimmtheit*” por “determinação” e “determinación”, respectivamente. Acreditamos que “determinidade” seria uma tradução mais adequada, por marcar a distinção entre o *resultado* (*Bestimmtheit*) e o *processo* de determinação (“o determinar” - *Das Bestimmen*, SZ, p. 155).

⁷⁵ Essa expressão Heidegger a usa em sua *Introdução à Filosofia*.

A estratégia heideggeriana de demonstrar que o enunciado categórico é uma manifestação existencialmente modificada da compreensão⁷⁶ visa, como já sublinhamos, centrar a Lógica “nas estruturas fundamentais do seu fenômeno temático”, e isto significa: localizar as suas raízes na fenomenologia do ser-no-mundo. Um ponto fulcral dessa empresa se encontra na afirmação de que “o que a Lógica tematiza como proposição enunciativa categórica [*kategorischen Aussagesatz*], por exemplo: o martelo é pesado, ela a tem, previamente a toda análise, já sempre entendido [*verstanden*] ‘logicamente’ [*logisch*]” (SZ, p. 157).

Tendo mostrado, no parágrafo 33, como o enunciado predicativo pode ser compreendido ontológico-existencialmente, Heidegger deixa algo a desejar quanto a especificações da fundação da Lógica na Ontologia fundamental, na medida em que, por exemplo, descreve pouco o modo “lógico” de tematização⁷⁷. Uma questão que merecia ser explicitamente respondida é: que “redução”⁷⁸ sofre a enunciação predicativa - entendida ontológico-existencialmente como um modo de ser cognoscitivo do *Dasein* - quando da sua tematização especificamente lógica?

Heidegger dá poucas pistas nesse sentido. Tudo leva a crer que ele concebe a tematização lógica como um comportamento do *Dasein*, porquanto seja uma modo particular de “entendimento” do enunciado. Poder-se-ia mesmo dizer que a Lógica é, para Heidegger, como era para Hegel, produto do “entendimento” (*Verstand*)⁷⁹, e, como

⁷⁶ “O enunciar e a compreensão de ser são possibilidades existenciais de ser do *Dasein* mesmo” (cf. SZ, p. 160).

⁷⁷ Essa lacuna talvez se deva à necessidade de limitação da *Analítica* às estruturas mais fundamentais do *Dasein*. Heidegger reconhece “a possibilidade de ampliar mais a Análise através da caracterização comparativa das possíveis variações da ocupação (...) Inquestionavelmente, restam tarefas pendentes nesta direção. O até aqui exposto está necessitado de múltipla complementação (...) No entanto, a presente investigação não objetiva isto. Sua intenção é ontológico-fundamental” (SZ, p. 131, grifo do autor).

⁷⁸ Termo recorrente nas referências às derivações.

⁷⁹ Logo no primeiro prefácio à *Ciência da Lógica*, Hegel apresenta o Entendimento como uma faculdade de conhecimento que, pelo seu modo mesmo de operar, é limitado (finito) e insuficiente para a apreensão do *real*: “L’*intelletto*”, diz Hegel, “determina e tien ferme le determinazioni” (*Der Verstand bestimmt und haelt die Bestimmungen fest*) (CL, p. 5). As determinações fixas do intelecto têm um caráter meramente abstrato que expressa tão-somente a não-verdade, ou, o que é o mesmo, a irrealidade de tais determinações. Para Hegel, só a Razão, primeiramente em um movimento negativo (dialético), mediante o qual “risolve in nulla le determinazioni dell’*intelletto*” (CL, p. 5) e, em seguida, num movimento positivo que “genera l’universale e in esso comprende il particolare” (CL, p. 5), pode efetivamente conhecer o real e, assim, superar a finitude do intelecto e ascender à verdade infinita. Obviamente, a relação entre Lógica Tradicional e Entendimento é, neste contexto, o único ponto comum entre as críticas de Heidegger e de Hegel, pois, posteriormente, a própria *Ciência da Lógica*, de Hegel, será criticada por Heidegger como Onto-teo-logia (cf. HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, 1996). Além disso, convém observar que, se para Hegel o Entendimento é um modo de atividade universal do Espírito, para Heidegger, seria antes um comportamento do *Dasein*.

tal, um modo de conhecimento. Segundo Heidegger, a Lógica diz respeito ao *λόγος* interpretado tradicionalmente como mero “enunciado” (Cf. SZ, p. 165) e, no seio de tal interpretação, a Lógica tornou-se meramente “logística” (*Logistisch*) e “teoria do juízo” [*Urteils-theorie*] segundo a qual julgar é ligar ou separar representações e conceitos” (SZ, p. 159)⁸⁰.

Já nos primeiros parágrafos de *Ser e Tempo*, Heidegger se empenha em mostrar que o *λόγος* não é, originariamente, mero enunciado – “uma variedade de palavras sendo-presentes-em-conjunto” (SZ, p. 159) –, nem uma faculdade de conhecimento (razão) (cf. SZ, p. 34). O *λόγος* originário é, segundo Heidegger, *σύνθεσις* e *διαίρεσις*, simultaneamente⁸¹, e isso significa, numa interpretação mais fundamental, a própria estrutura da compreensão (o fenômeno do *algo como algo*) (cf. SZ, p. 159s).

⁸⁰ Neste contexto, a teoria aristotélica do *λόγος ἀποφαντικός* é vista como “um ponto de partida fenomenológico” (*phänomenologische Ansatz*), que só posteriormente degenerou e decaiu (*zerfällt*) em “Teoria do Juízo” (Cf. GA 2, p. 211). Mais tarde, na *Carta sobre o humanismo*, por exemplo, Aristóteles será acusado de, com sua Lógica, ter iniciado, juntamente com Platão, a “interpretação técnica do pensar” (cf. SH, p. 149).

⁸¹ Segundo Heidegger, todo *λόγος* é *σύνθεσις* e *διαίρεσις* ao mesmo tempo, não ou um – enquanto ‘juízo afirmativo’ – ou o outro – enquanto ‘juízo negativo’. Todo enunciado é, antes, se afirmativo ou negativo, se verdadeiro ou falso, *σύνθεσις* e *διαίρεσις*, co-originariamente” (SZ, p. 159). Ele pretende remontar essa compreensão “radical” de *λόγος* a Aristóteles. Heidegger não faz, em *Ser e Tempo*, nenhuma referência ao texto aristotélico do qual ele retira esta interpretação. Em *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles (Informe Natorp)*, Heidegger já tinha feito uma brevíssima alusão a esta idéia de *λόγος*, apresentada em *Ser e Tempo*. Naquele texto, ao anunciar a sua proposta de interpretação da *Ética a Nicômaco*, Livro VI, ele tenciona reconduzir a *σύνθεσις* à *διαίρεσις*, na unidade do *λόγος*, tomando por base o *De Anima* Γ, 6 (Cf. IFA, p. 65) – um dos trechos que servem de referência para a teoria aristotélica da verdade. No entanto, no *locus classicus* da teoria aristotélica da enunciação, o *De Interpretatione* (*Περὶ Ἑρμηνείας*), a *σύνθεσις* e a *διαίρεσις* expressas no *λόγος ἀποφαντικός* não são processos que se dão conjunta e simultaneamente, mas disjuntivamente, pois, é a partir do que se une *ou* se separa no enunciado, em referência ao que está unido *ou* separado na realidade, que se dão a verdade *ou* falsidade das frases declarativas: “... na elocução, pois, o falso e o verdadeiro envolvem composição [*σύνθεσις*] e separação [*διαίρεσις*]” (ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, 16a 9, in ANGIONI, 2006, p. 178). O conceito de verdade, em sua relação com a composição e separação, afirmação e negação, é melhor explicitado na *Metafísica* (VI, 4), onde Aristóteles expõe que o enunciado afirmativo (*κατάφασις*), em correspondência à composição (*σύνθεσις*) (daquilo sobre o que se afirma) e o enunciado negativo (*ἀπόφασις*), em correspondência à separação (*διαίρεσις*) (daquilo sobre o que é feita a negação: o ente ou um estado de coisas) definem o verdadeiro (*ἀληθές*), enquanto o falso (*ψεῦδος*) diz respeito à contradição (*ἀντίφασσως*) “desta afirmação e desta negação”. Interessante notar que, imediatamente após essa definição, Aristóteles diz: “In quale modo, poi, avvenga che noi pensiamo (voεῖν) cose unite o separate (τό ἅμα ἢ τό χωρίς,) e unite in modo da formare non una semplice consecuzione, ma qualcosa di veramente unitario (ἕν), é questione che esula da quella che stiamo trattando” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 4, 1027b 23s). Talvez seja atentando para isso que Heidegger diz que a “unidade” (*Einheit*) do “juntar” (*verbinden*) e “separar” (*Trennen*) não foi analisada por Aristóteles (cf. SZ, p. 159). Para Heidegger, o *λόγος* originário é a própria *estrutura-como*, isso porque, mediante essa estrutura, *algo* é compreendido *como algo*, o que quer dizer, “em função” e “em conjunto” com algo, assim como o *λόγος* que, em seu “significado fundamental e em seu conteúdo primário” (SZ, p. 32) “deixa ver algo enquanto algo, em seu estar *junto* com algo” (SZ, p. 33). De todo modo, atribuir uma tal interpretação do *λόγος* a Aristóteles parece ser mais uma das torções interpretativas da filosofia aristotélica operadas por Heidegger (Berti - 1997, p 57s - faz menção a algumas outras). Heidegger parece voltar atrás em relação a esta interpretação ao afirmar, na *Carta sobre o Humanismo* (p. 167), que “a essência originária do *lógos* (...) em Platão e Aristóteles, os fundadores da ‘Lógica’, já foi entulhada e perdida”.

Ora, uma vez que a Lógica e o seu *λόγος* devem ser entendidos como um comportamento derivado do *Dasein*, cumpre caracterizar também o correlato intencional específico deste tipo de comportamento. Que a “Lógica” do *λόγος*, no sentido derivado (enunciado), “se funda na ontologia da presentidade” é Heidegger mesmo quem o diz (cf. SZ, p. 165). Se é assim, a Lógica se encaixa no âmbito da “problemática ontológica” que concerne à “presentidade dos entes que podem ser encontrados e determinados em um processo de descobrimento autônomo, através do ente que primeiro comparece” (SZ, p. 88). Resta, de todo modo, esclarecer como se caracterizam os fenômenos que correspondem ao comportamento *Lógico*, em sua diferença específica em relação aos correlatos intencionais do comportamento teórico, que se caracterizam como “propriedades” e “determinidades” da “quididade” (*εἶδος*) dos entes.

Na ausência de uma abordagem explícita dessa questão no parágrafo em foco, aventamos a hipótese de que, para Heidegger, o modo de ser específico dos fenômenos lógicos é a “formalização”⁸². As operações lógicas: “ligar” (*verbinden*) e “separar” (*trennen*), ou seja, o “relacionar” (*Beziehen*) e o “cálculo” (*Rechnens*), no âmbito de ser da presentidade, são formalizações e, como tais, caracterizam o comportamento lógico do *Dasein*, e aquilo que, na base deste comportamento, lhe vem ao encontro. Com isso, queremos dizer que parece razoável supor que, para Heidegger, na região de ser da presentidade se inscreveria um domínio específico de objetos que seria caracterizado pela formalização – o domínio da Lógica.

Dizer que a formalização é o caráter próprio da *Lógica* é, certamente, um truísmo. Conforme observa Tugendhat, a Lógica – mesmo a moderna - é, por definição, formal⁸³. Ao enfatizar que também Heidegger assim a concebe, queremos ressaltar: i) não há possibilidade de uma Lógica originária, posto que o *Lógico* será sempre um comportamento derivado⁸⁴; ii) a Lógica seria, para Heidegger, a “desmundanização do

⁸² Colhemos esta idéia de trechos nos quais Heidegger usa, expressamente, os termos “formais” e “formalizados”: “Was mit den *formalen* Strukturen von ‘Verbinden’ und ‘Trennen’ [...] Verbinden und Trennen lassen sich dann witer *formalisieren* zu einem ‘Beziehen’” (SZ, p. 159).

⁸³ “[...] Para contrastar a concepção restrita de ‘lógica’ com essas concepções mais abrangentes, surgiu também a expressão *lógica formal* (existente apenas a partir de Kant). No sentido da lógica tradicional (e também no da lógica moderna), *toda lógica é formal*” (TUGENDHAT, 1997, p. 15, último grifo nosso). “A Lógica, no sentido estrito do termo, é a teoria da inferência (*Schliessen*) formal válida” (TUGENDHAT, 1997, p. 28).

⁸⁴ Frisamos isso porque, no *Informe Natorp*, Heidegger chegou a dizer que a Filosofia seria tanto *Ontologia Fundamental*, quanto *Lógica Fundamental* (cf. IFA, p. 47): “la filosofía, en tanto que ontología de la facticidad, es al mismo tiempo interpretación categorial del nombrar y del interpretar, es decir, la filosofía es *lógica*. Ontología y

mundo” levada ao extremo, um duplo passo atrás, posto que se refere meramente à *forma* dos enunciados teóricos, que já são eles mesmos “um passo atrás” do mundo já sempre descoberto; iii) A Lógica é, por conseguinte, “redução” dos enunciados predicativos a meras formas, tendo em vista a possibilidade do cálculo.

Convém, entretanto, notar que, se, por um lado, o comportamento lógico (“formalização”), como de resto todo comportamento cognoscitivo (como já insinuamos, no tópico 1.1.3), pode ser derivado do ser-no-mundo enquanto ocupação, por outro, as verdades lógicas são inderiváveis da interpretação circunvisiva, porque, assim como na matemática, os seus “objetos” não são abstraídos da percepção sensível e a objetividade de suas leis dá-se independentemente da existência de um “sujeito pensante” (cf. CASSIRER, 1953, p. 316s).

1.2.2 O sentido como um existencial

Segundo Tugendhat, a Lógica pode ser concebida desde uma perspectiva ontológica, psicológica ou linguística. Estas concepções estão sempre estreitamente vinculadas ao modo como se entende, no interior de uma filosofia da Lógica, o que é uma “lógica do juízo”. A concepção husserliana de juízo é classificada por Tugendhat como “ontológica extrema”, o que significa dizer que o juízo é, para Husserl, independente de sua expressão linguística (cf. TUGENDHAT, 1996, p. 17s). Dizer que o juízo é independente de sua expressão linguística implica que o seu sentido não se dá primariamente na enunciação, entendida como expressão.

Uma idéia básica estabelecida por Husserl é a de que “o expressar da fala” é sempre a manifestação (“notificação” – Cf. HUSSERL, 1967, p. 331) de atos intencionais que se dão “ao nível do pensamento”, e é neste nível que se “constitui a significação da fala correspondente” (HUSSERL, 1996, p. 32). Os atos que visam significação (atos signitivos) são uma classe de atos objetivantes⁸⁵ que, embora

lógica deben ser reconducidas a la unidad originaria del problema de la facticidad y, por consiguiente, deben ser comprendidas como expresiones de la investigación fundamental, investigación que puede definirse como *hermenéutica fenomenológica* de la facticidad” (grifos do autor).

⁸⁵ De modo simplificado, podemos dizer que Husserl caracteriza os atos objetivantes como aqueles aos quais “uma identidade objetal corresponde, enquanto correlato intencional” (HUSSERL, 1996, p. 63). Nesse sentido, tanto os atos signitivos (doadores de sentido) quanto os atos intuitivos (preenchedores de sentido) são atos objetivantes (cf. p. p.

encontrem na intuição do objeto o preenchimento da intenção signitativa⁸⁶, têm, no seu próprio visar (significativo), uma matéria (um sentido) que é anterior ao ato intuitivo⁸⁷.

A idéia de que o sentido (*Sinn*) é anterior à expressão predicativa já era, portanto, esposada por Husserl (cf. HUSSERL, 1967, p. 336)⁸⁸. Não obstante o parentesco, tal idéia adquire em Heidegger uma configuração e um conteúdo radicalmente diversos⁸⁹. Ao operar o deslocamento do sentido, do enunciado predicativo para a estrutura da compreensão, o que Heidegger faz é evidenciar que aquilo que fora apenas entrevisto, por Husserl, encontra na analítica do enunciado a sua plena justificação, a saber: “a doutrina da significação radica na Ontologia do *Dasein*”⁹⁰.

O sentido é concebido como um existencial, mediante o qual o que se abre na compreensão pode ser articulado e elaborado em uma interpretação. A estrutura prévia da compreensão é ela mesma a estrutura formal do sentido⁹¹. A abertura dos entes intramundanos, em suas possibilidades de ser⁹², se dá sempre sobre a base de um determinado projeto de compreensão, que se constitui como o *horizonte* (*Woraufhin*) “no qual se move a compreensibilidade de algo” (Cf. SZ, p. 151): o sentido. Por isso, rigorosamente falando – isto é, sendo o sentido um existencial, e nunca uma outra coisa, como, por exemplo, “uma propriedade que adere ao ente” (SZ, p. 151) –, os

29, 64). Os atos signitativos visam sempre, ao seu modo, a uma objetividade, e é justamente essa objetividade visada significativamente que constitui a matéria da intenção signitativa, isto é, o seu sentido (Cf. HUSSERL, 1996, p. 37, 94, 156).

⁸⁶ A expressão “intenção signitativa” corresponde, embora de modo equívoco, à idéia tradicional de “conceito” ou “pensamento” (Cf. HUSSERL, 1996, p. 27). Trata-se de uma “unidade ideal de significação”, um “conceito” vazio de intuição, sem “recheio”: “A intenção signitativa é, em si, vazia” (p. 82).

⁸⁷ “A percepção é um ato que determina a significação sem que no entanto a contenha” (HUSSERL, 1996, p. 40, grifo do autor).

⁸⁸ Acreditamos que é com Husserl que Heidegger polemiza ao afirmar que o *sentido* não é um “conteúdo do juízo” (Cf. SZ, p. 156), não obstante também Lotze, Frege e outros tenham pensado de modo semelhante, dando ao “conteúdo do juízo” outros nomes (cf. GABRIEL, 1990, p. 464).

⁸⁹ Esse parentesco é indiretamente indicado pelo próprio Heidegger ao usar a idéia husserliana de “preenchimento” (“*erfüllbar*”) para indicar o modo como o ente é descoberto no interior de uma abertura de mundo, de um projeto de sentido (cf. SZ, p. 151): “Só o *Dasein* ‘tem’ sentido, na medida em que a abertura do ser-no-mundo pode ser ‘preenchida’ pelo ente que nela pode ser descoberto”.

⁹⁰ Note-se que a noção husserliana de sentido emerge não de uma análise lógico-semântica do enunciado predicativo, mas da fenomenologia dos atos de expressão em geral (o que inclui o nomear) (Cf. HUSSERL, 1967, p. 322s).

⁹¹ “Sentido é o horizonte do projeto estruturado através do haver-prévio, da visão-prévia e da concepção-prévia, a partir do qual logo se torna compreensível como algo” (SZ, p. 151)

⁹² “O caráter de possibilidade corresponde a cada vez ao modo de ser do ente compreendido” (SZ, p. 151).

entes intramundanos não têm sentido⁹³, mas significações (*Bedeutungen*), articuladas⁹⁴ no momento em que são interpretados como um determinado algo, a partir de determinado horizonte de compreensão (o sentido).

Note-se que diferentemente de Husserl⁹⁵, Heidegger faz uma nítida distinção entre Sentido e Significação. Para Heidegger, o *sentido* - enquanto horizonte de compreensão - é *condição de significabilidade dos entes*, ou seja, é o que possibilita que significações sejam articuladas num determinado discurso, vinculado a uma disposição compreensiva⁹⁶.

1.2.3 Da abertura do enunciado ao *Dasein* como abertura

Na demonstração do caráter derivado do enunciado, em relação à compreensão e interpretação originárias, subjaz a idéia de que o modo de ser da presentidade, descoberto no enunciado predicativo, é apenas *um dos* modos possíveis de ser dos entes intramundanos (cf. 1.2.1, *δ*), aberto por um determinado horizonte de sentido projetado pela compreensão. Em última análise, isso significa que o *Dasein* é o fundamento último de toda abertura, porque ele mesmo, enquanto compreensão⁹⁷, é *possibilidade*⁹⁸ e *abertura* que libera os entes para as suas possibilidades (Cf. SZ, p. 144s). Desse modo, resulta claro porque, conforme Heidegger mesmo adverte, a análise do enunciado contém “implicitamente” (*unausdrücklich*) e prenuncia o “problema

⁹³ Assim, não é o caso de se dizer que “para Heidegger, os entes intramundanos têm um sentido na medida em que são compreendidos ou interpretados pelo *Dasein*” (PÁSCUA, 1993, p. 82). É verdade que Heidegger afirma que “quando o ente intramundano é descoberto com o ser do *Dasein*, isto é, quando chega à compreensão, dizemos que ele tem *sentido*” (SZ, p. 151, grifo do autor). Porém, isso seria somente um *modo de falar*, por isso Heidegger acrescenta logo em seguida: “Mas, o compreendido, falando rigorosamente, não é o sentido, mas antes o ente e o seu ser” (SZ, p. 151), pois “apenas o *Dasein* ‘tem’ sentido (...) *Apenas Dasein pode, portanto, ser pleno de sentido [sinnvoll] ou sem sentido [sinnlos]*” (SZ, p. 151, grifo do autor).

⁹⁴ “O discurso é a articulação da compreensibilidade (...) Aquilo que na articulação discursiva é articulado enquanto tal chamamos o todo da significação. Este pode ser decomposto em significações [*Bedeutungen*]” (SZ, p. 161).

⁹⁵ Conforme esclarecem os tradutores da versão em português da *Sexta Investigação*, “o termo ‘significação’ (*Bedeutung*) é sinônimo do termo ‘sentido’ (*Sinn*), de modo que Husserl fala indiferentemente em sentido ou significação de uma expressão. Aquilo que nos atos corresponde à significação é a sua matéria ou também o seu sentido” (in HUSSERL, 1996, p. 26).

⁹⁶ Na abertura originária da circunvisão da ocupação, por exemplo, as significações dos entes são articuladas a partir de suas possibilidades de emprego (*Verwendbarkeit*), de sua serventia (*Dienlichkeit*), do seu “para-quê” (*Wozu*) (Cf. SZ, p. 83s) e são estruturadas no horizonte de compreensão (sentido) de ser como manualidade.

⁹⁷ “...a compreensão enquanto poder-ser propiciador de aberturas [*erschliessendes*]” (SZ, p. 144).

⁹⁸ “A possibilidade enquanto existencial é a mais originária e última determinação ontológica positiva do *Dasein*” (SZ, p. 143s).

da verdade” (*Wahrheitsproblem*) (Cf. SZ, p. 154), que será determinada, no parágrafo 44, como “abertura” e “descobrimento”.

2. O CONCEITO EXISTENCIAL DE VERDADE

A frase de abertura do parágrafo 44 de *Ser e Tempo*⁹⁹ é acompanhada por uma referência textual, mas não explícita - aposta por Heidegger em seu Hüttenexemplar -, ao fragmento 123, de Heráclito: “*φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*”¹⁰⁰. Com a indicação de que “*φύσις* em si é já *ἀλήθεια, porque κρύπτεσθαι φιλεῖ*” (GA 2, p. 282), Heidegger põe em primeiro plano o artifício que permeia a exposição em curso no parágrafo 44, qual seja: o seu conceito de verdade deita raízes em inusitadas articulações interpretativas de conceitos da filosofia grega¹⁰¹. Particularmente importantes, são, nesse sentido, as referências à *Metafísica*, a partir das quais ele aponta, no discurso aristotélico, uma identidade¹⁰² entre as expressões “*αὐτὸ τὸ πρᾶγμα*”, “*τοῖς φαινόμενοις*” e “*τῆς ἀληθείας*” (Cf. SZ, p. 213).

As considerações iniciais do parágrafo são, sobretudo, justificativas da inserção da tematização do fenômeno da verdade na Ontologia Fundamental, que podem ser resumidas na frase: “a verdade está, com direito, em uma relação originária com o ser” (SZ, p. 213). Ao mesmo tempo, tais considerações chamam a atenção para a introdução do problema da verdade “no meio”¹⁰³ da Analítica Existencial, o que implica

⁹⁹ “*Die Philosophie hat von altersher Wahrheit mit Sein zusammengestellt*”.

¹⁰⁰ José Cavalcante de Souza traduz assim este fragmento: “Natureza ama esconder-se” (cf. PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 101). Obviamente, Heidegger não concebe a *φύσις* como “natureza”. O tradutor mesmo faz uma ressalva, dizendo que “é muito provável que o que os gregos entendiam por ‘*physis*’ absolutamente não coincide com o que nós, com nossa ciência e nossa tradição, entendemos por ‘natureza’” (Idem, p. 35). Para um esclarecimento do que Heidegger quer dizer ao afirmar que “*φύσις* é *ἀλήθεια, porque κρύπτεσθαι φιλεῖ*”, ver ZARADER, 1990, p. 41ss.

¹⁰¹ A metodologia heideggeriana de interpretação das palavras gregas que aqui começa a operar é, basicamente, aquela que funcionará, a pleno vapor, no período pós-virada, e que é assim resumida por Zarader: “1) a ‘suspensão’ radical do ‘pensamento habitual’, compreendido como pensamento representativo dominado pelo entendimento, 2) o salto para o ‘pensamento essencial’ (o único que permite pensar ‘em grego’), o que implica que se saiba aprender a ‘perceber simplesmente a palavra’, 3) o retorno, a partir dessa origem reencontrada, à representação ou interpretação moderna, retorno esse que é o único que permite reconhecer o caráter derivado e parcial desta” (ZARADER, 1990, p. 46s).

¹⁰² Na *Metafísica* (A, 2), Aristóteles afirma que os filósofos pré-socráticos, em suas pesquisas sobre as *ἀρχαί*, viam-se forçados, compelidos (*αναγκάζω*) pela “verdade” (*τῆς ἀληθείας*), pelas “próprias coisas” (*αὐτὸ τὸ πρᾶγμα*) e “pelos fenômenos” (*τοῖς φαινόμενοις*), a “investigar” (*ζητεῖν*). Nisto que, a princípio, parece se tratar apenas de uma permutabilidade de expressões equivalentes (“fenômenos” e “coisas”) ou de mera indicação das molas subjetivas (verdade) e objetivas (coisas e fenômenos), por assim dizer, propulsoras das pesquisas e investigações, Heidegger vê o indício de identidade dos conceitos de “verdade”, “coisas” e “fenômenos”: “*Wahrheit* bedeutet dasselbe wie ‘*Sache*’, ‘*Sichselbstzeigendes*’” (SZ, p. 213).

¹⁰³ O “*in der Mitte*” refere-se à metade (aproximadamente) da quantidade de parágrafos (83) que formam, em conjunto, as duas primeiras seções da primeira parte. A obra tem um movimento interno de pensamento – bem caracterizado, por Pessanha (2001), como “pedagogia da perfuração” –, que consiste na busca de determinações ontológicas cada vez mais profundas e originárias (cf. SZ, p. 131s, 196, 200). Os parágrafos, de algum modo,

levantar, desde logo, o questionamento sobre a relação entre verdade e *Dasein* (Cf. SZ, p. 213). No entanto, o que entremeia essas considerações, um tanto sub-repticiamente, é a *forma* como Heidegger apropria os conceitos dos filósofos citados. Sabe-se que algumas das idéias que eclodem em *Ser e Tempo* – entre elas, a de verdade - são frutos de interpretações fenomenológicas, elaboradas como cursos acadêmicos entre 1921 e 1924¹⁰⁴, de textos clássicos dos filósofos gregos, particularmente de Aristóteles. Percorrê-las, certamente, extrapolaria o âmbito do presente trabalho. Procuraremos, contudo, mostrar que a idéia heideggeriana de verdade tem sua origem em uma idiossincrática interpretação de termos gregos, que imprime neles uma significação absolutamente diversa da tradicional, e que essa interpretação, por sua vez, é - como o próprio Heidegger admite - fortemente influenciada não somente pelo método, mas também pelos conteúdos da filosofia de Husserl.

Assim, neste capítulo, primeiramente, deslindaremos e evidenciaremos os elementos que o próprio Heidegger põe em jogo, de saída, na tematização do fenômeno da verdade, buscando mostrar suas relações com as idéias de Husserl e de Aristóteles. Em seguida, examinaremos o conceito originário de verdade, com o fito de problematizar as relações entre conhecimento e verdade. Por fim, exporemos e discutiremos: as críticas de Tugendhat à idéia heideggeriana de verdade; a autocrítica de Heidegger quanto à identificação entre *Wahrheit* e *ἀλήθεια*; e o desdobramento do debate iniciado por Tugendhat com suas críticas a Heidegger, focando, particularmente, a interpretação de Gethmann.

2.1 A destruição do conceito tradicional de verdade e a apropriação de Husserl e de Aristóteles

indicam o nível de aprofundamento da análise. O parágrafo 44 encerra a primeira seção da primeira parte, por isso, é um marco: nele “*Die Untersuchung nimmt einen neuen Ansatz*” (SZ, p. 214) e está no meio do caminho para uma radical inflexão que se iniciará na Terceira Seção da Primeira Parte – à qual Heidegger se reporta, na Carta Sobre o Humanismo, ao dizer: “Aqui o todo se inverte” (SH, p. 156).

¹⁰⁴ Nesse período, os textos de Aristóteles trabalhados por Heidegger em cursos e seminários foram: *De Anima*, *Física*, *Ética a Nicômaco* e *Retórica*. Consta também, em lista apresentada, em apêndice, no livro *Through Phenomenology to Thought*, do Pe. Richardson, que Heidegger teria trabalhado, no referido período, com um texto de Sexto Empírico e com *O Sofista*, de Platão. O *Informe Natorp*, no qual Heidegger propõe seu ousado projeto de interpretação de trechos da *Ética a Nicômaco*, da *Metafísica* e da *Física* de Aristóteles, é de 1922.

Os primeiros passos de Heidegger, no parágrafo 44, visam desfazer três tradicionais equívocos relativos ao conceito de verdade: 1) que o lugar originário da verdade é o juízo; 2) que a verdade se define, *fundamentalmente*, como uma relação de correspondência, adequação, assemelhação - ou outros termos equivalentes; 3) que Aristóteles seria o “pai” intelectual das concepções precedentes (cf. SZ, p. 214). De antemão, é importante notar que, aí, o alvo preciso é a noção escolástica de verdade - construída sobre a interpretação da frase aristotélica “παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα” (cf. AQUINO, *Sobre a Verdade*, Questão I, artigo 1, III). Heidegger bem observa que não há nessa frase uma “explícita definição essencial de verdade” (SZ, p. 214). De fato, não apenas não há, nela, uma definição “essencial” de verdade, como sequer, rigorosamente falando, a definição aristotélica de verdade - que se encontra, efetivamente, na *Metafísica* (IV, 7; VI, 4 e IX, 10) e não no *De Interpretatione*, onde Aristóteles se limita a dizer que o verdadeiro e o falso envolvem composição e separação (16a 9). Note-se que, ao visar a idéia de verdade, a partir de uma interpretação medieval que perduraria até Kant (cf. SZ, p. 215), Heidegger, estrategicamente, põe Aristóteles a salvo da imputação de autor da teoria da verdade como correspondência¹⁰⁵, mesmo se o próprio Tomás de Aquino a reporta a Aristóteles.

O processo de corrosão do dito conceito tradicional de verdade se inicia com uma pergunta crucial: “O que é isto, tendo em vista o quê concorda aquilo que é relacionado na *adaequatio*?” (SZ, p. 216)¹⁰⁶. É sabido que o conceito de verdade como concordância é meramente formal¹⁰⁷. A generalidade de seu caráter formal permite que

¹⁰⁵ É, portanto, equivocada a frase com a qual Pasqua inicia o seu comentário do ponto “a”, do Parágrafo 44: “As teorias tradicionais da verdade, de Aristóteles a Kant, reduzem a essência da verdade à adequação...” (PASQUA, 1993, p. 108, grifo nosso). Heidegger, em *Ser e Tempo*, certamente exclui Aristóteles desse rol de filósofos que pensam a verdade como *adaequatio*, pois será com base em Aristóteles que Heidegger buscará definir a verdade como desocultação.

¹⁰⁶ “Was ist das, im Hinblick worauf das in der *adaequatio Bezogene übereinstimmt*”? Reconhecemos como desajeitada a versão que arranjamos acima para esse trecho de difícil tradução. Em espanhol, ele é traduzido mais livremente da seguinte forma: “Con respeito a qué concuerdan los términos relacionados en la *adaequatio*?” (ST, p. 214). A versão em português perde, certamente, em clareza: “O que é isso em cuja perspectiva concorda aquilo que, na *adaequatio*, se relaciona?” (p. 283).

¹⁰⁷ A idéia da *adaequatio* como uma definição meramente *formal* de verdade já estava presente em Aquino: “A primeira relação do ente com o intelecto consiste no fato de aquele corresponder a este, correspondência que se denomina assemelhação ou concordância entre o objeto e a inteligência, sendo nisto que se concretiza *formalmente o conceito de verdade*” (“Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia *adaequatio* intellectus et rei dicitur; et in hoc *formaliter ratio veri perficitur*” - *De Veritate, Quaestio* 1, Articulus 1, III; AQUINO, 1996, p. 62, grifos nossos). Essa idéia corresponde também ao segundo conceito de verdade referido por Husserl, no capítulo quinto, da *Sexta Investigação*, que, em terminologia própria, assim a

ele seja apropriado pelas mais diversas teorias do conhecimento (cf. SZ, p. 215). Cada uma delas, a partir de sua perspectiva própria, define, em termos mais específicos – mas, ainda formais –, os pólos da relação, isto é, indica em que consiste, exatamente, o pensamento (*intellectus*) e as coisas (*res*) que se encontram em uma relação de concordância¹⁰⁸, na qual se dá verdade e, *a fortiori*, conhecimento¹⁰⁹. Heidegger aprofunda essa problemática tomando por base a perspectiva kantiana segundo a qual *conhecer é julgar*. Prossegue expondo a distinção husserliana (cf. HUSSERL, 1967, p. 292-336) entre o ato real de julgar (o “processo psíquico”) e o conteúdo do juízo (tomado como um “ser ideal”). O questionamento de Heidegger passa, então, a incidir sobre a *relação* entre “o conteúdo ideal do juízo e a coisa real, como aquilo *sobre o que* [*worüber*] se julga” (SZ, p. 216, grifo do autor). Importa, portanto, saber: “É a concordância, em seu modo de ser, real ou ideal, ou nenhum dos dois? *Como deve ser ontologicamente concebida a relação entre o ente ideal e o ser-presente* [*Vorhandenem*]?” (SZ, p. 216, grifo do autor). Heidegger também nota que a distinção entre o conteúdo *ideal* do juízo e o ato psíquico *real* de julgar, assume a forma de uma “*separação*” (*Trennung*) e, então, pergunta: “Encontra-se a perversão [*verkehrung*] da questão já no ponto de partida, na separação, não esclarecida ontologicamente, entre real e ideal”? (SZ, p. 217s).

Essa questão encerra em si, ao mesmo tempo, o nó e o desenlace do problema da verdade como *adequação*. Heidegger irá mostrar que a torrente de questionamentos e aporias, nas quais se enreda uma tal concepção de verdade, se deve à falta de clareza quanto à constituição ontológica da relação entre o ideal e o real, em seus dois sentidos (*correspondência*, por um lado, *separação*, por outro). E isso porque não se reconhece, já no ponto de partida, que o ser-no-mundo, enquanto estrutura ontológica do *Dasein*, é o fundamento inamovível e condição de possibilidade de qualquer ulterior

define: “a *relação ideal* que vige na unidade de recobrimento, definida como evidência, entre as *essências cognitivas* [“conteúdo global”: matéria, conteúdo intuitivo e qualidade do ato (cf. p. 98)] *dos atos que se recobrem* (...) é idéia que pertence à *forma do ato*, ou seja, à *essência cognitiva, compreendida como idéia*, do ato da evidência empiricamente accidental, *a idéia da adequação absoluta como tal*” (1996, p. 119, grifo nosso).

¹⁰⁸ Convém notar que mesmo em Aristóteles não é claro o que seria aquela relação de semelhança (*ὁμοίωσις*) entre as coisas e as afecções da alma, de modo que as tentativas de elucidação desse problema ensejaram as mais diversas interpretações. A interpretação mais tradicional defende a tese da “recepção das *formas* na alma” (cf. ANGIONI, 2006, p. 84).

¹⁰⁹ “Wahr ist nach der allgemeinen Meinung die Erkenntnis” (SZ, p. 216). Husserl mesmo é dessa opinião (cf. HUSSERL, 1996, p. 71).

relação¹¹⁰. Assim, a relação de conhecimento, que, interpretada do modo tradicional, cria uma cisão artificial entre o dentro e o fora, entre o real e o ideal, bem como entre o julgar e o julgado, é, como já fora exposto, uma relação derivada e fundada. Portanto, o caráter ontológico da verdade como adequação só pode ser elucidado quando se tem a plena clareza do estatuto ontológico do modo de ser do conhecimento (cf. SZ, p. 217). Só então é possível perguntar: “Quando a verdade se faz fenomenicamente explícita no conhecimento mesmo?” (SZ, p. 217)¹¹¹. Como o modo de ser do conhecimento já fora esclarecido (§ 13ss) e, inclusive, a enunciação predicativa – que é o discurso no qual se articula o conhecimento – já tivera sua dependência ontológica, em relação à compreensão originária, descerrada (§ 33), Heidegger pode imediatamente responder a questão formulada, dizendo: a verdade se faz fenomenicamente explícita “quando o conhecimento evidencia-se *como verdadeiro*. A auto-evidenciação assegura a sua verdade” (SZ, p. 217, grifo do autor)¹¹².

De imediato, surgem-nos as perguntas: o que significa dizer que o conhecimento se “evidencia” (*ausweist*)¹¹³ como verdadeiro? E que sua “auto(própria)-evidenciação (*Selbstaussweisung*) lhe assegura sua verdade”?

2.1.1 Evidenciação como Identificação

¹¹⁰ Já no parágrafo 28, Heidegger chamava a atenção para o fato de que o próprio *Dasein* é o “entre” (*zwischen*) da relação sujeito-objeto e que a “indeterminação ontológica do ponto de partida” (*ontologisch unbestimmten Ansatz*) “explode” (*sprengt*), de saída, o fenômeno do conhecimento (cf. SZ, p. 132).

¹¹¹ “Wann wird im Erkennen selbst die Wahrheit phänomenal ausdrücklich?”.

¹¹² “Dann, wenn sich das Erkennen *als wahres* ausweist. Die Selbstaussweisung sichert ihm seine Wahrheit”.

¹¹³ A edição em português de *Ser e Tempo* traduz, neste trecho, o termo “*Ausweist*” por “mostra”. A versão espanhola traduz como “acredita”. O tradutor informa: “la palabra *ausweisen* debe traducirse habitualmente por justificar. Sin embargo, en ciertos contextos es preferible traducirla por ‘acreditar’ y, en muchos casos — como ocurrirá poco más adelante en este mismo texto — por “evidenciar”. La evidencia es un caso de justificación, y cuando el contexto por su carácter absolutamente concreto así lo exige, debe traducirse la *Ausweisung* por evidencia (o evidenciación) y *ausweisen* por evidenciar” (ST, p. 441). Como, no nosso entendimento, o que está em jogo, a princípio, é o fato de o conhecimento ser *verdadeiro*, por *evidenciar-se, mostrar-se como* um comportamento descobridor do *Dasein*, que desvela o ente em um dos seus modos possíveis de ser, preferimos os termos “evidencia”, “evidenciar”, “evidenciação”, mantendo-os em todas as ocorrências de “*Ausweist*”, “*Ausweisen*” e “*Ausweisung*”, respectivamente. Mesmo o tradutor da versão em espanhol, traduz, no mesmo trecho, de forma diversa, aparentemente sem nenhuma razão, as expressões “*Selbstaussweisung*” e “*Ausweisung*”, como “*autoacreditación*” e “*evidenciación*”, respectivamente (*Ser y Tiempo*, p. 216). Ademais, convém notar que “*Ausweisung*”, mais que um simples termo, é um conceito: Heidegger mesmo lembra que “*Ausweisung*” é compreendida por Husserl como “*Identifizierung*”, no capítulo “*Evidenz und Wahrheit*”, da *Sexta Investigação*. Também por conta dessa semelhança entre esses conceitos (conforme esclareceremos melhor, posteriormente), parece preferível a opção que fazemos.

Consideremos, primeiramente, a questão da “evidenciação” que assegura ao conhecimento sua verdade. Observe-se que é a idéia mesma de *adequação/concordância* que aqui é posta em relevo, e o seu esclarecimento¹¹⁴ dar-se-á por meio de uma apropriação da idéia husserliana de Evidência¹¹⁵. Se é verdade, por um lado, que Heidegger, em certos aspectos, “deve ser lido *contra* Husserl”, conforme afirma Loparic (1996, p. 127s), por outro lado, já é ponto pacífico que a idéia heideggeriana de *verdade do conhecimento* guarda bem mais que uma mera relação de semelhança exterior com a idéia de *verdade como evidência*, exposta na *Sexta Investigação Lógica*, de Husserl (cf. HERRMANN, 1997, p.76s, TUGENDHAT, 1995, p. 313s). Trata-se, com efeito, de uma verdadeira apropriação interpretativa. Com o fito de verificar as semelhanças e distinções entre ambas as idéias, consideremos a conhecida ilustração aduzida em *Ser e Tempo*:

Suponhamos que alguém, com as costas viradas para a parede, emita o [seguinte] enunciado verdadeiro: “o quadro na parede está pendurado torto”. Esse enunciado evidencia-se [ausweist] quando o enunciante vira-se e percebe [wahrnimmt] o quadro pendurado torto na parede (SZ, p. 217).

Vejamos, primeiramente, qual seria a interpretação husserliana:

Para Husserl, no primeiro momento (o estar de costas), o juízo “o quadro na parede está pendurado torto” seria uma intenção signitativa, que, enquanto mera representação (não apreensiva¹¹⁶), é vazia de conteúdo¹¹⁷. Como já dissemos, a intenção signitativa pura visa sempre a uma objetividade, ao modo de um “mero pensar” (p. 50), e, embora seja, por isso (por visar a uma objetividade), um ato objetivante, não é ainda conhecimento, pois este é, essencialmente, uma “vivência” de uma percepção

¹¹⁴ “No contexto fenomênico da evidenciação, a relação de concordância deve, portanto, tornar-se visível” (*Im phänomenalen Zusammenhang der Ausweisung muß demnach die Übereinstimmungsbeziehung sichtbar werden* - SZ, p. 217).

¹¹⁵ Em *Ser e Tempo*, em nota de rodapé, a remissão à *Sexta Investigação*, e o relacionamento explícito entre a idéia de Evidenciação (*Ausweisung*) e a de identificação (*Identifizierung*), não deixam margem a dúvidas sobre a apropriação de Husserl (cf. SZ, p. 218).

¹¹⁶ Conforme advertem os tradutores da versão em português da *Sexta Investigação* (cf. HUSSERL, 1996, p. 26, nota 2), não se deve confundir *representação* (*Vorstellung*) com *representação apreensiva* (*Repräsentation*). Esta possui um conteúdo intuitivo e envolve uma “conexão necessária entre a matéria e o representante-apreendido” (p. 95), enquanto aquela é um mero “conceito” ou “pensamento” vazio de intuição, sem “recheio”.

¹¹⁷ É necessário distinguir o *conteúdo* (“recheio”), que é dado pela intuição preenchedora, da *matéria*, que pode ser signitativa ou intuitiva, e que, enquanto matéria signitativa (o sentido da significação), não se constitui por meio do conteúdo intuitivo (cf. explicamos no capítulo anterior).

que dá o objeto *tal como*¹¹⁸ fora visado signitivamente (Cf. HUSSERL, 1996, p. 44, 51). Quando, então, alguém que, de costas para a parede, *pensa*¹¹⁹: “o quadro na parede está pendurado torto”, se volta para ela e *percebe*¹²⁰ o quadro torto na parede, o que ocorre é o preenchimento da intenção signitiva, por meio de um ato de percepção. Este ato oferece, como “recheio” (*Fülle*), o conteúdo da significação visada, que não é outra coisa senão o *próprio objeto*¹²¹ que *se manifesta (aparece) tal como fora visado*, perfazendo, assim, um ato de identificação¹²² (entre o visado e o dado – uma unidade de conhecimento). Note-se bem que a intenção signitiva visa a um *determinado* objeto (“este objeto e exatamente desta maneira”¹²³ - no caso da referida ilustração: o quadro *torto na parede*) e é este mesmo objeto que, dado na intuição preenchedora, é conhecido¹²⁴. Em outras palavras, na identificação, o *conhecido é o objeto, na mesmidade do percebido e do meramente pensado*¹²⁵. Este ideal¹²⁶ de identificação

¹¹⁸“Ao falar em conhecimento, fazemos referência a uma relação entre ato de pensar e intuição preenchedora” (HUSSERL, 1996, p. 183). Conforme nota dos tradutores: “o conhecer, como de resto qualquer ato objetivante, tem a *estrutura-do-como*. Num ato objetivante pleno, a objetividade intencional é sempre visada *como esta* (e não como uma outra) e *como* tendo *tais* determinações (e não outras)” (in HUSSERL, 1996, p. 51, grifos dos autores).

¹¹⁹ Nos limitaremos ao ato pensante, pois, para Husserl, a *expressão* do juízo envolve um outro ato e, por conseguinte, um segundo nível de concordância e evidenciação que diz respeito ao ato relacionante da *enunciação predicativa* (“posição relativa”, “ser da cópula” – ver HUSSERL, 1996, p. 119), que não iremos abordar aqui. Ficaremos, portanto, no nível da intenção signitiva *não expressa*.

¹²⁰ Observe-se que Heidegger usa exatamente o termo “*wahrnimmt*”.

¹²¹ Não há nenhuma dúvida que, para Husserl, *é o objeto mesmo* que é identificado. É o “objeto pleno e inteiro” que se apresenta como “recheio” (cf. HUSSERL, 1996, p. 83, 119). Se, por um lado, a identificação acontece mediante o recobrimento entre a matéria do ato signitivo e a matéria do ato intuitivo, de modo que, estas são “*aquilo que, nos atos, serve de fundamento da identificação*” (HUSSERL, 1996, p. 91, grifo do autor), por outro, diz Husserl: “ao falar em identificação, nós nos referimos, de acordo com o próprio sentido desse termo, *aos objetos* representados por meio da matéria” (HUSSERL, 1996, p. 73, grifo nosso).

¹²² “*Todo* preenchimento é um ato de identificação. A intenção *sempre* se recobre com o ato que lhe dá o seu *recheio*, o objeto que nela é visado é o mesmo que aquele visado no ato preenchedor” (HUSSERL, 1996, p. 69, grifos do autor).

¹²³ Cf. HUSSERL, 1996, p. 90, onde ele acrescenta “As representações cuja matéria é concordante não só representa em geral o mesmo objeto, mas o visam integralmente como o mesmo, a saber, como determinado de um modo completamente igual”.

¹²⁴ No capítulo nono da *Sexta Investigação*, reportando-se explicitamente a esse fato, Husserl assevera: “No caso do julgar intuitivo, a unidade de recobrimento é decerto uma efetiva unidade de conhecimento (*embora não seja a unidade do conhecer relacionante*); contudo, *sabemos que o que é conhecido em qualquer unidade de conhecimento não é de modo algum o ato preenchedor* – nesse caso, portanto, a síntese de juízo ‘propriamente dita’ – o *que é conhecido é, antes, o seu correlato objetivo, o estado de coisas*” (HUSSERL, 1996, p. 185, grifo nosso)

¹²⁵ “Falando em preenchimento estamos dando à essência fenomenológica da relação de conhecimento uma expressão que a caracteriza melhor (...) quando eventualmente um ato de significação se preenche num intuir, dizemos também ‘o objeto da intuição é conhecido por meio do seu conceito’ (...) O caráter do conhecido é dado ao *objeto* que aparece na intuição, quando estamos voltados primariamente para esse último, à maneira do preenchimento (...) falando em conhecer, exprimimos, portanto, a apreensão da mesma situação de unidade, tanto do ponto de vista do objeto da intuição (ou do objeto do ato preenchedor) como em relação ao teor de significação do ato signitivo” (HUSSERL, 1996, p. 50s).

(consoante a dadidade do objeto “pleno e inteiro”) é o que configura a idéia husserliana da absoluta adequação¹²⁷, que ele denomina “evidência”. Assim ele explica:

Aqui, o conteúdo representante-apreendido [da representação] é idêntico ao conteúdo do qual ele é o representante-apreendido [do objeto]. E quando uma intenção de representação é definitivamente preenchida por meio dessa percepção idealmente perfeita, produz-se uma genuína *adaequatio rei et intellectus*. **O Objetal está efetivamente “presente” ou “dado” exatamente como aquilo-como-o-que¹²⁸ é intencionado**; nenhuma intenção parcial que careça de preenchimento permanece implícita (...) o *intellectus* é aqui a intenção a nível do pensamento, a intenção de significação. E a *adaequatio* é realizada quando a objetividade significada é **dada**, no sentido estrito, na intuição, e dada exatamente como aquilo-como-o-que é pensada e nomeada (HUSSERL, 1996, p. 115, grifos do autor).

E, mais adiante, completa:

O sentido estrito da evidência, na crítica do conhecimento, refere-se exclusivamente a essa meta última e insuperável, **ao ato dessa síntese de preenchimento, a mais perfeita de todas**, que dá à intenção, por exemplo, à intenção do juízo, a absoluta plenitude de conteúdo, a plenitude do próprio objeto. O objeto não é meramente visado, mas, em vez disso, ele é **dado**, no sentido mais estrito, tal como é visado, e unido ao visar (...) A própria evidência, dizíamos, é o ato daquela síntese de recobrimento, a mais perfeita de todas. Como toda identificação, ela é um ato objetivante. Seu correlato objetivo é chamado de *ser no sentido da verdade* ou também de *verdade*. (HUSSERL, 1996, p. 118, grifos do autor).

Voltando à ilustração oferecida por Heidegger, percebemos que não se trata ali da percepção de um único objeto em suas determinações individuais, mas, antes, de um *estado de coisas* que é enunciado e que aparece tal como foi enunciado. A explicação husserliana, por assim dizer, que forjamos anteriormente para a ilustração não é refutada com essa observação, antes, é tendo-a em conta que é possível visualizar melhor a influência da *Sexta Investigação* sobre a idéia heideggeriana de evidenciação. Husserl defenderá, recorrendo ao conceito de “intuição categorial”, a possibilidade da dadidade de estados de coisas relativos a atos signitivos

¹²⁶ “Ideal” aqui tem sentido normativo. Como sublinhará nas *Meditações Cartesianas*, a absoluta adequação é apenas uma idéia reguladora, porquanto “nenhuma síntese concebível pode atingir adequação completa e acabada, e ela sempre se faz acompanhar de pré-intenções e de co-intenções não ‘preenchidas’ [...] uma evidência empírica absoluta é uma ‘idéia’” (HUSSERL, 2001, p. 78s).

¹²⁷ Preterimos a abordagem das questões do “sombreamento”, das “identificações parciais”, das “sínteses sucessivas de preenchimento”, dos “graus de evidência”, porque não são relevantes para a discussão em curso.

¹²⁸ Reproduzimos a seguir a nota dos tradutores referente a esta expressão: “*genau als das, als welches*. Na fórmula ‘exatamente como-aquilo-como-o-que’ há dois ‘como’. O primeiro é a comparação entre a objetividade dada e a mesma objetividade tal como é visada no pensamento ainda vazio. O segundo é o da estrutura-do-como da intenção vazia. As fórmulas mais breves ‘tal como’ ou ‘tal qual’, se usadas aqui, esconderiam essa peculiaridade exclusiva da relação intencional da consciência a sua objetividade” (in HUSSERL, 1996, p. 115).

posicionantes¹²⁹. Isso significa que, nesse caso, a evidência¹³⁰, enquanto vivência de uma plena adequação entre atos posicionantes que envolvem *complexos de coisas*, não ocorre em parcelas, sob a forma de percepções isoladas dos objetos que compõem o complexo (parede e quadro), a partir das quais se conjugaria, no pensamento, a disposição dos mesmos, por meio de um ato relacionante (“O quadro *na* parede *está torto*”). Em se tratando da vivência de uma adequação, *o estado de coisas é dado, ele próprio e por inteiro*, numa percepção¹³¹, em conformidade com a intenção signitiva. Isso quer dizer que são também intuídas (dadas na percepção) as formas categoriais do juízo¹³² - no caso do exemplo dado, o *ser-em* e o *ser-assim* do quadro. O “ser” da percepção é o *ser como verdade* ou o ser da “posição absoluta”¹³³ - isto é, o correlato objetivo do ato signitivo posicionante - e difere, essencialmente, do ser da cópula do enunciado predicativo *expresso*, oriundo de um ato relacionante. Por essa razão, Husserl adverte:

Todavia, mesmo quando uma identificação total vem a ser o objeto da predicação, o primeiro [ser como verdade] não coincide com o segundo [ser da cópula]. Pois notamos que, numa evidência de juízo (juízo = enunciado predicativo) **o ser é vivido no sentido da verdade do juízo, sem que seja expresso** e, portanto, nunca coincide com o ser visado e vivido no ‘é’ do enunciado (HUSSERL, 1996, p. 119, grifo do autor).

E, mais adiante, continua:

¹²⁹ Posicionante e não-posicionante são classificações dos atos intencionais relativas à sua *qualidade* (cf. HUSSERL, 1996, p. 82, 84). Um ato é qualificado como posicionante quando traz consigo o “ter-por-existente” do objeto intencionado, ao passo que um ato não-posicionante envolve o “‘mero’ afigurar ou imaginar sem o ter-por-existente” (p. 135).

¹³⁰ Ao fenômeno da evidência, sublinha Husserl (1996, p. 118), “é indiferente que se trate de um objeto individual ou geral, de um objeto no sentido mais estrito ou de um estado de coisas (o correlato de uma síntese identificante ou de diferenciação)”.

¹³¹ “Assim como o objeto sensível se relaciona com a percepção sensível, assim também o estado de coisas se relaciona com o ato de tomar consciência que (de um modo mais ou menos adequado) o “doa” (sentimo-nos impelidos a dizer simplesmente: assim também o estado de coisas se relaciona com a percepção do estado de coisas)” (HUSSERL, 1996, p. 132).

¹³² A idéia de que “também as formas são efetivamente preenchidas (...) não apenas, por exemplo, os momentos ‘materiais’ da significação” (HUSSERL, 1996, p. 133) traduz o conceito de “intuição categorial”.

¹³³ Conforme lembram os tradutores, a idéia do ser da “posição absoluta” é kantiana (cf. nota 2 in HUSSERL, 1966, p. 129). Como é sabido, diz respeito ao “ser existencial”. Na esteira de Kant, Husserl contrapõe o posicionamento absoluto (não-relacionante) do *ser como verdadeiro* ao posicionamento relativo (ou *relacionante*) do *ser da cópula* (cf. p. 121). No entanto, o ser, enquanto forma categorial, não faz parte da “esfera dos objetos *reais*” que são os objetos “de uma possível percepção *sensível*” (1996, p.131). Para Husserl, como para Kant, *o ser (em qualquer sentido – existencial, predicativo ou atributivo) não é um predicado real – não é nada relativo aos objetos sensíveis*, isto é, “não é absolutamente nada de perceptível [no sentido estrito de *percepção sensível*]” (cf. p. 130). Porém, enquanto “forma ideal” o “ser” é, segundo Husserl, passível de uma percepção no sentido ampliado, ou seja, de “*intuição categorial*” (cf. HUSSERL, 1996, § 44).

É inevitável designar como percepção cada ato preenchedor que se perfaça ao modo de uma confirmadora apresentação da própria coisa, como intuição todo e qualquer ato preenchedor, e como objeto o seu correlato intencional. De fato, se nos perguntarem o que queremos dizer quando afirmamos que as significações categorialmente enformadas se preenchem e se confirmam na percepção, só poderemos responder: isto quer dizer apenas que elas estão relacionadas com o próprio objeto na sua enformação categorial. O objeto (...) ele próprio é posto perante nossos olhos, justamente nestas formas (1996, p. 134).

Resumindo a interpretação de Husserl: A percepção nos dá o objeto (ou estado de coisas) em si mesmo. “O objeto aparece como dado ele próprio”¹³⁴ – ele é o conhecido. O objeto (ou estado de coisas) dado em uma percepção adequada é “o ser no sentido da verdade” e a vivência¹³⁵ dessa dadidade é a evidência¹³⁶. A *verificação* de um juízo (meramente pensado) se dá justamente com a *vivência* do ato da evidência¹³⁷, portanto, *a própria evidenciação assegura ao conhecimento sua verdade* ou, em termos husserlianos: “a **evidência** é a ‘**vivência**’ da **verdade**” (HUSSERL, 1996, p. 118, grifos do autor).

A partir desses termos, é possível constatar uma inegável semelhança entre a explicação de Heidegger sobre o fenômeno da evidenciação (*Ausweisung*) do conhecimento e o que Husserl expõe, na *Sexta Investigação*, sobre *Evidência e Verdade*. Obviamente, o marco teórico fundamental no qual se inscreve a interpretação do fenômeno é diverso. Para Husserl, trata-se de descrever os atos de consciência envolvidos na vivência da evidência. No caso de Heidegger, é justamente essa fenomenologia da consciência, tal como Husserl a desenvolve, que é rechaçada. Vejamos, então, como Heidegger prossegue a elucidação fenomenológica da ilustração supracitada:

Que é evidenciado nesta evidenciação? Qual é o sentido da verificação do enunciado? Por acaso se constata uma concordância do “conhecimento” e respectivamente do “conhecido” com a coisa na parede? Sim e não, dependendo se se interpreta [de forma] fenomenalmente adequada o que

¹³⁴ “A percepção, enquanto apresentação, apreende o conteúdo apresentante de tal maneira que, com ele e nele, o objeto aparece como dado ele próprio” (HUSSERL, 1996, p. 87, grifo nosso).

¹³⁵ “Essa concordância [“a plena concordância entre o visado e o dado como tal”] é **vivida** na evidência na medida em que a evidência é o perfazer-se atual da identificação adequada” (HUSSERL, 1996, p. 118, grifo do autor).

¹³⁶ “O ideal da adequação nos dá a *evidência*” (HUSSERL, 1996, p. 117, grifo do autor).

¹³⁷ “Por parte do ato que traz *recheio*, vivemos na evidência, o objeto dado à maneira do que é visado: ele próprio é o *recheio*. Também ele pode ser designado como o ser, a verdade, o verdadeiro, precisamente na medida em que é vivido aqui não como era vivido na mera percepção adequada, mas como *recheio* ideal para uma intenção, *como verificante*” (HUSSERL, 1996, p. 119, grifo nosso).

significa a expressão “o conhecido”. A que está referido o enunciador, quando ele julga, sem perceber o quadro, antes “apenas representando-o”? Acaso a “representações”? Certamente não, se representação aqui deve significar: representar enquanto processo psíquico. Também não está referido a representações no sentido do representado, desde que com isso se queira dizer uma “imagem” da coisa real na parede. Pelo contrário, o enunciado “apenas representativo” está, em seu sentido próprio, referido ao quadro real na parede. É isto o que é visado¹³⁸, e não outra coisa. Toda interpretação que interponha aqui qualquer outra coisa, que deva ser visada no enunciado meramente representativo, falseia o fato fenomênico acerca daquilo sobre o que recai o enunciado. O enunciar é um ser para a coisa mesma que é. E o que se torna evidenciado através da percepção? Nada mais senão *que é* o ente mesmo que foi visado no enunciado. O que vem à verificação é que o enunciador ser para [estar voltado para] o [ente] enunciado [*das aussagende Sein zum Ausegesagten*] é um mostrar o ente, que *descobre* o ente para o qual ele é. Torna-se evidenciado o ser-descobridor do enunciado. Na realização da evidenciação, o conhecimento permanece referido unicamente para o ente mesmo. Neste ocorre, por assim dizer, a verificação. O próprio ente visado se mostra *tal como* ele é em si mesmo, isto é, que ele é em mesmidade tal qual é mostrado e descoberto no enunciado (SZ, p. 217s, grifos do autor).

Note-se que, na maior parte desse trecho, Heidegger, basicamente, reproduz e subscreve as idéias de Husserl, acima expostas: 1) O enunciado realizado de costas para a parede é “meramente representativo” (*nur vorstellende*); 2) o voltar-se do enunciador para o quadro na parede enseja uma percepção; 3) é para o mesmo ente que estão voltados – referidos - tanto o enunciado meramente representativo, quanto a percepção; 4) o objeto é dado: ele próprio “se mostra tal como é em si mesmo”; 5) O conhecido é, portanto, o ente mesmo, não a sua imagem ou representação; 6) o objeto que assim se mostra é o (*ser*) *verdadeiro* (“ser-descoberto”¹³⁹); 7) A verificação (*Bewährung*) ocorre na “realização da evidenciação” (*Ausweisungsvollzug*), na qual o ente se dá: neste (no ente) “se passa / ocorre a verificação” (“*spielt sich...di Bewährung ab*”). Desse modo, então, se entende porque “a auto-evidenciação lhe assegura [ao conhecimento] sua verdade”¹⁴⁰.

¹³⁸ Optamos por traduzir “gemeint”, dali por diante, por “visado”, seguindo a versão francesa de Emmanuel Martineau, por ter a vantagem de evitar as conotações mentalistas das versões castelhana (“mentado”), de Rivera, e inglesa (“*having in mind*”), de Macquarrie & Robinson.

¹³⁹ O ente “torna-se o descoberto. Ele é ‘verdadeiro’ em um sentido secundário. Primariamente ‘verdadeiro’, isto é, descobridor, é o Dasein. Verdade no sentido secundário não quer dizer ser-descobridor (descobrimto) [*Entdeckung*], mas antes ser-descoberto (descoberta) [*Entdecktheit*]” (SZ, p. 220). A mesma observação reaparece na *Introdução à Filosofia*, onde Heidegger diz que “verdadeiro, isto é, desvelado, é o próprio ente” (IF, p. 84).

¹⁴⁰ Convém observar que a expressão “*Selbstaussweisung*” parece encerrar em si um duplo sentido: 1) o sentido de que o complexo de “atos” que perfazem o fenômeno da *evidenciação* (a *própria* evidenciação) é o que assegura a verdade do conhecimento; 2) o sentido de que o *automostrar-se* (auto-evidenciação) dos fenômenos é o que assegura a verdade do conhecimento. É óbvio que o primeiro sentido depende do segundo, uma vez que o fenômeno da

2.1.2 Evidenciação e descobrimento

O que não há na *Sexta Investigação* e se constitui, portanto, como o ponto de inflexão de Heidegger, em relação a Husserl, é exatamente a concepção de que o enunciado “mostra” (*zeigt*) e “descobre” (*entdeckt*) o ente. Esse mostrar e esse descobrir caracterizam de tal modo a enunciação, que, em última análise, o que se evidencia é “o caráter descobridor do enunciado”. O mostrar substitui e aprofunda a idéia husserliana de intencionalidade dos atos objetivantes¹⁴¹, na medida em que também descobre o ente¹⁴² para o qual (o mostrar enunciativo) está voltado. O “tal como” da evidenciação não diz respeito somente à mesmidade do objeto pensado e do objeto dado em uma percepção (cf. em HUSSERL, 1996, p. 90), mas também a uma “mesmidade” (*Selbigkeit*) do mostrar-se do ente “em si mesmo” (*an ihm selbst*) e do “como do seu descobrimento” (*Wie seiner Entdecktheit* - SZ, p. 218)¹⁴³. E é na mesmidade assim compreendida que é possível algo como uma verificação, conforme diz Heidegger:

Para a evidenciação é necessário unicamente o ser-descoberto do próprio ente, *dele* no *como* de sua descoberta. Isso se verifica nisto: que o enunciado, isto é, o próprio ente, mostra-se *como o mesmo*. *Verificação* significa: *mostrar-se do ente em mesmidade*. A verificação realiza-se sobre o fundamento de um mostrar-se do ente. Isto é apenas possível se o conhecimento enunciador e autoverificante é, em seu sentido ontológico, um *descobridor ser para* o próprio

evidenciação só ocorre a partir de um automostrar-se dos entes em si mesmos. Os dois sentidos possuem, assim, uma complementaridade essencial.

¹⁴¹ Referimo-nos aqui à *intencionalidade dos atos objetivantes*, porque o mostrar e descobrir o ente em si mesmo está sendo relacionado ao fenômeno do conhecimento (enunciação e evidenciação). A idéia de uma intencionalidade em geral, no sentido do estar “referido”, “voltado”, “inclinado” para o mundo, é interpretada pelo próprio Heidegger nos termos da estrutura ser-no-mundo e do Cuidado (*Sorge*) (cf. IFA, p. 35, 38, 47) – aqui entendido como um estar ocupado com algo. Como reporta Volpi, com o conceito de *Sorge* “Heidegger intende riformulare in maniera non teoretica ciò che Husserl comprendeva come intenzionalità (fondamentalmente teoretica)” (VOLPI, 2002, p. 231).

¹⁴² “O mostrar, em seu próprio sentido, está para um descobrir” (SZ, p. 228). Ou seja, o mostrar é já um descobrir, no sentido de pôr em manifesto, patentear, retirar do esquecimento/ocultação.

¹⁴³ Acreditamos que seja possível identificar no fenômeno da evidenciação dois “como” justapostos (algo semelhante se encontra também em Husserl). Tratar-se-ia do (1) “como” da evidenciação, *stricto sensu* (o objeto aparece *tal como* fora visado), e do (2) “como” que diz respeito ao *modo da descoberta*, isto é, ao modo da abertura prévia do ser. Isso será enfatizado, em outras palavras, nos *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1927), quando do tratamento do fenômeno da percepção: “À intencionalidade da percepção não pertence apenas a *intentio* e o *intantum*, mas também a *compreensão do gênero de ser que é visado no intantum* [...] Ao ente que é percebido na percepção não pertence apenas o ele ser/estar descoberto, i. é., a descobertura do ente, mas também que o gênero de ser do ente descoberto seja compreendido, i. é., aberto. Distinguimos, portanto, não apenas terminologicamente, mas a partir de fundamentos que assentam na própria coisa, entre a *descobertura do ente e o ser-aberto do seu ser*” (HEIDEGGER apud TAMINIAUX, 1995, p. 95, grifos do autor).

ente real. O enunciado é verdadeiro significa: ele descobre o ente em si mesmo (SZ, p. 218, grifos do autor).

A esta altura, com a exposição deste *plus* – qual seja: o enunciado *descobre* o ente para o qual está voltado, na medida em que o *mostra* “em si mesmo”, nisto consistindo seu *ser verdadeiro* – encontramos, inequivocamente, diante da apropriação que Heidegger faz do conceito aristotélico de *ἀλήθεια*, interpretando-o como desocultação. Embora não faça aí nenhuma referência explícita a Aristóteles, devemos lembrar que, na introdução do parágrafo 44, Heidegger diz, com base em trechos citados da *Metafísica*, que o Estagirita toma como idênticas as expressões: “*αὐτὸ τὸ πρᾶγμα*”, “*τοῖς φαινόμενοις*” e “*τῆς ἀληθείας*” (Cf. SZ, p. 213). Como se sabe, é originalmente de Aristóteles a tese do *ser como verdade* (*ὄν ὡς ἀληθές*) ou, falando mais precisamente, de que a verdade é um dos sentidos do ser¹⁴⁴. Esta tese é apresentada primeiramente na *Metafísica* Δ, 7, e retomada em θ, 10. Na sua leitura de Aristóteles, Heidegger traduz o *ὄν ὡς ἀληθές* precisamente como o “ente no seu modo de estar desvelado” (cf. IFA, p. 65). Entretanto, não é no texto da *Metafísica* que ele, pela primeira vez, interpreta a *ἀλήθεια* como desvelamento, mas sim no livro sexto da *Ética a Nicômaco*¹⁴⁵, onde, conforme afirma Volpi, “Heidegger crê poder ver – contra a orientação unilateral das compreensões modernas da subjetividade, baseadas apenas sobre os atos meramente teóricos – uma fenomenologia completa das atitudes descobridoras fundamentais da vida humana, do ser-aí” (VOLPI, 1992, p. 223). É, portanto, com base na perspectiva

¹⁴⁴ Os outros três significados são: 1) o ser por “acidente e por si” (*κατὰ συμβεβηκὸς καὶ κατ’αὐτό*); 2) segundo a “figura das categorias” (*κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν*) 3) como “ato ou potência” (*ἐντελεχεία καὶ δυνάμει*). (cf. *Metafísica* Δ, 7). Heidegger sempre se inquietou por saber qual seria o sentido fundamental do ser. Essa inquietação advém de uma leitura de Aristóteles, enviesada pela interpretação medieval que fazia eco nos textos de Brentano, estudados por Heidegger. Segundo Berti (1997, p. 61), “é típico das interpretações escolásticas confundir a relação das categorias com a substância, isto é, a homonímia *pros hen*, certamente afirmada por Aristóteles a propósito do ser, com a neoplatônica analogia de atribuição, que pressupõe a tendência a uma concepção univocizante do ser”. Conforme Volpi, Heidegger eleva à proeminência o significado do ser como verdade após, durante os anos 20, ter indagado “uno dopo l’altro, i quattro significati fondamentali, per verificare quale di essi possa essere considerato come quello fondamentale [...] Heidegger esamina a fondo negli anni Venti specialmente il significato dell’essere in quanto vero, e dal suo esame traspare chiaramente l’intenzione di verificare se esse possa assumere il ruolo di significato fondamentale, di *κρίσιμα ὄν*. Tra i corsi universitari sinora pubblicati quello del semestre invernale del 1925/26 (*Logik Die Frage nach der Wahrheit*), ma anche la parte conclusiva di quello del semestre invernale 1929/30 (*Die Grundbegriff de Metaphysik. Wel – Endlichkeit – Einsamkeit*) e la prima parte di quello del semestre successivo (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit*) testimoniano la centralità, per la comprensione heideggeriana dell’essere, dell’equazione di essere e verità ottenuta attraverso la lettura fenomenológica di Aristotele” (VOLPI, 1992, p. 219s).

¹⁴⁵ Conforme nota de rodapé da tradução para o espanhol da Carta-prólogo ao Pe. Richardson, “la comprensión de *ἀλήθεια* como des-ocultamiento se configura por primera vez a fines de 1922, en la traducción de textos de la *Ética Nicomaquea*”.

hermenêutica estabelecida para a tradução da *Ética a Nicômaco*, que é forjada a idéia, apresentada no *Informe Natorp*, que, *mutatis mutandis*, será fundamental em *Ser e Tempo*: a de que o ente é desvelado (*ἀληθεύειν*), em um determinado modo de ser, em correspondência a um determinado modo de inteligir, próprio a cada uma das virtudes dianoéticas (cf. IFA, p. 61)¹⁴⁶.

No espírito dessa idéia, é possível entender porque Heidegger insiste em considerar, em *Ser e Tempo*, mediante perguntas meramente retóricas (cf. SZ, p. 217), que a relação entre o conteúdo do juízo e o ato de julgar seria a forma “mais íntima”, “mais profunda” (*noch “inniger”*, Cf. SZ, p. 216), da relação de conhecimento. Com isso, ele quer indicar que o conteúdo do juízo cognoscitivo (propriedades e determinidades de um objeto) é o *modo de aparecer* dos entes, estreitamente correspondente à enunciação predicativa - o modo cognoscente de ser do *Dasein* -, porquanto possibilitado por ela. Assim, também resulta clara a identidade entre “*αὐτὸ τὸ πράγμα*”, “*τοῖς φαινόμενοις*” e “*τῆς ἀληθείας*”, na interpretação de Heidegger¹⁴⁷. Trata-se da “íntima” e inelidível conexão entre o ente que aparece (*αὐτὸ τὸ πράγμα, τοῖς φαινόμενοις*) e o “modo de sua descoberta” (*ἀληθείας*)¹⁴⁸. Compreender, sob essa perspectiva, a relação entre o ser ideal do juízo e o ato real de julgar, isto é, entre um determinado modo de aparecimento dos dos entes e um determinado modo de ser do *Dasein*, esboroa completamente a idéia da separação¹⁴⁹.

Atentemos, agora, para um fato, a princípio, estranho: Heidegger usa um enunciado *não teórico* - “o quadro na parede está pendurado torto” - para ilustrar o fenômeno da *verdade do conhecimento*. Evidentemente, esse enunciado, longe de indicar meras propriedades objetivas de um ente visualizado no modo de ser da

¹⁴⁶ Como lembra Volpi, “dietro la tesi heideggeriana sta l’idea aristotelica che l’anima umana (*ψυχή*) abbia la capacita di stare nel vero, cioè, per Heidegger, di essere svelante, di essere un *ἀληθεύειν*” (VOLPI, 1992, p. 223).

¹⁴⁷ É oportuno aqui lembrar as palavras de Heidegger em *Meu caminho para a fenomenologia*: “o que para a fenomenologia dos atos conscientes se realiza como o automostrar-se dos fenômenos é pensado mais originalmente por Aristóteles e por todo o pensamento e existência dos gregos como *Alétheia*, como o desvelamento do que se apresenta, seu desocultamento e seu mostrar-se. Aquilo que as Investigações redescobriram com a atitude básica do pensamento revela-se como o traço fundamental do pensamento grego, quando não da Filosofia como tal”.

¹⁴⁸ Não é o caso, portanto, de se dizer - como faz Pasqua - que “a verdade era realmente para eles [os primeiros filósofos gregos] *ἀλήθεια*, ainda que a identificassem, como Aristóteles, com as pragmata” (PÁSQUA, 1993, p. 110, grifo nosso). Antes, é porque Aristóteles concebia - segundo Heidegger - a verdade como desvelamento, que *ἀλήθεια* identifica-se com “*αὐτὸ τὸ πράγμα*”, isto é, *as coisas mesmas*, no modo de sua descoberta.

¹⁴⁹ É nesta chave interpretativa que também deve ser compreendida a referência a Parmênides - “*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*” -, que, segundo Heidegger, “identifica” (“*identifiziert*”) o ser - *εἶναι* - com o “compreender perceptivo do ser” (*vernehmenden Verstehen von Sein*) - *νοεῖν*.

presentidade, é, antes, uma “descrição de coisa à-mão” ou uma “descrição de um estado de coisas”, que não pode ser reduzida, “sem perversão essencial de seu sentido”, a uma “proposição enunciativa teorética” (cf. SZ, p. 158). Trata-se de um enunciado que, em tese, poderia perfeitamente ser expresso em um contexto pragmático, tendo em vista operações práticas (poderia, por exemplo, ser uma solicitação tácita de alinhamento do quadro na parede). Como, então, entender que Heidegger tome aquele enunciado para exemplificar o “fenômeno da verdade que caracteriza o *conhecimento*”?

Acreditamos que só é possível contornar essa questão se considerarmos que Heidegger aí pretende colocar em foco *tão-somente o processo em si da evidenciação*. Sendo tal processo o essencial da exposição, o restante (entenda-se: o *tipo* de enunciado) é acidental e pouco importante. Em outras palavras, Heidegger não está, com a ilustração aduzida, afirmando que o enunciado “o quadro na parede está pendurado torto” é cognoscitivo ou teorético, mas tão-somente enfatizando que a evidenciação se dá como uma identificação entre o *intentum* de um “enunciado meramente representativo” e o ente dado “em si mesmo”, sendo que tal evidenciação é o que caracteriza a verdade que se manifesta no fenômeno do conhecimento. O que aí está em jogo é, em última análise, como já sublinhamos, um endosso da concepção husserliana de verdade como adequação (para a qual a ilustração serve perfeitamente), com o adendo – introduzido por Heidegger, por influência da sua leitura de Aristóteles – de que a idéia de adequação não abarca *todo* o fenômeno da verdade, mas, antes, só há verdade em um enunciado adequado, que descobre o ente tal como é em si mesmo, porque “ser-verdadeiro (verdade) significa ser-descobridor” (SZ, p. 219).

O movimento posto em marcha por Heidegger, em *Ser e Tempo*, que, a certa altura, recebe essa marca essencial da influência de sua leitura de Aristóteles (particularmente da *Ética a Nicômaco*) sobre o seu conceito de verdade, pode ser assim resumido:

Colocando em questão a tese que o juízo é o lugar originário da verdade; mostrando que o seu caráter apofântico, predicativo, se inscreve como caso especial no caráter semântico do discurso em geral, reportando depois a semântica do discurso à natureza descobridora, hermenêutica, do ser-aí; fazendo ver, enfim, que a possibilidade de descobrir o ente, própria do ser-aí, tem o seu fundamento no fato que o ente mesmo é *manifestativum sui*, isto é, se dá como evidente, manifesto, desvelado (*unverborgen, ἀ-ληθές*); com tudo

isso, Heidegger chega a descobrir o sentido ontológico mais profundo do fenômeno da verdade e a individuar um tipo de topologia dos lugares do verdadeiro, no determinar dos quais ele retoma e transforma algumas intuições aristotélicas fundamentais (VOLPI, 1992, p. 222).

2.2 O sentido originário de verdade e suas repercussões no fenômeno do conhecimento

“Ser-verdadeiro (verdade) significa ser-descobridor” (SZ, p. 219). Com essa frase, incia-se o ponto “b” do parágrafo 44. Ela condensa a idéia heideggeriana de verdade, desenvolvida ao longo de todo o parágrafo. O objetivo é demonstrar que com ela, e nela, se recupera o sentido originário de verdade, soterrado pela tradição. No que pese a referência aos primórdios da filosofia, é mister não olvidar que o originário não é uma categoria histórica, mas ontológica. Naquele ponto do parágrafo, é o testemunho de Heráclito que Heidegger irá tomar para reforçar sua tese de que verdade é descobrimento. O texto escolhido é o fragmento 1 (DK), onde ele pretende apanhar o *significado subjacente* de verdade – isto é, o caráter negativo¹⁵⁰ do significado de ἀλήθεια (*não-ocultação/encobrimento* ou *não-esquecimento*)¹⁵¹ - que opera no discurso do λόγος, veiculado por Heráclito. Com base em sua interpretação do fragmento, o λόγος, do qual (e desde o qual) fala Heráclito, é ἀλήθεια na medida em que *des-oculta* e mostra (φράζων) “como se comporta” (ὅπως ἔχει) o ente. Não é difícil perceber que Heidegger encontra nesse fragmento, particularmente, no φράζων ὅπως ἔχει, um perfeito paralelo para o mostrar (ἀπόφανσις) οὐ ὡς ἀληθές, aristotélico - que, como vimos, ele traduz como “ente no seu modo de estar desvelado” (IFA, p. 65) - ou ainda, para a identificação feita (supostamente) por Aristóteles entre “αὐτὸ τὸ πρᾶγμα”, “τοῖς φαινόμενοις” e “τῆς ἀληθείας”, que ele resume na frase: “o ente no como de sua descoberta” (SZ, p. 219, grifo do autor).

¹⁵⁰ Conforme observa Heidegger, é o estar-oculto que é algo em si mesmo positivo (Cf. IFA, p. 64).

¹⁵¹ Em grego, ἀλήθεια é um substantivo correspondente ao verbo λανθάνω, que significa “escapar” (a versão em português, por exemplo, traduz λανθάνει por “escapa”, cf. PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 87), “estar escondido/oculto” e “esquecer”. No fragmento analisado por Heidegger, não aparece o termo ἀλήθεια, nele, o discurso de Heráclito, consoante ao λόγος, retira cada coisa do esquecimento/ocultação ao φράζων ὅπως ἔχει (dizer, explicar ou mostrar *como se comporta*). O discurso do λόγος é contraposto ao ἐπιλανθάνομαι (esquecimento, ocultação) que é o comportamento dos que não compreendem, “não-se-lançam-com” o λόγος.

Nesta recorrência aos gregos e à “compreensão pré-filosófica” (SZ, p. 219) que subjaz ao conceito de ἀλήθεια, Heidegger quer justificar que a definição de verdade que ele propõe “não é um *repúdio*¹⁵² da tradição, mas antes uma *apropriação* originária” desta (SZ, p. 220, grifos do autor).

O enunciado ontológico-existencial “ser-verdadeiro (verdade) significa ser-descobridor”, cuja comprovação se deu no âmbito da análise dos fenômenos da enunciação e evidenciação, com maior razão pode ser aplicado ao *Dasein*, uma vez que estes comportamentos, “os quais nós, em primeiro lugar, costumamos designar por ‘verdadeiros’” (SZ, p. 220) são, conforme já demonstrado, modos de ser do *Dasein*. Nesse sentido, diz Heidegger:

Ser-verdadeiro enquanto ser-descobridor é um modo de ser do *Dasein*. O que possibilita este descobrir mesmo, deve necessariamente ser chamado “verdadeiro” em um sentido mais originário. *Os fundamentos ontológico-existenciais do descobrir mesmo mostram primeiramente o fenômeno mais originário da verdade*. O descobrir é um modo de ser do ser-no-mundo (SZ, p. 220, grifo do autor).

Destarte, verdadeiro e descobridor é, mais originariamente, o próprio *Dasein*. Os passos seguintes de Heidegger são dados no sentido de apresentar, retrospectivamente, a confirmação desta determinação fundamental do *Dasein*. Não sem razão, já na introdução do parágrafo 44, ele advertia que “o fenômeno da verdade também já foi tema das análises anteriores, embora não explicitamente sob esse título” (SZ, p. 213). Assim, a circunvisão da ocupação que lida com utensílios e a visualização própria ao conhecimento são modos de descobrimento dos entes intramundanos, fundados na abertura (*Erschlossenheit*) que constitui o *Dasein*: a disposição, a compreensão e o discurso. O fenômeno do Cuidado, em cuja estrutura estão implicadas a existencialidade (*Existenzialität*), a facticidade (*Faktizität*) e a decadência (*Verfallensein*) (cf. SZ, § 41), uma vez que encerra em si a unidade e totalidade do ser do *Dasein*, é, por conseguinte, a “abertura em geral” (*Erschlossenheit überhaupt* - cf. SZ, p. 221). O *Dasein* é abertura. Sendo a abertura a condição ontológica de possibilidade do descobrimento em geral é, *a fortiori*, o fenômeno originário da verdade. Portanto, *Dasein* é a verdade originária. É com esta argumentação que Heidegger eleva a verdade à condição de um existencial fundamental (Cf. SZ, p. 226).

¹⁵² Seguimos as versões castelhana e brasileira para traduzir “*Abschütteln*”, cujo significado literal é “sacudir”.

A esta altura, convém perguntar: O que, efetivamente, se conquista com estas determinações fundamentais do *Dasein* – *verdade, ser-descobridor, abertura* –, agora já tematicamente explicitadas? E ainda: de que modo a identificação da verdade com a “abertura em geral” repercute no fenômeno do conhecimento?

2.1.1 A função do parágrafo 44

Começando com a primeira questão levantada, consideremos o seguinte: 1) O parágrafo 44 não traz nenhuma novidade com a afirmação de que o *Dasein* é *abertura*, pois isso já tinha sido dito, textualmente, no parágrafo 28¹⁵³. Não é o caso também de se dizer (como Heidegger faz, às vezes) que, no parágrafo 44, se *justifica* o que antes tinha sido apresentado apenas dogmaticamente¹⁵⁴, pois, nele somente se *sublinha* e se *explicita* o que fora conquistado nos parágrafos anteriores, de modo que o esclarecimento do fenômeno da verdade aí se faz “sobre a base do que a interpretação precedente conquistou com os fenômenos da abertura e da descoberta, da interpretação e do enunciado” (SZ, p.183)¹⁵⁵. Assim, tal “esclarecimento” consiste, a princípio, tão-somente em apresentar a equação: *Abertura e ser-descobridor = Dasein = verdade*. 2) O parágrafo também não traz - como facilmente poderia se supor, visto que conclui a primeira Seção - nenhuma determinação ontológico-existencial mais originária e mais fundamental do *Dasein*, pois tal determinação é o Cuidado, que é apenas desdobrada: *Cuidado é verdade* porque é “*abertura em geral*” (cf. SZ, p. 221). É, *nomeadamente*, o Cuidado, enquanto “*abertura em geral*” - não a *verdade* - que será reinterpretado em sua temporalidade, na segunda Seção da obra (cf. §67-§71, principalmente o §68)¹⁵⁶. Destarte, *do ponto de vista do desenvolvimento da Analítica*

¹⁵³ “*Das Dasein ist seine Erschlossenheit*” (SZ, p. 133, grifo do autor)

¹⁵⁴ No parágrafo 44 mesmo, Heidegger afirma: “O que antes foi exposto sobre *λόγος* e *ἀλήθεια* em uma interpretação, por assim dizer, dogmática, obteve agora sua justificação fenomênica” (SZ, p. 220). É evidente que aqui se trata da justificação da interpretação que Heidegger fez dos termos gregos de *λόγος* e *ἀλήθεια*, no parágrafo 7-B, para o qual ele mesmo remete, não da justificação do conceito de verdade como abertura.

¹⁵⁵ Trecho completo: “Für die zureichende Vorbereitung der Seinsfrage bedarf es daher der ontologischen Klärung des Phänomens der *Wahrheit*. Sie vollzieht sich zunächst auf dem Boden dessen, was die voranstehende Interpretation mit den Phänomenen der Erschlossenheit und Entdecktheit, Auslegung und Aussage gewonnen hat” (SZ, p. 183).

¹⁵⁶ É óbvio que, por extensão, trata-se também da interpretação da temporalidade da verdade (“*abertura em geral*”), em suas modalidades específicas (compreensão, disposição, decadência, discurso etc).

Existencial, o parágrafo 44, com a exposição da identificação entre abertura e verdade, é mais digressivo que progressivo¹⁵⁷.

Por outro lado, é preciso lembrar que, em última instância, o que determina o “curso das reflexões” (*Gang der Betrachtunge*, cf. SZ, p. 200), em *Ser e Tempo*, é a questão do ser (*Seinsfrage*). É em função desta que é feita a Analítica, que, precisamente por essa razão, é considerada “preparatória” (*vorbereitenden*)¹⁵⁸. É, portanto, desde o ponto de vista da questão do ser que o parágrafo 44, com o esclarecimento do fenômeno da verdade que aí se faz, deve, sobretudo, ser considerado. Assim procedendo, é possível perceber que, se a tematização da verdade é - como enfatiza Heidegger - “um novo ponto de partida” (SZ, p. 214), o é, sem dúvida, não, especificamente, para a Analítica - que segue seu curso, como analítica existencial-temporal (*existenzial-zeitliche Analytik*)¹⁵⁹, sem recorrer explicitamente àquele fenômeno – mas sim para a questão do sentido do ser em geral¹⁶⁰. Seria somente na Terceira Seção da Primeira Parte – *Tempo e Ser* – que a tematização da verdade, enquanto abertura, revelaria a sua real função no todo da obra¹⁶¹.

¹⁵⁷ Não seria, portanto, um exagero dizer que poder-se-ia passar do parágrafo 42 para o 45, sem o risco de perder o fio do desenvolvimento da Analítica (evidentemente, não da obra como um todo). Isso se pode facilmente verificar já no início do primeiro parágrafo da Segunda Seção, onde Heidegger apresenta como “resultado” (*Ergebnis*) da análise preparatória do *Dasein* o fenômeno do Cuidado (cf. SZ, p. 231).

¹⁵⁸ “A analítica do *Dasein*, que penetra até o fenômeno do Cuidado, deve preparar a problemática ontológico-fundamental, [a saber:] a pergunta pelo sentido do ser em geral” (SZ, p. 183).

¹⁵⁹ Essa expressão se encontra no título do parágrafo 83.

¹⁶⁰ “Para a suficiente preparação da questão do ser é necessário, por isso, o esclarecimento ontológico do fenômeno da verdade” (SZ, p. 183). Por isso, diz Heidegger em anotação marginal: “Aqui [na análise do fenômeno da verdade] o lugar apropriado para arriscar o salto dentro do *Da-sein*”.

¹⁶¹ Conforme indicam alguns escritos auto-interpretativos, na Terceira Seção da Primeira Parte de *Ser e Tempo* – “Tempo e Ser” –, que, segundo o próprio Heidegger, seria a mais importante (cf. HERRMANN, 1997, p. 33), e onde “o todo” deveria se inverter (cf. SH, 156), a idéia de verdade como abertura seria fundamental. Ao que tudo indica, seria nela que a mera indicação, presente no parágrafo 44, de que “ser e verdade são co-originários” (SZ, p. 230), adquiriria a completude de seu sentido. Na *Carta Sobre o Humanismo*, por exemplo, Heidegger diz: “A seção problemática [Tempo e Ser] foi retida porque o dizer desta viravolta fracassou e não teve sucesso com o auxílio da linguagem da metafísica. A conferência *Sobre a Essência da Verdade*, pensada e levada a público em 1930, mas impressa em 1943, oferece uma certa perspectiva sobre o pensamento da viravolta de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*” (SH, p. 156). É sabido, porém, que, a partir de 1930, a verdade e não-verdade, como desvelamento e ocultação, serão verdade e não-verdade *do Ser*, que “se dá” (*es gibt*, cf. SH, p. 160) na *abertura* (ec-sistência) que constitui essencialmente o homem – este é abertura enquanto “clareira do ser” (cf. SH, p. 155, SEV, p. 159ss). Entretanto, essa relação entre a *verdade* do ser (o seu dar-se) e a *verdade* (abertura) que constitui o *Da-sein* foi apresentada, *nesses termos*, já em 1927, no texto *Os problemas fundamentais da fenomenologia* - que é considerado a re-elação de “Tempo e Ser” (cf. HERRMANN, 1997, p. 29ss). Nele, Heidegger afirma que o ser “solo se da [...] si existe la verdad, es decir, si existe el ahí-ser [*Da-sein*]” (HEIDEGGER apud HERRMANN, 1997, p. 62). Sobre uma certa continuidade entre o pensamento de *Ser e Tempo* e o pensamento da *Kehre*, e o papel fundamental da idéia de verdade já estabelecida em *Ser e Tempo* (Abertura, desvelamento), podemos ler também na *Carta* ao Pe. Richardson (1984, p. 7): “en el pensar del giro, la interrogación de *Ser y Tiempo* es com-pletada (*er-gänzt*) de modo decisivo.

Isso, no entanto, não minimiza o fato de que, no parágrafo 44 (assim como no 43), a discussão com a tradição epistemológica toma a forma de uma verdadeira *γίγαντομαχία*.¹⁶² Como bem observa Stein (1988, p. 19), “o desenvolvimento da obra [*Ser e Tempo*] não consegue esconder um nuclear interesse por questões tradicionais do conhecimento, vistas por um ângulo surpreendente e inovador”. O parágrafo 44 se inscreve no interior da obra, outrossim, como um lugar de desmontagem (o que não quer dizer rejeição) do conceito tradicional de verdade. O objetivo é “sacudir” (*Abschütteln*), de uma vez por todas, a concepção de que a idéia da concordância/adequação perfaz e esgota o fenômeno inteiro da verdade e, assim, assegurar o solo – qual seja: o conceito originário de verdade – desde o qual seja possível efetuar a destruição do paradigma da representação, vigente nas teorias tradicionais do conhecimento e da verdade¹⁶³. *É esse solo que se conquista com a identificação entre Dasein, verdade, ser-descobridor e abertura - se se considera apenas a o âmbito da Analítica Existencial.*

2.2.2 Verdade e não-verdade do conhecimento

Passando, agora, para a segunda questão anteriormente formulada, cumpre esclarecer de que modo o conceito originário de verdade (“abertura em geral”, “ser-descobridor”) repercute no fenômeno do conhecimento (onde a verdade se manifesta como evidenciação).

Em primeiro lugar, convém observar que depois de, no parágrafo 41, ter subsumido a existencialidade, a facticidade e a decadência no existencial do Cuidado,

Com-pletar solo lo puede quien avista (*erblickt*) el todo. Esta com-pletación aporta por vez primera la caracterización suficiente del *Da-sein*, es decir, de la esencia del hombre pensada a partir de la verdad del ser como tal (cf. *Ser y Tiempo*, § 66)”.

¹⁶² É, contudo, verdade, como nota Tugendhat, que, no parágrafo 44, a discussão de Heidegger limita-se à repetição das críticas feitas por Husserl, vinte e cinco anos antes, à teoria das imagens (cf. TUGENDHAT, 1995, p. 316s).

¹⁶³ A esse respeito, Wrathall frisa que: “To the extent that correspondence theories are working to preserve this insight [o de que “things are true by agreeing with the way the world is”] into the nature of the truth relation between propositional entities and the world, Heidegger is in agreement with them. Where Heidegger disagrees with them is in the details of their account of the nature of the correspondence relation as a relation between a representation and the world. Such accounts, Heidegger argues, go astray in ‘slipping in something else’ - a representation - between the intentional state and the world [...] Thus, understanding truth as a relation between representation and thing misses the fact that being by things is constitutive of what it is to be human. ‘To existence belongs being-by as disclosive’” (WRATHALL, 2002, p. 10)

Heidegger volta a desmembrar esse fenômeno, indicando que o enunciado “o *Dasein* está ‘na verdade’” (SZ, p. 221) significa: 1) a abertura em geral – o Cuidado; 2) A facticidade e o ser-lançado (*geworfenheit*); 3) O projeto (*Entwurf*) – poder-ser da compreensão; 4) A decadência (*Verfallen*) (cf. SZ, p. 221). Ao que nos parece, com esse desmembramento, Heidegger quer pôr em evidência que são constitutivos da verdade como abertura: a “dissimulação/obstrução” (*Verstelltheit*), o “fechamento” (*Verschlossenheit*) e a “ocultação/encobrimento” (*Verborgenheit*), que são fenômenos referentes à facticidade e à decadência, e se manifestam no “falatório” (*Gerede*), na “curiosidade” (*Neugier*) e na “ambigüidade” (*Zwideutigkeit*) (cf. SZ, p. 221s). Assim, a totalidade dos momentos constitutivos da abertura em geral (Cuidado) põe em manifesto que “o *Dasein* é/está co-originiariamente na verdade e na não verdade” (SZ, p. 223), sendo que a não-verdade (*Unwahrheit*) circunscreve os momentos da facticidade e da decadência, ao passo que o projeto, enquanto *pura* possibilidade de ser (poder-ser, *Seinkönnen* – a existencialidade), é a “abertura própria” (*eigentlichste Erschlossenheit*) e a “verdade no modo da propriedade” (cf. SZ, p. 221).

Destarte, é necessário atentar para os níveis e nuances do fenômeno da verdade que estão aí em jogo: *a*) a verdade enquanto *abertura em geral*, que é condição de possibilidade do descobrimento em geral, que caracteriza o Cuidado e, por conseguinte, o *Dasein* como um todo (a unidade e totalidade dos seus modos de ser); *β*) a verdade enquanto *abertura própria*, que constitui o poder-ser da compreensão; *γ*) a verdade enquanto abertura que se dá no modo da “dissimulação”, “ocultação” e “fechamento” dos entes para os quais o *Dasein* está voltado, e que, portanto, descobre o ente *não* como ele se mostra em si mesmo, mas em sua “aparência” (*Schein*) (Cf. SZ, p. 221s) – sendo assim, mais propriamente, uma *não-verdade*.

Onde se enquadra, nesse esquema, a *verdade do conhecimento*, que se manifesta no fenômeno da evidenciação, quando o enunciado mostra e descobre o ente tal como é em si mesmo, tornando-se, desse modo, verdadeiro¹⁶⁴? Note-se que Heidegger tomou como ponto de partida o enunciado que se evidencia como verdadeiro, para afirmar que o ser-verdadeiro do enunciado consiste em ser-

¹⁶⁴ “Die Aussage *ist wahr*, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst” (SZ, p. 218, grifo do autor).

descobridor¹⁶⁵, e, em seguida, generalizar: “ser-verdadeiro (verdade) significa ser-descobridor” (SZ, p. 219). Entretanto, se é correta a esquematização, apresentada acima, do “sentido existencial pleno” da frase “o *Dasein* está ‘na verdade’” (SZ, p. 221) – qual seja: a abertura em geral e a abertura própria, abrangendo os pontos (1) e (3); ocultação e dissimulação, abrangendo os pontos (2) e (4) – parece já não haver lugar nela para a verdade do conhecimento, isto é, do enunciado que se evidencia como verdadeiro.

Algo também a se notar é a ausência de uma referência explícita a uma possível *não-verdade do conhecimento* e, por conseguinte, a não tematização do fenômeno da falsidade¹⁶⁶. Essa ausência não pode ser justificada pela suposição de que, para Heidegger, no fenômeno da evidenciação *somente* “é evidenciado o ser-descobridor do enunciado” (SZ, p. 218), de modo que este deve ser tomado como uma forma de descobrimento e abertura em geral (em um sentido vago), não podendo nunca ser não-verdadeiro (não-descobridor). Uma vez que essa suposição – sustentada, *em parte*, por Tugendhat, por exemplo (cf. tópico 2.3) – não é, em absoluto, correta – pois, como fora mostrado, Heidegger diz, textualmente, que, na evidenciação, o enunciado se torna verdadeiro *porque* mostra e descobre o ente *tal como é em si mesmo* (e não de uma forma qualquer) – permanece problemática a ausência da descrição do fenômeno da falsidade.

Observemos que Heidegger, diferentemente do que fará em seu curso de *Introdução à Filosofia* (1928-29), onde expressamente classifica a falsidade como um tipo específico do “conceito genérico de não-verdade” (IFA, p. 162)¹⁶⁷, em *Ser e Tempo*,

¹⁶⁵ “*Wahrsein (Wahrheit)* der Aussage muß verstanden werden als *entdeckend-sein*” (SZ, p. 218, grifos do autor)

¹⁶⁶ Vale ressaltar que Husserl, por exemplo, atenta para a necessidade da descrição não só do fenômeno da Evidência, mas também do seu oposto: “Até agora, demos preferência unilateralmente ao caso da evidência, ou seja, ao ato descrito como um recobrimento total. Mas, no caso correlato do conflito, à evidência corresponde o **absurdo**, enquanto vivência do conflito completo entre a intenção e o quase-preenchimento. Aos conceitos de verdade e de ser correspondem então os conceitos correlatos de **falsidade** e de não-ser. A elucidação fenomenológica desses conceitos pode ser feita, sem maiores dificuldades, uma vez preparados todos os fundamentos. Antes de tudo, seria preciso fazer uma descrição exata do ideal negativo de **decepção definitiva**” (HUSSERL, 1996, p. 121, grifos do autor). É curioso que em *Ser e Tempo* Heidegger descure do tratamento da falsidade, uma vez que em *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*, curso de 1925/1926 – contemporâneo ao período de redação de *Ser e Tempo* - Heidegger trata expressamente das condições de possibilidade do ser falso do enunciado (*Bedingungen der Möglichkeit des Falschseins de Aussage* – cf. § 13, ponto c) e efetua, em seguida, uma “repetição da análise da falsidade em sua temporalidade” (“*Wiederholung der Analyse der Falsheit auf ihre Temporalität*”).

¹⁶⁷ Em *Introdução à Filosofia*, Heidegger não só julga importante distinguir a não-verdade predicativa, mas também os demais fenômenos compreendidos pela expressão “não-verdade”. Segundo ele, “velamento como contrafenômeno

ele refere a não-verdade apenas ao falatório, à curiosidade e à ambigüidade, que são modos decadentes de ser do *Dasein*, perfectivos da “abertura do impessoal” (*Erschlossenheit des Man* - cf. SZ, p. 167). Como, então, compreender o caráter de falsidade do enunciado teórico, a partir da abordagem heideggeriana do fenômeno do conhecimento e da verdade enquanto abertura e descobrimento?

Antes, é preciso encontrar o lugar da verdade do conhecimento (do enunciado que se evidencia como verdadeiro), no esquema geral, apresentado acima, da verdade como abertura. Sobre isso, diz Heidegger:

O enunciado e sua estrutura, o como apofântico, estão fundados na interpretação e na sua estrutura, o como hermenêutico, e, além disso, na compreensão, a abertura do *Dasein*. A verdade, porém, vale como determinação distintiva do enunciado assim derivado. Portanto, as raízes da verdade do enunciado remontam até a abertura da compreensão (SZ, p. 223).

Assim, é possível precisar que a verdade do enunciado é um modo derivado da verdade no sentido próprio (ponto β), ou seja, da abertura própria do poder-ser da compreensão¹⁶⁸. A modificação existencial-ontológica que ocorre nesse processo de derivação é, precisamente, aquela que foi descrita como a mudança do “como-existencial-hermenêutico” no “como-apofântico”, que ocorre no momento em que se articula uma enunciação predicativa (cf. cap. 1). O que, entretanto, permanecem não discutidos são os critérios para distinção entre o enunciado verdadeiro e o falso. Podemos, então, perguntar: se a não-verdade (da “abertura do impessoal”) é concebida por Heidegger como um *mostrar que encobre* o ente em si mesmo, ou seja, um mostrar a aparência, poder-se-ia também dizer que o enunciado falso mostra algo de algum modo? O que estaria em jogo na contraposição entre a “aparência” e o “em si” dos entes, se nos fosse autorizado referir essas expressões ao mostrar do enunciado teórico?

Até onde sabemos, em *Ser e Tempo*, há apenas três parcas indicações sobre como pode ser compreendido, ontológico-existencialmente, algo como a falsidade. A

em relação ao desvelamento *qua* verdade não é, por sua vez, necessariamente não-verdade *qua* erro. Exatamente por isso, precisamos fixar um conceito essencial de não-verdade, segundo o qual a não-verdade *qua* velamento significa tanto quanto não desvelamento. Em contraposição a esse conceito genérico de não-verdade, é importante agora determinar o conceito específico de não-verdade no sentido de falsidade, erro, mentira e embuste. Pois, em sua significação habitual, não-verdade não quer dizer apenas a falta de desvelamento, isto é, velamento” (IF, p. 162).

¹⁶⁸“Verdade, entendida como concordância [*Übereinstimmung*], tem sua origem na abertura, e isso pelo caminho de uma determinada modificação [*Modifizierung*]” (SZ, p. 223).

primeira consiste numa referência à “possibilidade” de o fenômeno mostrar-se não como é em si mesmo (“*an-ihm-selbst*”), mas como algo que ele não é – isto é, a possibilidade de mostrar não o seu “em-si”, mas o seu “parecer” (“*Scheinen*”) (cf. SZ, p. 28s). Essa referência se encontra no contexto da interpretação do conceito de fenômeno, não sendo, portanto, propriamente, uma tematização explícita da possibilidade da falsidade. Uma outra indicação se encontra no parágrafo 13, onde Heidegger diz que “todo engano e todo erro” (*alle Täuschung und jeder Irrtum*) “deve ser concebido como uma modificação [*Modifikation*] do *ser-em* originário”(SZ, p. 62). Mas o que isso pretende significar, e o que, precisamente, se modifica numa situação de erro e engano não é esclarecido. A terceira alude mais diretamente ao fenômeno da falsidade, mas no contexto da explicação do conceito originário de *λόγος* (parágrafo 7, parte B), de modo que também aí não encontramos uma descrição detalhada desse fenômeno. Lá, diz Heidegger: “‘ser-falso’ *ψεύδασθαι*, tanto quanto enganar, no sentido de *encobrir*, [significa]: colocar algo diante de algo (no modo do deixar-ver) e deste modo fazê-lo passar *por* [*como, als*] algo que ele *não é*” (SZ, p. 33, grifos do autor).

Nas *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, essa mesma idéia se encontra mais elaborada e desenvolvida. Ao explicar que as virtudes dianoéticas são modos de “custódia” (*verwahrung*) do ente em seu estar-desoculto (cf. IFA, p. 61s), Heidegger vai mais além e diz que a “conjectura” e “opinião” “não implicam que o ente se dê necessariamente como algo desvelado, mas sim que ele *se dá de tal maneira* que o que é pensado aparece sob tal ou qual aspecto *como algo* que – ao colocar-se diante do ente – engana” (IFA, p. 61, grifos nossos). Mais adiante, acrescenta que, se por um lado “o sentido de *ἀληθές*, entendido como o estar-desoculto e ser-pensado em si mesmo, não se explica de nenhuma maneira a partir do ‘juízo’ e, portanto, nem se origina no juízo nem está referido a ele” (IFA, p. 63), por outro lado,

a “falsidade” (*ψεῦδος, ψευδές*) só pode dar-se ali onde se produz uma “síntese”: *τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνδέσει αἰεί* [o erro, com efeito, tem lugar sempre na composição] (*De anima* Γ 6, 430b). A falsidade pressupõe como condição de sua possibilidade uma estrutura intencional *diferente* da do pensar objetivo; implica aceder ao ente desde a “ótica” de outro modo de ser-pensado. Nos casos nos quais o ente não é considerado simplesmente em si mesmo, mas como este ou aquele em função de seu caráter de “como-algo”, a inteligência adota a forma do *con-densar* e do *com-preender*. Se o inteligir, enquanto sensível, se realiza no *λεγεῖν* – quer dizer, na medida em que seu objeto se nomeia e se enuncia de tal o qual maneira -, pode dar-se o caso de que o objeto se dê como algo que realmente não é. Porém a tendência a pensar um objeto desde

a perspectiva do “como” constitui em geral o fundamento da possibilidade do *ψεῦδος* (IFA, p. 63s, grifos do autor)¹⁶⁹.

De saída, observemos que Heidegger não está operando com o par de conceitos: *verdadeiro-falso*. Há já aí uma nítida distinção entre verdade (“estar-desoculto”) e correção. O falso não é um conceito que se opõe ao verdadeiro, mas ao (juízo) correto. A falsidade, ao contrário da verdade, só pode se dar no juízo (síntese)¹⁷⁰ e tem uma “estrutura intencional diferente daquela do pensar objetivo”. Como se caracteriza essa “estrutura intencional” da falsidade? Heidegger chama a atenção para o fato de que a condição de possibilidade da falsidade é a *estrutura-como*, ou seja, é só porque o ente é sempre compreendido *como* um algo, que ele pode também ser compreendido *como algo que efetivamente não é*. Observemos que o dar-se dos entes, no caso da falsidade, não é propriamente um dar-se: “o ente não se dá *necessariamente como algo desvelado*”. O estar desvelado significa sempre *aparecer (dar-se e ser pensado) em si mesmo*. Na situação em que ocorre a falsidade, o ente aparece (se dá), mas é pensado “como algo” (de “tal maneira”) que não corresponde ao que ele efetivamente é – ele não aparece “a partir de si mesmo quanto tal” (IFA, p. 64)¹⁷¹. Essa não correspondência se verifica quando se põe o ente tal como foi pensado “diante do ente” como ele é em si mesmo e, desse modo, se verifica um engano. Assim, a falsidade é caracterizada como um determinado modo de pensar (uma “determinação sintética”) que visa ao ente, não em si mesmo, mas ao modo de uma mera “suposição”, “conjectura” ou “opinião” incorreta, nisto consistindo sua estrutura intencional¹⁷².

¹⁶⁹ O trecho entre colchetes é do tradutor da versão em espanhol, aqui utilizada.

¹⁷⁰ Tudo leva a crer que Heidegger está compreendendo a *síntese* no sentido de *juízo*. Ao contrário do que afirmará em *Ser e Tempo*, a *σύνθεσις* não compõe com a *διαίρεσις* a unidade do *λόγος* (cf. SZ, p. 159). No *Informe Natorp*, o *λόγος* é, *eminentemente*, *διαίρεσις* (“un intelecger que descompone lo que apreheude”) e a *σύνθεσις* (a “determinação sintética”), como um modo específico do *λεγειν*, “también puede considerarse como una descomposición, una explicitación” (IFA, p. 65)

¹⁷¹ É interessante ressaltar que, com essa descrição, Heidegger diz exatamente aquilo que Tugendhat considera que ele *deveria* dizer. Ao levar a pergunta: “l’asserzione falsa vela in effetti ma che cosa e come?”, Tugendhat sublinha: “Si dovrà dire: essa copre l’ente, così come esso è in se stesso, e questo perché essa lo scopre in un altro “come”, vale a dire non così como esso è in se stesso” (TUGENDHAT, 1995, p. 319).

¹⁷² O fenômeno da falsidade, tal como aqui é descrito, também corresponde ao que Heidegger chamará, na *Introdução à Filosofia*, de “não-verdade” no “sentido estrito”: “um desvelamento que se faz passar e é tomado por desvelamento de algo, mas não é nenhum desvelamento propriamente dito. A não-verdade nesse sentido mais estrito apresenta-se sempre juntamente com a pretensão de verdade como desvelamento e nisso reside sua aparência” (IF, p. 162).

Não nos parece ser mera coincidência que a descrição da falsidade aqui em curso se assemelhe à descrição husserliana da *síntese de diferenciação* (cf. HUSSERL, 1996, §11s). Com efeito, encontramos também aqui diante dos entrelaçamentos, feitos por Heidegger, entre Husserl e Aristóteles, que, às vezes, assume a forma de “sobreposição” (cf. TAMINIAUX, 1995, p. 72). Parafraseando Taminiaux, poderíamos dizer que, mesmo se tratando de uma interpretação de Aristóteles, a descrição do fenômeno da falsidade expõe-se na linguagem de Husserl (“estrutura-como”, “estrutura intencional”, o “dar-se” do objeto como algo que “*não é*”, etc.). O que ocorre no fenômeno da falsidade, tal como Heidegger o descreve, é uma “discordância” ou “conflito” entre o pensado e o dado (cf. HUSSERL, 1996, §11s – “a intuição não ‘concorda’ com a intenção de significação, mas ‘conflita’ com ela”), que tanto pode ser uma discordância parcial (como no caso do exemplo dado por Husserl em que um *A*, que se pensa – se presume - ser vermelho, se mostra - é intuído - como *A* verde) ou uma “decepção [não-preenchimento] pura e total” (“conflito total”), onde “o objeto [por inteiro] do ato de decepção aparece como ‘**não o mesmo**’, como ‘**diferente**’ do ‘**objeto**’ do ato intencionante” (HUSSERL, 1996, p. 56, grifos do autor).

De todo modo, se considerarmos essa descrição da falsidade, exposta no *Informe Natorp* – que pretende ser uma explicitação da concepção aristotélica, mas é, fundamentalmente, “Heidegger em estado puro”, sob forte influência de Husserl –, compatível, no essencial, com as idéias de *Ser e Tempo* (e não parece haver nada que interdicte isso, mesmo porque, como mostramos acima, em *Ser e Tempo*, há uma alusão, ainda que breve, a essa mesma descrição feita no *Informe Natorp*¹⁷³), de modo a preencher a lacuna que existe na obra de 1927 (a precária, praticamente inexistente, abordagem do fenômeno da falsidade), podemos concluir que – mesmo não consistindo em sua preocupação principal, e não sendo o mais “digno de ser pensado”¹⁷⁴ – Heidegger tem uma concepção minimamente “satisfatória” (mas não suficientemente

¹⁷³ Além disso, devemos também lembrar que, no *Informe Natorp*, a interpretação dos textos de Aristóteles visa, explicita e nomeadamente, a uma “Ontologia Fundamental” entendida como hermenêutica fenomenológica da vida fática (do *Dasein*) (cf. IFA p, 46, 48). Nele já estão presentes (ainda que em estado embrionário) categorias fundamentais de *Ser e Tempo*, tais como: mundo (circundante, partilhado), facticidade, existência, a decadência e os elementos constitutivos do seu movimento, impessoal (*Man*), horizonte de compreensão, ocupação, preocupação, cuidado, estrutura-como, temporalidade, ser-próprio, inautenticidade, etc. Não sem razão, o tradutor da versão espanhola afirma que as *Interpretações Fenomenológica sobre Aristóteles* “nos apresenta a um Heidegger em estado puro, a um Heidegger que resultará muy familiar a los lectores de *Ser y Tiempo*” (IFA, p. 13)

¹⁷⁴ Essa expressão – recorrente na obra de Heidegger – encontra-se também no *Informe Natorp* (p. 32).

desenvolvida)¹⁷⁵ da verdade do enunciado/juízo, que abarca: I) *uma definição fenomenológico-formal da verdade enunciativa*, qual seja: a correspondência entre o enunciado (ou juízo) e o ente *dado em si mesmo*, que deve ser devidamente compreendida a partir da “íntima conexão” entre o mostrar-se do ente e o modo de sua descoberta (cf. tópico 2.1); II) *uma definição fenomenológico-formal da falsidade*, a saber: a discordância entre o juízo (“síntese determinativa”) e o ente *em si mesmo* (tal como ele se manifesta) – conforme explicado acima; III) *um modo de verificação* (um critério para distinguir o juízo verdadeiro do falso): o “colocar [o enunciado/ o pensado/ o juízo] diante do ente [em si mesmo]” (IFA, p. 61).

Notemos, portanto, que, a partir das considerações supra, a idéia de uma “destruição do conceito tradicional de verdade” (por analogia à idéia de destruição da história da Ontologia), indicada no título do tópico 2.1 deste trabalho, torna-se visível em sua conotação positiva, a saber: a circunscrição dos limites e possibilidades de um tal conceito (Cf. SZ, p. 22s). Isso significa dizer que, embora envide gigantescos esforços para desvincular as noções de adequação e correspondência da idéia de verdade – com o fito de recuperar o seu sentido originário, “aleteiológico”¹⁷⁶ – Heidegger, mediante a apropriação das noções husserlianas de *Evidência* (em *Ser e*

¹⁷⁵ Para Tugendhat (1997, p. 184), “uma explicação satisfatória de ‘verdadeiro’ tem que conter uma indicação de como se pode vir a saber se um enunciado é verdadeiro”. Posto que a concepção heideggeriana de verdade enunciativa apresenta, como relatamos acima, a “indicação” de um modo de verificação - além da definição de falsidade - podemos dizer que Heidegger tem “uma explicação satisfatória de verdadeiro”, no que respeita a essa exigência específica. Essa explicação, no entanto, é certamente mínima e incipiente. Seu desenvolvimento exigiria, na opinião de Gethmann, a elaboração das “condições suficientes” da verdade e da falsidade, inexistentes na abordagem heideggeriana, razão pela qual ele a considera “incompleta”, e isso de tal modo que ela sequer tem condição de ser colocada “em confronto com outras concepções, como, por exemplo, a teoria da verdade como consenso, ou aquela coerentista” (cf. GETHMANN, 1995, p. 365; cf. tópico 2.3.3 deste trabalho). Na opinião de Tugendhat, embora a concepção heideggeriana de verdade possua diversos aspectos positivos (cf. tópico 2.3.1), ela necessitaria, enquanto teoria correspondencista, de uma reelaboração, de modo a torná-la lógica e semanticamente mais consistente, que, ao fim e ao cabo, levaria ao que ele denomina “definição recursiva de verdade” (TUGENDHAT, 1997, p. 186). Ademais, segundo Tugendhat, a concepção de Heidegger é falha ao postular, na esteira de Husserl, a idéia de adequação entre o todo da relação predicativa e um “estado de coisas” (cf. *idem*, p. 183). Segundo ele, a formulação heideggeriana, segundo a qual um enunciado é verdadeiro se mostra o ente tal como ele é em si mesmo, “só é adequada para o caso particular em que se lida com um enunciado predicativo singular. Um enunciado complexo ou geral não é verdadeiro se ele mostra o objeto tal como ele é, já que ele não é, de modo algum, um enunciado sobre um objeto. Isso não significa que ele não tenha uma referência a objetos, mas sim que sua referência a objetos é mediada pela definição recursiva de verdade” (TUGENDHAT, 1997, p. 184).

¹⁷⁶ Esse termo é usado por Loparic – em *A fabricação dos humanos, Manuscrito, Campinas, v. 28, n. 2, p. 410* - para se referir à idéia heideggeriana de “manifestidade” e “desocultamento do ente”.

Tempo) e *Diferenciação* (no *Informe Natorp*)¹⁷⁷, ao contrário do que comumente se pensa, *conserva a teoria da verdade como adequação e correspondência, no que diz respeito ao fenômeno do conhecimento (enunciação predicativa)*¹⁷⁸, pondo em manifesto apenas o seu caráter derivado/fundado¹⁷⁹ e, a um só tempo, assegurando sua interpretação *fenomenológico-existencial* (qual seja: o “*ser-verdadeiro (verdade)* do enunciado [adequado] deve ser entendido como um *ser-descobridor*” – SZ, p. 218).

2.2.3 O “si mesmo” dos entes

Cabe, ainda, buscar esclarecer o que significa o “em si mesmo” (*an ihm selbst*) do algo que se *dá* na evidenciação e se *oculta* na diferenciação. Em primeiro lugar, vale ressaltar que o “em si mesmo” não é o oposto de um “para nós”, ao modo de uma “coisa” que é como é, independentemente de nossa “intuição sensível” ou de nossa “percepção” – algo análogo à distinção kantiana entre fenômeno e *noumenon*. O “em si mesmo” opõe-se, isto sim, à “aparência” (*Schein*) (em *Ser e Tempo* - Cf. SZ, p. 222) e ao meramente “suposto”, “presumido”, “conjecturado” (no *Informe Natorp*, Cf. mostrado acima). Portanto, o “em si” *significa a autêntica automanifestação do ente, em uma determinada abertura propiciada pela compreensão*. Este “em si” deve ser sempre compreendido na “íntima conexão” – já aludida – entre o estar descoberto dos entes

¹⁷⁷ Como vimos, para Husserl, o ideal da “adequação absoluta como tal” perfaz o sentido formal de verdade (cf. HUSSERL, 1996, p. 119).

¹⁷⁸ Em seu artigo, *Heidegger and Truth as correspondence*, Wrathall também argumenta que Heidegger não recusa, antes, reafirma o *insigth* tradicional da noção de correspondência e/ou concordância para a “verdade proposicional”, a saber: o de que “things [propositional entities] are true by agreeing with the way the world is” (p. 10), negando apenas sua compreensão a partir de um “representational model” (cf. WRATHALL, 2002, p. 6, *passim*). A preocupação principal de Wrathall consiste em explicar como a noção de “verdade proposicional” tem, na idéia de desolcultação (manifestidade) dos entes, o seu fundamento legítimo. A origem das concepções heideggerianas de verdade e falsidade enunciativas no entrelaçamento da fenomenologia husserliana com a interpretação dos textos de Aristóteles, que expusemos acima, não é sequer mencionada nesse artigo.

¹⁷⁹ Remetendo, explicitamente, em nota de rodapé, aos parágrafos 33 e 44 de *Ser e Tempo*, Heidegger diz, em *Sobre a essência do fundamento* (1996, p. 117): “Pode-se, entretanto, conseguir algo ainda mais originário sobre a delimitação da verdade como caráter da enunciação [acordo e concordância]? Nada menos que a compreensão de que *esta determinação essencial da verdade – seja formulada como for em particular – é, por certo, ineludível, mas, todavia, derivada* [até aqui, grifo nosso]. A concordância do *nexus com* o ente e, como conseqüência, seu acordo, não tornam como tais primeiramente acessível o ente. Este deve, muito antes, como possível objeto (*Worüber*) de uma determinação predicativa, estar manifesto *antes* da predicação e *para* ela. A predicação deve, para tornar-se possível, radicar-se num âmbito revelador, que possui caráter não predicativo. A verdade da proposição está radicada numa verdade *mais originária* (desvelamento), na revelação antepredicativa *do ente* que podemos chamar de verdade ôntica”.

(seu dar-se, mostrar-se, estar patente) e o modo (o como) de sua descoberta (o modo de abertura). Heidegger não deixa dúvidas sobre isso ao afirmar - meio que de passagem - no parágrafo 7: “O ente pode mostrar-se a partir de si mesmo [*von ihm selbst*] de diferentes maneiras, a cada vez de acordo com o modo de acesso [*Zugangsart*] a ele” (SZ, p. 28).

O que aí ocorre é aquilo que Heidegger considera, na *Introdução à Filosofia*, uma “posição curiosa”, qual seja: o fato de que “o desvelamento do ente [...] pertence, em certa medida ao ente [...] e, ao mesmo tempo, ao ser-aí” (IF, p. 112). Imbricam-se, nesse processo de desvelamento, a “espontaneidade” e a “receptividade” (não no sentido estrito kantiano, cf. IF, p. 78), de modo que o mostrar-se “em si” do ente é sempre emoldurado por um projeto de compreensão, articulado pelo *Dasein*, projeto esse que determina previamente o modo de ser do ente (cf. IF, p. 210). Por isso, pode-se falar do ente em si mesmo, visado na circunvisão da ocupação¹⁸⁰, no modo de ser da manualidade, e do ente em si mesmo, visado pela enunciação predicativa (comportamento teórico), no modo de ser da presentidade¹⁸¹.

No caso específico do “fenômeno da verdade que caracteriza o conhecimento”, consideremos o seguinte: Como mostramos, a verdade do enunciado é derivada da

¹⁸⁰ “Isso pode se verificar em um trecho do parágrafo 15, no qual Heidegger se refere ao “ente tal como ele comparece a partir de si mesmo [*von ihm selbst*] na ocupação e para ela” (SZ, p. 67, grifos do autor).

¹⁸¹ É extremamente esclarecedora, nesse sentido, a afirmação que Heidegger fará, no seu curso de *Introdução à Filosofia*, de que os modos fundamentais de ser dos entes “não são âmbitos impelidos a enfileirar-se um ao lado do outro. Ao contrário, eles são apenas conceitos metódicos de apreensão” (IF, p. 75, grifo nosso). Assim, resulta claro que, para Heidegger, não há nenhuma distinção entre o modo de ser e o modo de (se) dar dos entes. Os entes sempre se dão (e são apreendidos) em um determinado modo de ser, em conexão com uma determinada abertura propiciada por um projeto de compreensão. Contudo, como insinua Loparic (2004, p. 15s), uma distinção entre o modo de ser e o modo de dar deve ser estabelecida ao se considerar os objetos matemáticos. Em *Ser e Tempo*, Heidegger não faz nenhuma referência particular a esse domínio de objetos. Entretanto, se nos ativermos à categorização ontológica aí apresentada, seremos levados a concluir que os objetos matemáticos pertencem à categoria da presentidade e, portanto, se encaixam no âmbito da “problemática ontológica” que concerne ao modo de ser dos entes “que podem ser encontrados e determinados em um percurso de descobrimento autônomo, através do ente que primeiro comparece” (SZ, p. 88). Em *Introdução à Filosofia*, Heidegger considera que “o número e o espaço” possuem o modo de ser da “consistência”, sem oferecer maiores explicações. Como quer que seja, os conceitos (objetos) matemáticos, conforme mencionamos no tópico 1.1, não podem ser encontrados e apreendidos via desmundanização do mundo, ou seja, através de um recuo, de um “passo atrás” do mundo já sempre descoberto, pois tais conceitos só se dão mediante “definição genética” e “conexão construtiva” (CASSIRER, 1953, p. 12). Como bem observa Loparic, o “modo de dadidade” próprio à matemática é a “construtibilidade”, “ou seja, os problemas da matemática, desde o pré-socrático Tales, são formulados não com respeito ao que aparece (na linguagem de Heidegger: ao que se desoculta), mas em relação a um domínio de objetos que obedecem um determinado modo de acessibilidade, prescrito pelas exigências internas da ciência matemática: a acessibilidade mediante um certo modo de produção efetiva” (LOPARIC, 2004, p. 15s). Assim sendo, quer se pense os objetos da matemática como constituídos pelo modo de ser da “presentidade”, quer pelo modo de ser da “consistência”, o fato é que eles não podem, em absoluto, ser pensados como “encontrados e determinados [*dados, apreendidos*] através do ente que primeiro comparece”.

verdade no sentido próprio, isto é, da verdade entendida como o poder-ser da compreensão, “propiciador de aberturas” (cf. tópico 2.2, ponto β). Vimos também que a compreensão, enquanto poder-ser e abertura, libera os entes para as suas possibilidades (cf. tópico 1.2.1, ponto α). A manualidade e a presentidade são possibilidades de ser dos entes intramundanos, projetadas (abertas) pela compreensão (idem). A presentidade, especificamente, é o modo de ser dos entes que vêm ao encontro (*begegnenden*) no e para o comportamento cognoscente do *Dasein*, que é essencialmente objetificador (cf. tópico 1.1). O “quê” dos entes visados pelo modo cognoscente de ser do *Dasein* é determinado em enunciados predicativos, mediante exibição de “propriedades” (cf. tópico 2.2, ponto δ). Desse modo, o “em si” dos entes que vêm ao encontro através de um enunciado predicativo verdadeiro¹⁸² diz respeito às suas (dos entes) propriedades e determinidades objetivas, que se verificam na realização da evidenciação (*Ausweisungsvollzug*). A verificação (*Bewährung*), como vimos, se dá no processo de evidenciação e ocorre/se passa (*spielt sich*) no ente mesmo, ao qual o conhecer está referido (cf. tópico 2.1). Sendo o ente, no caso da enunciação predicativa, um “objeto”, o que se verifica no processo de evidenciação é a mesmidade¹⁸³ da objetividade visada e da objetividade dada. A objetividade, constituída pelas propriedades e determinidades dos entes¹⁸⁴, que aparece em íntima conexão com o modo de ser do conhecimento (modo de descoberta), pode também ser entendida como *substancialidade* (*Substantialität*) (cf. SZ, § 43).

2.2.4 O ente “em si mesmo” e o conhecimento científico

Conforme já salientamos, ao falar de conhecimento, Heidegger pensa, mormente, na física moderna de Galileu e de Newton, que recebeu de Descartes e de

¹⁸² Lembremos que “die Aussage *ist wahr*, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst” (GA 2, p. 289).

¹⁸³ “*Bewährung* bedeutet: *sich zeigen des Seienden in Selbigkeit*”. (SZ, p. 218, grifos do autor).

¹⁸⁴ Acreditamos que para Heidegger, assim como para Husserl (1996, p. 137), “na percepção sensível, a coisa ‘exterior’ nos aparece de uma só vez, desde que sobre ela recaia o nosso olhar. Sua maneira de deixar aparecer a coisa como presente é uma maneira simples, que não precisa dos atos fundantes ou fundados”. Contudo, em se tratando da coisa como um objeto de enunciação predicativa - cuja característica precípua é o determinar - o que se visa são, manifestamente, propriedades e determinidades, que passam, então, a ser constitutivas do objeto, ou melhor, da *objetividade* dos objetos. Nesse sentido, também Husserl afirma que “certamente, à coisa, enquanto aparece com este ou aquele conteúdo, *pertencem múltiplas propriedades constitutivas...*” (HUSSERL, 1996, p. 137, grifo nosso).

Kant, respectivamente, suas interpretações filosóficas¹⁸⁵. Como é sabido, a ciência moderna concebe os entes (Heidegger diria: a sua substancialidade) em termos de sua descritibilidade matemática: a física é, essencialmente, matemática (tome-se esse termo como adjetivo) e a natureza é *natureza concebida matematicamente* (cf. HEISENBERG, s/d, p. 8, 10, *passim*). Assim, torna-se compreensível porque, para Heidegger: i) o conhecimento é, fundamentalmente, “conhecimento físico-matemático” da natureza¹⁸⁶; ii) os entes naturais, que vêm ao encontro no modo de ser da substancialidade (“= *ständige Vorhandenheit*”, cf. SZ, p. 96), podem ser “determinados matematicamente” (SZ, p. 88; IF, § 26); iii) os conceitos da ciência moderna se definem como “conceitos de substância formalizados” (SZ, p. 88).

Disso se segue, *a fortiori*, que, para Heidegger, os enunciados da Física, que se evidenciam como verdadeiros, nada mais são que uma “mostração” matemática das propriedades dos entes tais como eles são “em si mesmos”. É exatamente isso que está dito, tacitamente, no parágrafo 44, com a referência que Heidegger faz às Leis de Newton. Certamente, alguém poderia objetar essa afirmação, dizendo que a referência de Heidegger às leis de Newton quer apenas pôr em manifesto que o *Dasein*, enquanto abertura originária, é condição ontológica de possibilidade de todo descobrimento ôntico, e, por conseguinte, das “verdades” científicas, pois o que Heidegger diz é:

Verdade “dá-se” apenas se e enquanto o Dasein é. O ente só então é descoberto e só aberto, sobretudo enquanto o Dasein é. As leis de Newton, o princípio de contradição, toda verdade em geral, somente são verdadeiros enquanto o Dasein é. Antes do Dasein ter sido, e depois do Dasein não mais ser, não houve e não haverá verdade, porque ela enquanto abertura, descoberta e descobrimento não pode ser. Antes das leis de Newton ter sido descobertas, elas não eram “verdadeiras”; disso não se segue que elas eram falsas, nem mesmo que elas seriam falsas se nenhum descobrimento ôntico fosse mais possível (SZ, p. 226, grifos do autor).

Tal objeção é perfeitamente pertinente, se se toma em consideração *apenas* o trecho supracitado. Ocorre que Heidegger não se limita a dizer que as leis de Newton são verdadeiras enquanto o “*Dasein é*” (abertura e verdade no sentido mais originário).

¹⁸⁵ Cf. CHÂTELET, 1994, cap. 3 – *A ciência da natureza*.

¹⁸⁶ Conforme enfatiza, em nota, o próprio Heidegger: “‘Natureza’ aqui entendida kantianamente no sentido da Física moderna” (GA 2, p. 88), à qual se tem o “único e autêntico” acesso através do “conhecimento, a *intellectio*, e precisamente [*zwar*] no sentido do conhecimento físico-matemático [*mathematisch-physikalischen Erkenntnis*]” (SZ, p. 95). Note-se que Heidegger não rejeita a idéia cartesiana de conhecimento, mas sim a sua concepção de “mundo” como *extensio*, cujo fundamento é uma velada idéia de ser *qua* substancialidade, no sentido de “permanência constante” (*ständige Verbleib*) ou “presentidade constante” (*ständige Vorhandenheit*) (cf. SZ, p. 95s).

Ele diz também que “com elas [as leis de Newton] os entes *em si mesmos* tornaram-se acessíveis para o *Dasein*” (SZ, p. 227, grifo nosso)¹⁸⁷. Este “si mesmo”, como expusemos anteriormente, indica uma objetividade manifestada em termos de “propriedades”, mediante um enunciado predicativo verdadeiro (no caso em foco, os enunciados são funções matemáticas, como p. ex.: $F = m.a$)¹⁸⁸. Neste “em si mesmo”, Heidegger também faz ancorar a “objetividade”, no sentido de “validade universal”. Segundo ele:

Também a “validade universal” [*Allgemeingültigkeit*] da verdade está enraizada unicamente nisto: que o *Dasein* pode descobrir e liberar o ente *em si mesmo* [*an ihm selbst*]. Somente assim pode este ente, *em si mesmo*, ser vinculante para todo possível enunciado, isto é, para sua *mostração* [*Aufzeigung*] (SZ, p. 227, grifos nossos).

Assim, não pode haver dúvida de que as leis de Newton estão sendo citadas, no parágrafo 44, também como ilustração do *conhecimento evidenciado como verdadeiro*, e universalmente válido, na medida em que seus enunciados se configuram como *mostração que descobre e determina matematicamente o ente em si mesmo*¹⁸⁹.

É curioso que esse aspecto fundamental referente à interpretação heideggeriana das Leis de Newton tenha, amiúde, ficado de fora das discussões especializadas. A preocupação com o *status* dessas leis, na sua relação com o *Dasein*, terminou por ensejar uma negligência acerca da necessária elucidação do *status* delas com relação ao dito “em si” dos entes¹⁹⁰. Isso torna-se ainda mais grave, quando se considera o fato de que Heidegger leva tão longe essa idéia do descobrimento dos entes “em si mesmos”, por meio do comportamento científico, que ele chegará mesmo a afirmar, em sua *Introdução à Filosofia*, que o que caracteriza a ciência não é outra coisa senão “o conhecimento do ente nele mesmo” (cf. IF, p. 210). Para Heidegger, esse conhecimento, ainda que possibilitado por um determinado projeto de compreensão

¹⁸⁷ “Die Gesetze wurden durch Newton wahr, mit ihnen wurde für das *Dasein* Seines an ihm selbst zugänglich” (SZ, p. 227).

¹⁸⁸ Mesmo na sua formulação discursiva, como aparecem originalmente nos *Principia*, tais enunciados são conceitos funcionais.

¹⁸⁹ Vale lembrar que, para Heidegger, uma determinação matemática dos entes só é possível porque, *a priori*, estes são concebidos como matematicamente determináveis, mediante o “projeto matemático da natureza”. Isso será explicado no parágrafo 69, de *Ser e Tempo*, bem como no parágrafo 26, da *Introdução à Filosofia*.

¹⁹⁰ O debate acerca do *status* das leis de Newton na compreensão heideggeriana é de longa data. Contudo, via de regra, está circunscrito à afirmação de Heidegger de que tais leis são verdadeiras “enquanto o *Dasein* é”. Tugendhat vê aí uma compreensão relativista das leis de Newton (cf. GETHMANN, 1995, p. 351). Gethmann, por sua vez, propõe uma interpretação pragmatista para a forma como Heidegger as considera (cf. GETHMANN, 1995, p. 351). Okrent dá uma interpretação verificacionista para aquela afirmação (cf. WRATHALL, 2002, p. 9s).

que abre um *a priori*¹⁹¹, só pode ser obtido mediante um “retrair-se diante do ente”, para que se possa deixá-lo ser “o que é e como é”. Ele explica:

Se o ente deve mostrar-se nele mesmo, então não podemos nos meter no processo de sua aparição; não podemos alterar nada no ente, mas devemos justamente nos retrair para que ele, o ente, possa se tornar manifesto a partir dele mesmo. Justamente agora a única coisa que importa é que deixemos o ente ser como ele é e o tomemos assim como ele se dá. Portanto, reside no agir científico uma atividade que possui o caráter do retrair-se diante do ente (IF, p. 196).

Dado que já acenamos (cf. tópico 1.1) para os problemas inerentes à compreensão heideggeriana dos conceitos científicos como mostrações matemáticas de propriedades quiditativas dos entes (isto é, como “conceitos de substância formalizados”), que apontam neles o que é “presença constante” (“*ständige Vorhandenheit*”), convém nos determos agora, especificamente, na apreciação dessa idéia, que aqui vem à tona, de que os conceitos da Física, particularmente as leis de Newton, mostram, acessam os entes “em si mesmos”. Para tanto, tomaremos por base, mais uma vez, algumas idéias de Cassirer, do livro *Substância e Função*, e, em seguida, examinaremos os limites daquela idéia heideggeriana, no confronto com os princípios da Física Quântica, expostos por Heisenberg.

Como já mencionamos, Cassirer pensa que os conceitos da Física não diferem, em sua estrutura lógica, dos conceitos matemáticos. Segundo ele, estes conceitos devem ser compreendidos não como representações abstratas de propriedades essenciais de “coisas” dadas numa experiência sensível, mas como “expressão de uma *pura relação*, sobre a qual se assentam a unidade e a conexão contínua dos membros de uma multiplicidade” (CASSIRER, 1953, p. 166, grifo do autor). Assegurando que essas suas considerações não afetam o “conceito crítico de verdade”, mas, antes, o dilatam, Cassirer lembra que, na concepção crítica, os conceitos da Física:

não adquirem sua verdade por ser cópias de realidades apresentadas em si mesmas, mas expressam ordens ideais pelas quais a conexão de experiências é estabelecida e garantida. As “realidades”, que a física afirma, não têm

¹⁹¹ “A dedicação especificamente científica ao ente em si mesmo a partir da vontade de alcançar sua verdade acontece no projeto [de compreensão de ser] caracterizado; somente nesse projeto o ente torna-se manifesto como algo que se encontra aí defronte. Somente [com] a condição de encontrar-se aí defronte assim manifesto pode-se tornar objeto de uma inquirição. Apenas na condição de tornar-se objeto de questionamento pode-se tornar tema de uma investigação possível. Investigação requer colocação de um tema, tematização. Tematização requer antes a objetivação e essa objetivação a presença manifesta de um ente aí defronte. Uma tal presença só é possível, por sua vez, no projeto. Todavia, essa projeção que sustenta assim toda a paixão da dedicação científica à coisa mesma está fundada na transcendência como constituição ontológica do ser-aí” (IF, p. 226s).

nenhum significado além daquele de ser conceitos ordenadores. Eles não são fundamentados por indicar (pointing out) um particular ser sensível, que “corresponde” a eles, mas por ser reconhecidos como os instrumentos de conexão estrita (CASSIRER, 1953, p. 319).

Nesta concepção instrumentalista dos conceitos científicos, o ideal da objetividade deixa, então, de ser ancorado na possibilidade de uma manifestação de algo “em si”. Mesmo porque, muitos desses conceitos sequer podem encontrar correspondência para além dos “casos ideais” representados por eles. Conforme assegura Ostwald (apud CASSIRER, 1953, p. 130) “nós permanecemos, então, diante do fato de que muitas e entre elas as mais importantes leis da natureza são asseridas e sustentadas por condições, as quais na realidade em geral nunca são encontradas”¹⁹². A objetividade dos conceitos, portanto, não pode ser avaliada mediante comparação com algo que se manifesta em si, mas “na medida em que eles contêm um plano para possíveis construções de unidade, que deve ser progressivamente verificado na prática, em aplicação ao material empírico” (CASSIRER, 1953, p. 322). No que concerne especificamente às Leis de Newton, Loparic também lembra o debate de longa data havido acerca da “correção” da segunda lei, “cuja realidade objetiva era questionável até mesmo para o próprio Newton”, embora, por outro lado, possuísse inegável “força sistematizadora” (cf. LOPARIC, 2008, p. 25).

O caráter problemático da concepção heideggeriana de descobrimento científico dos entes “em si mesmos” encontra eco também na Física das partículas sub-atômicas. Heidegger, à época da redação de *Ser e Tempo*, sequer poderia suspeitar dos problemas que deveria enfrentar uma concepção realista dos conceitos científicos - tal como a que ele sustenta - com o surgimento da Mecânica Quântica, cujos desenvolvimentos mais expressivos se davam justamente entre os anos 1925 e 1927 (cf. HEISENBERG, 1996, p. 73ss). As idéias de que “os átomos provavelmente não são coisas” (HEISENBERG, 1996, p. 20), que “os símbolos matemáticos da física teórica referem-se a possibilidades, e não a fatos” (HEISENBERG, 1996, p. 98), e que a

¹⁹² Isto ocorre porque, conforme assevera Cassirer (1953, p. 130), “no scientific theory is directly related to these facts, but is related to the ideal limits, which we substitute for them intellectually. We investigate the impact of bodies by regarding the masses, which affect each other, as perfectly elastic or inelastic; we establish the law of the propagation of pressure in fluids by grasping the concept of a condition of perfect fluidity; we investigate the relations between the pressure, temperature and volume of gas by proceeding from an “ideal” gas and comparing a hypothetically evolved model to the direct data of sensation”.

Mecânica Quântica tem um “caráter fundamentalmente estatístico” (HEISENBERG, 1996, p. 97), se constituem, certamente, como entraves que tornam difícil, se não impossível, pensar os conceitos Físicos como mostrações dos “entes em si mesmos”, ainda que tais mostrações sejam pensadas como representações matemáticas, pois, na Física Quântica, “as fórmulas matemáticas não representam, neste caso, a natureza, mas o nosso próprio saber acerca delas” (HEISENBERG, s/d, p. 24). O procedimento de “retração diante do ente”, o “não meter-se em sua aparição” - que, segundo Heidegger, caracteriza essencialmente a atividade científica, na medida em que esta visa sempre a automanifestação do ente - simplesmente tornaria impossível a determinação dos fenômenos quânticos, cujo processo inclui necessariamente a intervenção do pesquisador, e isso de tal modo que

não é, pois possível falar do comportamento da partícula independentemente do processo de observação. Daí resulta que as leis da natureza que nós formulamos matematicamente na mecânica quântica, não se referem às partículas elementares em si, mas ao conhecimento que nós temos delas. O problema da existência destas partículas “em si”, no tempo e no espaço, não pode já apresentar-se sob esta forma, visto podermos falar sempre e só dos processos que têm lugar quando queremos inferir o comportamento da partícula pela ação recíproca entre ela e qualquer outro sistema físico, por exemplo, o aparelho de medida [...] o físico atômico teve por isso que resignar-se a considerar a sua ciência apenas como um elo da cadeia infinita dos contatos do homem com a natureza e que aceitar *que esta sua ciência não pode falar simplesmente da natureza “em si”*(HEISENBERG, s/d, 14, grifo do autor).

2.3 Um balanço da idéia heideggeriana de verdade

2.3.1 As críticas de Tugendhat

O primeiro influente exame crítico da concepção heideggeriana de verdade foi feito por Ernst Tugendhat, em uma conferência intitulada *Heideggers Idee der Wahrheit*¹⁹³, lida pela primeira vez em Fevereiro de 1964, em Heidelberg. Tornada uma referência obrigatória sobre o tema, citada e/ou discutida por renomados filósofos (Habermas, Apel, Dahlstrom *et alii*), a conferência de Tugendhat oferece uma contundente crítica, cujas repercussões fizeram-se sentir não somente na literatura secundária especializada, mas, muito provavelmente, no próprio Heidegger, que, na

¹⁹³ Utilizamos a tradução italiana de Paolo Tomasello: *L'idea heideggeriana di verità*.

conferência *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, apresentada em Paris em abril de 1964, teria feito alusões indiretas às críticas de Tugendhat¹⁹⁴.

Situando Heidegger no contexto da tradição ontológico-transcendental, em seu esforço de busca pelo elemento originário garantidor das condições de possibilidade dos entes enquanto “conhecidos como verdadeiros”, Tugendhat interpreta a concepção heideggeriana de verdade reportando-se basicamente ao parágrafo 44, de *Ser e Tempo*, por considerar que nele encontram-se os aspectos principais dessa concepção e as “decisões essenciais, que permanecerão fundamentais” mesmo após a virada (*Kehre*) (cf. TUGENDHAT, 1995, p. 314).

O cerne da crítica de Tugendhat à idéia de verdade como “desvelamento” e “abertura” consiste em dizer que Heidegger “passa por cima daquele aspecto que é relevante para a determinação da verdade, na tentativa de reconduzir a verdade da asserção ao desvelamento” (TUGENDHAT, 1995, p. 320). Refazendo os passos dados por Heidegger, no parágrafo 44, Tugendhat pressupõe haver um desenvolvimento interno do conceito heideggeriano de verdade, que tem como ponto de partida a constatação ontológico-existencial de que o ser-verdadeiro do enunciado deve ser entendido como um ser-descobridor, donde se segue uma “ampliação”, na seção “b” do mesmo parágrafo, do “conceito de verdade para todo descobrir e toda abertura”, e, por fim, à afirmação de que, na medida em que a abertura constitui a determinação última do ser do *Dasein*, este é “o fenômeno mais originário da verdade”.

Tugendhat faz notar que o traço determinante da concepção heideggeriana da verdade do enunciado, em sua suposta formulação inicial, deve-se à apropriação da idéia husserliana de evidência, patente na afirmação de Heidegger de que o enunciado verdadeiro mostra e descobre o ente “assim como ele é em si mesmo” (cf. p. 316). Entretanto, a peculiaridade da concepção heideggeriana será forjada, segundo

¹⁹⁴ Pöggeler nega que Heidegger, em sua conferência, tenha feito afirmações associadas às críticas de Tugendhat, conforme assevera Apel, por exemplo. Segundo Pöggeler, isso não teria sido possível porque “a conferência de Heidegger foi feita pela primeira vez em 1964 e o livro de Tugendhat saiu só em 1967” (PÖGGELER, 1995, p. 293). Ocorre que o livro ao qual Pöggeler se refere - *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* - realmente publicado em 1967, é, segundo Daniel Dahlstrom (2003, p. 3s), uma ampliação do texto *Heideggers Idee der Wahrheit*, lido em Fevereiro de 1964. Dado que a supracitada conferência de Heidegger foi lida em abril de 1964, não é infundada a opinião de Apel. Além disso, parecem ser mais que meras coincidências as alusões, em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, a pontos que foram objetos específicos da crítica de Tugendhat.

Tugendhat, num duplo movimento: i) de ultrapassamento e dinamização¹⁹⁵ daquele conceito husserliano, mediante a descrição do enunciado como um modo de “abertura”, “descobrimento” e “revelação” (*apophansis*)¹⁹⁶; ii) de “simplificação” não justificada da fórmula husserliana da evidência, que retira dela tanto o “*assim como*” quanto o “*em si mesmo*”, apresentando, por fim, a tese de que “ser-verdadeiro (verdade) significa ser-descobridor” (cf. p. 317). A questão que então surge para Tugendhat é “se esta nova concepção da asserção torna supérflua uma ulterior qualificação da verdade da asserção” (p. 318).

Poder-se-ia objetar à questão de Tugendhat, afirmando que a determinação existencial da verdade como “ser-descobridor” *não representa uma “nova” e específica definição da verdade da asserção*, mas indica o sentido originário da verdade, no qual a verdade enunciativa se funda, e do qual, por assim dizer, *participa*, na medida em que é verdade no sentido derivado (adequação); isto significa dizer, como já mencionamos (cf. tópico 2.1), que só há verdade em um enunciado que descobre o ente “tal como é em si mesmo” (qualificação que, ao contrário do que afirma Tugendhat, permanece válida no caso da asserção), porque “ser-verdadeiro significa ser-descobridor”¹⁹⁷. Tal objeção,

¹⁹⁵ “Da parte di Husserl l’atto dell’asserire viene concepito come un modo di intenzionalità in certo modo statico, come un aver di fronte a sè di una determinata oggettualità, come rappresentazione (...) [Em Heidegger] nel caso particolare dell’asserzione, é evidente che quando essa entra concretamente nel contesto della vita e della scienza, non può essere concepita in modo statico come un aver davanti a sé una oggettualità, ma al contrario in modo dinâmico come un lasciar vedere nel quale riveliamo qualcosa in quanto qualcosa, la sottraiamo alla velatezza per noi stessi e per gli altri, in modo tale che diventi, come dice Heidegger, ‘dis-velata’” (TUGENDHAT, 1995, p. 318).

¹⁹⁶ “Nella caratterizzazione da parte di Heidegger dell’asserzione come un rivelare ed uno scoprire é insito in realtà un essenziale passo al di là de Husserl” (TUGENDHAT, 1995, p. 318). Na verdade, esse *plus* da concepção de Heidegger é – conforme mostramos no tópico 2.1 – um retorno ao suposto conceito aristotélico de verdade como desvelamento, ao qual Tugendhat não faz nenhuma referência.

¹⁹⁷ Wrathall possui uma interpretação semelhante à que propomos aqui. Segundo ele, “Where Tugendhat sees the latter ‘definition’ of truth as a reinterpretation of the former, however, I see it as a separate claim altogether. Tugendhat notes how remarkable it is that Heidegger offers no justification for such an important reformulation of the notion of truth. And it would indeed be remarkable if Heidegger were in fact redefining propositional truth. But the passage in question ought instead to be construed as Heidegger’s transition from an analysis of propositional truth to its ground in unconcealment. In other words, this - the penultimate paragraph of section 44(a) - is the precise point at which Heidegger’s analysis, as promised, ‘takes its departure from the *traditional conception of truth* and attempts to lay bare the ontological foundations of that conception’ [...] Thus, while it is *possible* to construe Heidegger as reducing truth to unconcealment in this passage, it is not necessary. And, in any event, to do so is to ignore the many other passages in which Heidegger reaffirms the traditional notion of truth as agreement” (WRATHALL, 2002, p. 5). Discordamos de um aspecto da interpretação de Wrathall, na medida em que este, polemizando com Tugendhat, considera que “in claiming that the essence of truth is unconcealment, Heidegger is not claiming that true or correct expressions necessarily unconceal” (p. 5), embora ele afirme, em seguida, em nota, que “I don’t deny that assertions can uncover something” (p. 20), o fato é que enunciados verdadeiros *necessariamente* descobrem os entes, pois, conforme assevera Heidegger “die Aussage *ist wahr*, bedeutet: sie entdeckt das Seiende na ihm selbst [...] *Wahrsein* (*Wahrheit*) der Aussage muß verstanden werden als *entdeckend-sein*” (SZ, p. 218, grifos do autor).

entretanto, não frearia o curso da argumentação crítica de Tugendhat, que prosseguirá no sentido de mostrar que mesmo o conceito originário de verdade como descobrimento e abertura em geral perde de vista “o específico problema da verdade” e o “fenômeno específico da verdade”, ao localizá-lo no descobrir enquanto mera *apophansis* (cf. p. 319, 322). A posição que Tugendhat sustentará, desde o início de seu texto, é: “que um conceito de verdade deva acordar-se com a verdade da asserção [...] representa a condição mínima que deve ser satisfeita para que se dê em geral um conceito de verdade” (p. 315). Não tendo Heidegger reconhecido “essa exigência em toda a sua clareza”, a sua concepção de verdade padeceria, por isso, de limitações e problemas, aos quais não se poderia contornar apenas reivindicando um retorno duvidoso à compreensão grega pré-filosófica (cf. SZ, p. 219) da verdade, para cuja determinação Heidegger guiou-se “menos pelo efetivo uso lingüístico, que por uma livre interpretação da etimologia” (TUGENDHAT, 1995, p. 315).

Insistindo em sua interpretação, segundo a qual Heidegger dispensa a expressão adjunta “como é em si mesmo” da formulação final do seu conceito de verdade (*o que é correto*, porquanto se trata da definição da verdade originária), e considerando que essa mesma formulação (“ser-verdadeiro significa ser descobridor”) vale, sem qualificações adicionais, para o enunciado (*o que é falso*, uma vez que Heidegger afirma taxativamente, no final do tópico “c” do parágrafo 44, que “enunciado é verdadeiro significa: ele descobre o ente em si mesmo”), Tugendhat apresenta uma ambigüidade no uso do termo “descobrir”, no sentido de “revelar” (*apophainestai*), no contexto da enunciação. Segundo ele,

Neste sentido [de *apophainestai*], toda asserção é descobridora, seja a verdadeira, seja a falsa. Mas Heidegger usa igualmente o termo em um sentido restrito e pregnante, em conformidade ao qual a asserção falsa não deve ser um descobrir, mas, sobretudo, um cobrir. Porque é *de per se* evidente que a verdade consiste no ser descoberto; mas o que significa agora descobrir se não significa mais revelar em geral? Em que se distingue o *aletheúein* do *apophainestai*? A esta pergunta Heidegger não dá nenhuma resposta porque, ao contrário de Aristóteles, ao qual se reporta, não distingue explicitamente estes dois conceitos, o significado amplo e o restrito de “descobrir”. Por isso, depois de ter chegado ao resultado de que a verdade residiria no ser descoberto, pode falar ao mesmo tempo de “descoberta no modo da aparência”. Em base a isto, a tese da verdade como ser descoberto seria plausível só se tivesse firme o fato de que a asserção falsa não é descobridora. Em vez disso, Heidegger diz que na asserção falsa o ente é de certo modo já descoberto e todavia ainda escondido. O cobrir da asserção falsa não exclui portanto um certo descobrimento. Mas em qual sentido a asserção falsa é

descobridora e em qual outro, ao contrário, cobridora? Do momento que Heidegger não examina mais de perto nem o descobrir da asserção verdadeira, nem o cobrir da asserção falsa, permanece-lhe somente o caminho de saída que é uma determinação quantitativa: na asserção falsa o ente seria “não completamente escondido”. Devemos então dizer que na asserção falsa o ente seria em parte descoberto e em parte velado? Neste caso, o falso seria composto de uma parte de verdade e de uma parte de não conhecido. Naturalmente isto Heidegger nunca o disse; e porém, se se limita aos dois conceitos de velamento e desvelamento, não permanece nenhuma possibilidade de estabelecer o particular sentido da falsidade e, por consequência, da verdade (TUGENDHAT, 1995, P. 319).

Com efeito, em *Ser e Tempo*, Heidegger sequer faz menção à falsidade do enunciado. Limita-se, como já dissemos, a falar de uma não-verdade em geral, no sentido do mostrar a aparência, ou efetuar uma abertura (verdade) no modo da “dissimulação” (cf. tópico 2.2). Tivesse Tugendhat considerado que Heidegger não derroga o conceito específico de verdade do enunciado (o descobrir o ente em si mesmo) ao apresentar o seu conceito originário, seria possível deduzir o conceito de falsidade enunciativa, a partir do de verdade enunciativa. Sendo, como ele mesmo nota, o conceito heideggeriano de verdade do enunciado (evidenciação) uma simples “retomada” (cf. TUGENDHAT, 1995, p. 316) do conceito husserliano de Identificação, seria de se supor que Heidegger, como Husserl, compreendia a falsidade do enunciado ou “do juízo” como uma “síntese de diferenciação”, conforme descrevemos no tópico 2.2, tomando por base as reflexões apresentadas nas *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles*, onde já há uma nítida distinção entre verdade e correção. Talvez a perplexidade de Tugendhat diante do fato de que um enunciado poderia, para Heidegger, em parte “cobrir” e em “parte” descobrir, fosse minimizada se, em consequência da referida dedução, viesse a considerar a possibilidade das “discordâncias” e “conflitos” parciais apontada por Husserl (como no caso já mencionado em que um A que se pensa – presume – ser vermelho se mostra – é intuído – como A verde), além daquela possibilidade de uma “decepção” ou “conflito” total, caso em que “a asserção falsa não seria descobridora”, como quer Tugendhat.

Diríamos, portanto, que Tugendhat litiga com um “homem de palha”, que ele mesmo constrói, quando afirma, entre outras coisas, que:

Não há nenhuma possibilidade de distinguir o descobrir no sentido estrito, que determina a verdade da asserção, do descobrir no sentido amplo da *apophansis*, se não pelo fato de que o primeiro descobre o ente assim como ele é em si mesmo. E o adjunto “assim como ele é em si mesmo” não pode ser

evitado ao caracterizar a asserção verdadeira; por conseqüência, a determinação do estado de descobrimento, que deveria tornar supérfluo este ponto de vista, deve, por sua vez, recorrer a ela, se quer ser uma determinação da verdade [...] A asserção verdadeira, deveremos dizer, não se dirige ao ente, assim como se revela imediatamente, mas sim ao ente assim como ele é em si (TUGENDHAT, 1995, p. 320).

Não fosse a insistência de Tugendhat em afirmar que Heidegger torna supérflua a expressão “assim como é em si mesmo” para a determinação da verdade da asserção, ao considerá-la uma abertura “em geral” (p. 323), desnecessário seria dizer que, também para Heidegger - como fiel seguidor da definição husserliana de verdade como vivência da evidência, na qual se dá uma identificação –, “a identidade é a instância crítica do desvelamento” enunciativo (TUGENDHAT, 1995, p. 321) e “o adjunto ‘assim como ele é em si mesmo’ não pode ser evitado no caracterizar a asserção verdadeira” (p. 320).

Ademais, as considerações heideggerianas sobre o descobrimento primário do ente “no modo da aparência” e “no modo da dissimulação” - no sentido preciso de ocultamento do ente em si mesmo - e a necessidade de “lutar contra a aparência e a dissimulação” (cf. SZ, p. 222), embora não referidas especificamente ao enunciado, contradiz a afirmação de Tugendhat (1995, p. 320) de que a “diferença no interior do revelar-se, entre uma dadidade imediata, de certo modo no primeiro plano, e a coisa mesma, não é nunca considerada por Heidegger”. Ora, quando Heidegger diz que “nenhum novo descobrimento se realiza sobre a base de um completo ocultamento, mas antes a partir de um descobrimento no modo da aparência” (SZ, p. 222), não faz outra coisa senão distinguir entre uma doação imediata - haurida nos modos de ser constituintes da “queda”, nos quais o *Dasein* já sempre se encontra sob o “domínio do estado interpretativo público” (SZ, p. 222) - daquela possibilidade de acesso ao ente “em si mesmo”, à maneira de um “roubo”, tal como a que se dá no comportamento científico (como mostramos no tópico anterior), que “se funda existentemente em uma resolução do *Dasein* por meio da qual este se projeta [não só] para o poder-ser na ‘verdade’” (SZ, p. 363), mas, sobretudo, “em virtude da verdade” (cf. IF, § 25)¹⁹⁸

¹⁹⁸ “Conhecer em virtude da verdade é uma forma totalmente específica de manter-se-no-desvelamento em virtude de um desvelamento do próprio ente [...] Ciência significa: ser no desvelamento do ente em virtude do desvelamento [...] o que importa é deixar o ente ser o que e como ele é” (IF, p. 192, grifo nosso).

Não obstante suas críticas, convém notar que Tugendhat considera positivos alguns aspectos da idéia heideggeriana de verdade, tais como a sua concepção “dinâmica” de asserção, a própria caracterização da verdade enunciativa como um “descobrir”¹⁹⁹, da verdade em geral como uma “abertura além da representação objetual” (p. 323), da falsidade como um “cobrir” (cf. p. 319, 320) e, principalmente, o caráter “meta-transcendental” da sua concepção, entendido como uma “ruptura” com o subjetivismo transcendental husserliano (cf. p. 314), o que, seguramente, representou um avanço, na medida em que possibilitou a abertura para “uma dimensão histórica” (p. 327). Da nossa parte, não obstante as críticas às críticas de Tugendhat, consideramos incontornáveis as suas observações atinentes à verdade no sentido originário de abertura e descobrimento em geral, enquanto se tome como inamovível a exigência de que o acordo com o conceito de verdade da asserção deve se impor como “condição mínima” para uma “ampliação” do conceito de verdade. Essa exigência, no entanto, extrapola os limites de uma crítica imanente e representa, no fundo, o ponto de partida de uma crítica externa. Embora Heidegger parta da tematização existencial da verdade da asserção para exibir, em seguida, o conceito existencial de verdade, o faz não ao modo de uma dedução ou de uma “ampliação” (como afirma Tugendhat, p. 322), mas à guisa de indicação de que o conceito de adequação só pode ser considerado um conceito de verdade na medida em que é um modo de “descobrimento”. Assim sendo, aceitar a exigência de Tugendhat implicaria, no contexto da empresa heideggeriana, uma completa inversão das relações de fundamentação (o conceito derivado – o da verdade enunciativa – tornar-se-ia o originário, e vice-versa).

De todo modo, em sua crítica ao conceito de verdade como descobrimento e abertura em geral, Tugendhat observa, interessantemente, que:

Heidegger viu, com razão, o elemento caracterizante do conceito de verdade husserliano, como também do platônico-aristotélico, no fato de que a verdade é pensada no âmbito do manifestar-se e do ser-dado; porém, procedeu a ampliação deste conceito de ser dado e a interrogação sobre as suas condições de possibilidade, sem notar que para Husserl como para os filósofos

¹⁹⁹ “La nuova concezione heideggeriana dell’asserzione come scoprire e disvelare, se appropriatamente completata, sembra in grado di approfondire adeguatamente la comprensione della verità dell’asserzione. La concezione funzionale-apofantica dell’asserzione è superiore a quella intenzionale, che è invece statica. In particolare questa concezione dinamica consente, tra l’altro, di concepire non solo l’asserzione vera in sé compiuta, ma anche l’essere in cammino verso la verità come disvelamento della cosa stessa e quindi come relazione con la verità” (TUGENDHAT, 1995, p. 321s). Para Tugendhat, o conceito de verdade como descobrimento “è plausibile fintanto che viene intesa in senso stretto” e representa um verdadeiro “ganho em compreensão” (p. 323)

gregos, a verdade não residia no ser dado como tal, mas sim na possibilidade de um determinado ser dado (TUGENDHAT, 1995, p. 321).

Assim, para Tugendhat, a concepção heideggeriana de verdade como puras “abertura”, “manifestação” e “doação” termina por negligenciar justamente aquele elemento imprescindível a uma possível concepção ampla de verdade, que se queira acorde com um “conceito natural de verdade”, ou seja, com o conceito de verdade enunciativa. Tal elemento seria justamente a “evidência” (no sentido husserliano)²⁰⁰, enquanto “instância crítica” que possibilitaria determinar a “validade” (verdade ou não-verdade) de todo descobrimento e abertura. Tugendhat assevera que o problema da concepção heideggeriana não se resume a uma mera “questão terminológica” (p. 324), que ter-se-ia instalado porque Heidegger nomeia impropriamente com o termo “verdade” a toda abertura e manifestação. Para ele, a questão é mais complexa, pois, do momento em que Heidegger amplia “a abertura para além da representação objetual [...] parece dotado de sentido distinguir entre verdade e não verdade também no caso dos modos de abertura extra-teoréticos” (p. 323). Destarte,

se a verdade da asserção sobre o ente intramundando é relativa ao horizonte histórico da nossa compreensão, então o inteiro problema da verdade se concentra sobre esse horizonte e a questão fundamental deveria então ser: em que modo se pode interrogar sobre a verdade deste horizonte? Ou o problema da verdade não se pode mais pôr a propósito do horizonte mesmo? Esta questão se torna para Heidegger vazia, porque chama “verdade” em si e por si toda compreensão enquanto abertura. Tem-se como consequência que, de um lado, podemos falar de verdade também a propósito da compreensão e dos seus horizontes e, do outro, torna-se supérfluo interrogar-se sobre a verdade deste horizonte, porque isto quereria dizer interrogar-se sobre a verdade de uma verdade (TUGENDHAT, 1995, p. 324)²⁰¹.

Tugendhat conclui o seu texto com várias indicações de que a idéia heideggeriana de verdade alcançou, em sua abordagem fenomenológico-existencial, o átrio de uma concepção promissora, cuja superioridade relativamente à concepção de Husserl se fez visível em vários aspectos (inserção da dimensão histórica, o seu

²⁰⁰ Para Tugendhat, o “*concetto* husserliano di evidenza” perfaz a “*idea della specifica datità della verità*”, que deve vigorar em seu caráter regulativo (cf. p. 326, grifo do autor).

²⁰¹ Apesar de considerar a necessidade da interrogação acerca da verdade dos horizontes históricos de compreensão, Tugendhat reconhece que, a respeito deles, não se pode falar de uma “verificação” de fatos (como no caso da verdade da asserção), mas de um “esclarecimento” do sentido, onde o “‘*come esso è in se stesso*’, che verrebbe raggiunto nell’evidenza di una compiuta trasparenza, rappresenta solo un’idea regolativa dell’interrogazione critica” (p. 325).

aspecto processual e dinâmico etc.)²⁰². Ocorre que, tendo chegado a este nível de superação da filosofia transcendental husserliana, Heidegger deteve o seu próprio avanço por deixar perder, em sua concepção, a possibilidade de uma “instância crítica” tanto para o seu conceito de verdade enunciativa (com o que não concordamos), quanto para o seu conceito amplo de verdade como abertura. Desse modo, arremata Tugendhat (1995, p. 327):

Aqui, onde a filosofia transcendental não só assume em si uma dimensão histórica, mas se abre a ela e renuncia a apoiar-se em um fundamento último, tornou-se possível radicalizar a idéia de uma consciência crítica e reconhecê-la sobre novas bases; mas tornou-se possível também suprimi-la, preferindo uma nova imediatez [...] Por essa razão, Heidegger deveu configurar a sua posição como uma “superação” da moderna filosofia da reflexão, enquanto teria podido muito bem tornar-se uma sua radicalização. Heidegger ligou a filosofia da reflexão ao dogmatismo da autocerteza. Mas com a *idéia* da certeza (se permanece apenas regulativa) a filosofia moderna radicalizou a exigência socrática da justificação crítica, e portanto da responsabilidade teórica. Deste modo, se poria a tarefa de desenvolver o conceito de verdade em toda amplitude que Heidegger prefigurou com a temática da abertura, mas sem renunciar à idéia regulativa da certeza e ao postulado da fundação crítica.

2.3.2 A autocrítica de Heidegger

Quer tenham sido pensados como respostas às críticas de Tugendhat, quer não, os trechos finais da conferência *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* treplicam diretamente algumas observações levantadas por Tugendhat, em seu texto *Heideggers Idee der Wahrheit*. Não deixa de ser curioso notar que a intenção de Heidegger, anunciada na abertura da sua conferência, de “submeter o ponto de partida da questão articulada em *Ser e Tempo a uma crítica imanente*” (FFTP, p. 95, grifo nosso) - em continuidade à tarefa de radicalização do questionamento do ser, posta em execução desde 1930 - venha a se realizar, nesse texto, justamente focando o conceito de *Alétheia* (cf. FFTP, p. 105).

Buscando apontar a “clareira” (*Lichtung*), no sentido da “dimensão livre do aberto”, como o impensado da História da Filosofia, que, não obstante, sempre se constituiu como o espaço possibilitador da marcha dessa própria História (cf. FFTP, p. 105), nas suas diversas etapas, em que o “ente em sua totalidade” foi recorrentemente

²⁰² Tomando isso em conta, Tugendhat adverte que devemos, diante da idéia heideggeriana de verdade, “anzichè di prendere una posizione globale pro o contro, di differenziare criticamente ciò che non sembra condurre in avanti, da ciò che invece non deve essere abbandonato” (TUGENDHAT, 1995, p. 326)

tematizado, Heidegger cita o Fragmento I, 28 de Parmênides, no qual traduz o termo “*aletheías*” como desvelamento. Para ele, esse fragmento serve como testemunho documental daquela questão que fora, já no começo da Filosofia, entregue ao homem como tarefa do pensamento, a saber: a da clareira como “o coração silente” que possibilita o desvelamento e o “comum pertencer de ser e pensar” (cf. FFTP, p. 105).

A questão que Heidegger apresenta, em seguida, e que aqui particularmente nos interessa, é: “por que não mais se traduz *Alétheia* pela palavra corrente verdade?” (FFTP, p. 105). Ele responde essa questão em duas direções: a primeira, que é dada antes mesmo da formulação da pergunta, oferece como justificativa a docilidade àquilo que deve ser originariamente pensado – algo bem diverso de uma mera “interpretação da etimologia”, como afirmava Tugendhat. Diz ele:

se traduzo obstinadamente o nome *Alétheia* por desvelamento, faço-o não por amor à etimologia, mas pelo carinho que alimento para com a questão mesma que deve ser pensada, se quisermos pensar aquilo que se denomina ser e pensar de maneira adequada à questão (FFTP, p. 105).

A segunda resposta, dada imediatamente após a formulação da pergunta, apresenta como razão a necessidade de se evitar rebaixar a *Alétheia* ao nível do “sentido natural” da verdade como concordância e certeza (como queria Tugendhat, ao postular a necessidade de conceber a verdade enquanto abertura como uma ampliação acorde com o “conceito natural de verdade”):

Na medida em que se compreende verdade no sentido ‘natural’ da tradição como a concordância, posta à luz ao nível do ente, do conhecimento como o ente; mas também na medida em que a verdade é interpretada a partir do ser como a certeza do saber a respeito do ser, a *Alétheia*, o *desvelamento como clareira*, não pode ser identificada à verdade. Pois a verdade mesma, assim como ser e pensar, somente pode ser o que é, no elemento da clareira. Evidência, certeza de qualquer grau, qualquer espécie de verificação da *veritas*, movem-se já *com* esta no âmbito da clareira que impera (FFTP, p. 106, grifo nosso).

Com essas respostas, Heidegger efetua definitivamente a distinção, não apenas conceitual, mas também terminológica, entre a *abertura do desvelamento* (que já não mais denomina verdade) e a *verdade como adequação e evidência* (que tem naquela abertura a sua condição de possibilidade), separando, assim, as questões próprias a cada um desses fenômenos, e concordando, desse modo, com Tugendhat, quando este afirma que a abertura da clareira, tal como tematizada, passa por cima do “sentido específico da verdade” (cf. TUGENDHAT, 1995, p. 322). Entretanto, seguindo os

esclarecimentos de Heidegger, podemos concluir que isto se dá não devido a uma simples negligência, mas antes à impossibilidade de reduzir a abertura originária à “verdade mesma”. Mediante a distinção entre verdade e desvelamento, Heidegger apenas reforça, como bem observa Dahlstrom, a idéia de que “verdade como correção ou correspondência não é, realmente, não pode ser o fim da análise. A tarefa do pensamento é tentar compreender a clareira auto-ocultante e como ela dá origem àquele conceito tradicional de verdade” (DAHLSTROM, 2003, p. 19). De todo modo, Heidegger chega mesmo a fazer um *mea culpa* pela confusão ensejada ao designar como “verdade” à abertura originária:

Uma coisa se torna clara: a questão da *Alétheia*, a questão do desvelamento enquanto tal, não é a questão da verdade. Foi por isso inadequado e, por conseguinte, enganoso denominar *Alétheia*, no sentido da clareira, de verdade (FFTP, p. 106).

E continua, em referência à sua interpretação etimológica:

O conceito natural de verdade não designa desvelamento também na Filosofia dos gregos. Insiste-se em apontar, e com razão, o fato de que já em Homero a palavra *alethés* é apenas e sempre usada com os *verba dicendi*, com a enunciação, e por isso no sentido da certeza e da confiança que nela se pode ter, e não no sentido de desvelamento. Mas esta observação significa, primeiro, apenas que nem os poetas nem o uso ordinário da linguagem, nem mesmo a Filosofia, se vêem colocados diante da tarefa de questionar em que medida a verdade, isto é, a retitude da enunciação, só permanece garantida no elemento da clareira da presença (FFTP, p. 106)²⁰³.

A despeito dessas reflexões e concessões, Heidegger não se desembaraça da exigência de Tugendhat quanto à necessidade de se estabelecer uma “instância crítica” que permita distinguir verdade e não-verdade dos próprios horizontes históricos de abertura e desvelamento dos entes. Isto porque ele mantém a posição de que a abertura da clareira, enquanto “fenômeno originário” (FFTP, p. 103), é a própria origem dos critérios de validade e de todo padrão de avaliação crítica, de modo que não faz sentido julgar a sua “verdade” ou “falsidade” segundo esses critérios e padrões²⁰⁴.

²⁰³ É bom lembrar que Tugendhat, antes de afirmar que a interpretação heideggeriana do conceito grego de verdade como desvelamento “si lasciò guidare meno dall’effetivo uso lingüístico, che da una libera interpretazione dell’etimologia” (p. 315), havia dito também que Heidegger “era dell’opinione che la verità dell’asserzione si faccia avanti per la prima volta attraverso Platone ed Aristotele, ma probabilmente si può dimostrare il contrario, cioè che proprio Omero parla di verità soprattutto solo in relazione all’asserzione” (p. 315)

²⁰⁴ Conforme sublinha Dahlstrom, “Heidegger in the late 1930s explicitly rejects as meaningless any question of the truth of truth as the clearing. It is purportedly meaningless because the measure of correctness (indeed, meaning itself) is first afforded by that clearing as the historical event of being (*Seyn*). Because Heidegger so clearly sees how truth as correspondence is historically wedded to a metaphysical picture of things, thus to a neglect of being in favor

Portanto, resta apenas acolher o imperar de uma “necessidade”, ou, como costuma afirmar em seus textos pós-virada, simplesmente “corresponder” (*entsprechen*) à vigência de um “destino” (*Geschick*)²⁰⁵ de desvelamento (oculto enquanto tal para a própria época histórica que se encontra sob sua regência), que “deve ser simplesmente reconhecido”²⁰⁶.

Em defesa da razoabilidade dessa posição mantida por Heidegger, apesar das exigências de Tugendhat, Dalstrom argumenta:

Se nós estamos genuinamente a pensar o ser historicamente (*seynsgeschichtliches Denken*), se a clareira é o “prevaler do ser” (*Wesung des Seyns*) enquanto luta da terra e mundo, a auto-ocultação e abertura de entes, se este prevaler precisamente toma a forma do ocultar-se em favor [for the sake] dos entes e da medida da correção aberta por ele, então há um importante e legítimo sentido no qual o acontecer deste evento não é nem correto nem incorreto. Da mesma forma que não seria razoável sujeitar os critérios para as condições de verdade de afirmações particulares àquelas mesmas condições, assim há razão para Heidegger contestar a sujeição da clareira enquanto evento histórico do ser às medidas dos entes que emergem dele. (DAHLSTROM, 2003, p. 23)²⁰⁷.

2.3.3 A interpretação de Gethmann

Como já mencionamos, as críticas de Tugendhat fizeram-se e ainda fazem-se repercutir na literatura especializada sobre o tema da verdade em Heidegger e, a julgar pela atualidade da produção bibliográfica relevante concernente ao tema, o debate iniciado por ele parece longe de poder ser tomado como esgotado²⁰⁸. Até onde

of the correspondence of entities (e.g., the medieval picture of the truth as the correspondence of entities to the divine intellectus), he eschews any talk of the correctness of the clearing” (DAHLSTROM, 2003, p. 23).

²⁰⁵ Sobre o destino como o “por a caminho de um desvelamento”, ver *A questão da Técnica*.

²⁰⁶ Segundo Heidegger, “cada época da Filosofia possui sua própria necessidade. Que uma filosofia seja como é, deve ser simplesmente reconhecido. Não nos compete preferir uma a outra, como é possível quando se trata de visões de mundo” (FFTP, p. 96). Sendo o pensamento filosófico apenas uma “correspondência” (*entsprechung*) aos destinos do ser, o dito sobre a Filosofia vale igualmente para esses próprios destinos. Na carta *Sobre o Humanismo*, Heidegger diz: o “dar-se” do ser que “imperava como destino [...] se manifesta na linguagem pela palavra dos pensadores essenciais” (SH, p. 160).

²⁰⁷ Algo parecido é também dito por Stein, que aponta uma semelhança entre a afirmação da verdade originária como condição de possibilidade do verdadeiro e do falso e a afirmação wittgensteiniana de que “se o verdadeiro é o fundamentado, então o fundamentado não é nem verdadeiro nem falso” (Cf. STEIN, 1993, p. 171).

²⁰⁸ Abstemo-nos de resenhar todo o debate que se sucedeu às críticas de Tugendhat, posto que a realização dessa tarefa extrapolaria os objetivos do nosso trabalho e ensinaria extensa dissertação sobre esse tema específico. Assim, apenas para mostrar a continuidade do debate iniciado por Tugendhat, abordaremos as posições de Gethmann, em seu supracitado artigo, que também já se tornou uma referência importante. Há, inclusive, artigos versando sobre o contraste Gethmann X Tugendhat, como o de Jens Greve, *Heideggers wahrheitskonzeption in SZ: Die Interpretation von Ernst Tugendhat und Carl Fridrich Gethmann* (Zeitschrift für philosophische Forschung, 2000). Além do artigo de Dahlstrom (*The clearing and its truth: reflections on Tugendhat’s criticisms and Heidegger’s concessions*), que

sabemos, o primeiro influente artigo escrito à guisa de confronto direto com as críticas levantadas por Tugendhat sobre a idéia heideggeriana de verdade foi o de Carl Friedrich Gethmann, intitulado *Heideggers Wahrheitskonzeption in seinem Marburg Vorlesugen*²⁰⁹, cujas idéias aqui exporemos e comentaremos.

Embora ponha em jogo elementos novos para a discussão do tema, conforme apresentaremos a seguir, consideramos, de antemão, que a contribuição mais interessante do artigo de Gethmann²¹⁰ talvez seja a sua proposta hermenêutica para uma reavaliação da idéia heideggeriana de verdade. Segundo ele, a interpretação de Tugendhat, centrada no parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, desconsiderava - por não terem sido ainda publicadas - as extensas reflexões de Heidegger sobre o tema da verdade, elaboradas notadamente nos cursos sobre Lógica, dados no semestre de inverno de 1925/26 (*Lógica: o problema da verdade*) e no semestre de verão de 1928 (*Lógica*), ainda em Marburg. Com efeito, Gethmann pondera que:

pode chegar a resultados importantes uma interpretação dos cursos de Heidegger de 1917 a 1928, que os veja como a história remota e recente de *Ser e Tempo*; isto é, eles podem ser considerados como uma preparação que procede por tentativas e, portanto, como um complemento e uma prossecução, do ponto de vista histórico-filosófico, da filosofia de *Ser e Tempo*, e também como uma tentativa de situá-la no debate crítico do tempo (p. 330).

citamos neste trabalho, é também do nosso conhecimento a existência de pelo menos mais dois artigos *recentes* que objetivam retomar as críticas de Tugendhat à idéia heideggeriana de verdade, são eles: *Why Tugendhat's Critique of Heidegger's concept of Truth remains a critical problem* (2007), de William H. Smith, da Rice University (USA) e *On Tugendhat's Analysis of Heidegger's Concept of Truth*, de Rufus Duits, da Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemanha).

²⁰⁹ Utilizamos a tradução italiana de Paolo Tomassello: *La concezione della verità nello Heidegger di Marburgo*. O texto alemão, publicado originalmente em *Martin Heidegger: Innen-und Außenansichten*, Frankfurt a. M., 1989 (Forum für Philosophie Bad Homburg), encontra-se também em DREYFUS, H.; WRATHALL, M. *Heidegger reexamined*, v. 2, New York: Routledge, 2002.

²¹⁰ Conquanto, em seu artigo, Gethmann tome por referência para as suas contra-argumentações o livro de Tugendhat (*Der Wahrheitsbegriff bei Husserl un Heidegger*), não a conferência a qual examinamos acima, as suas observações servem igualmente para esta, posto que ambos, o livro e a conferência, apresentam, no seu cerne, as mesmas críticas. Isso pode ser facilmente verificado em se considerando o resumo geral feito por Gethmann das críticas apresentadas no livro: "Tugendhat giunge in particolare alla conclusione che Heidegger (a differenza di Husserl) ha perso di vista il concetto specifico di verità" (p. 330). "L'analyse di Tugendhat della concezione heideggeriana della verità lo porta a concludere che il concetto di verità perde la sua funzione critica (e discriminante), in seguito al suo ampliamento all'esser-scoperto e all'essere-coperto; poichè ogni asserzione è, secondo Heidegger, insieme coprente e scoprente, il concetto di verità non é più in grado di qualificare come accettabili o non accettabili le pretese di validità cognitive che vengono espresse in affermazioni, giudizi etc." (p. 332). Logo em seguida, ele oferece, em três pontos sumários, o desdobramento mais específico dessa crítica geral, que é exatamente a mesma da conferência por nós examinada. Como já dissemos, Dahlstrom considera que o livro *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl un Heidegger* é uma expansão da Conferência *Heideggers Idee der Wahrheit*.

A proposta hermenêutica que Gethmann avança funda-se basicamente na idéia de uma unidade filosófica fundamental dos textos de Heidegger que compreendem o período de 1917 a 1928, “malgrado diversas rupturas, novas orientações e melhoramentos” (p. 331) no texto de *Ser Tempo*, texto esse que, segundo Gethmann:

representa o resultado do trabalho especulativo de Heidegger no arco [de tempo] de cerca de dez anos. Ele mesmo acena em vários lugares da sua obra, com re-envios a temas específicos, para a relação dos cursos com a obra publicada, deixando entender uma correspondente continuidade (GETHMANN, 1995, p. 331).

No primeiro tópico de seu artigo, é apresentada “a meta-crítica de Heidegger ao anti-psicologismo” husserliano, desdobrada nas “considerações preliminares” (§ 6 - § 10) do curso *Lógica: o problema da verdade*, a partir das quais Gethmann refuta a afirmação de Tugendhat de que Heidegger recusaria a distinção entre conteúdo do juízo e realização do juízo, resvalando, assim, num “relativismo da verdade proposicional”. Gethmann conclui este ponto asseverando que Heidegger, com o seu conceito de “verificação” (*Bewährung*)²¹¹, subscreve a concepção husserliana de verdade também no que diz respeito à sua doutrina “da justificação e da prova, como coloca em evidência o § 44 de *Ser e Tempo*” (GETHMANN, 1995, p. 340)²¹².

No tópico seguinte, Gethmann oferece uma interpretação para a concepção heideggeriana de verdade, na qual procura evidenciar a idéia de uma justificação pragmática da verdade, presente em Heidegger. Segundo ele, no interior de uma concepção pragmática,

a justificação não é concebida sobre a base de um modelo ótico, mas em relação a um contexto de experiência tátil. O contexto da verificação não se constitui mais no âmbito da observação destacada, mas em conexão com o controle das ações no quadro de um ter-que-fazer [Umgang] prático. (GETHMANN, 1995, p. 342).

Com essa interpretação, Gethmann pretende fazer frente à observação de Tugendhat de que Heidegger, com a sua determinação do “ser-descobridor” como o caráter último definidor da verdade da asserção, teria renunciado “à idéia que toda pretensão de verdade requer uma justificação” (GETHMANN, 1995, p. 344). O que, entretanto, é transcurado por Gethmann, com a idéia de uma justificação pragmática

²¹¹ Na versão italiana do artigo, *Bewährung* vem traduzido ora como “prova”, ora como “verifica”.

²¹² Descuramos dos pormenores desta primeira parte do artigo de Gethmann porque diz respeito a um ponto mais específico da crítica de Tugendhat, ausente da sua Conferência, que é o texto do qual tratamos neste trabalho.

(mas não por Tugendhat), é o fato de que a verdade enunciativa, tal como a pensa Heidegger, diz respeito justamente ao âmbito de ser aberto pelo que ele chama de “observação destacada” e, por conseguinte, ao âmbito do comportamento teórico, não prático. Assim sendo, se uma tal justificação funciona perfeitamente na esfera da abertura (“verdade”) pré-predicativa, é inaplicável à verdade enunciativa. É curioso que Gethmann, ao referir-se ao caráter fundado da verdade da asserção, cite textualmente o trecho de *Ser e Tempo* que aponta a necessidade de se compreender a “gênese ontológica” da asserção como uma “transformação da ocupação circunvisiva em descobrimento teórico” (SZ, p. 360; cf. GETHMANN, 1995, p. 343). Ele chega mesmo a afirmar, corretamente, que:

Em confronto com a interpretação, a “asserção” é um ato que tem lugar no momento em que se prescinde da colocação meio-fim que a interpretação tem por tema. O modo derivado da asserção em relação à interpretação reside no fato de que a asserção se desprende do contexto imediato da situação. Deste modo, surge a estrutura dos enunciados lógicos elementares; o “enquanto” apofântico é fundado de um ponto de vista genético e metódico no “enquanto-hermenêutico” (GETHMANN, 1995, p. 343).

Assim, se o enunciado (predicativo) representa um completo desprendimento da rede de relações pragmáticas nas quais se manifestam os entes (relações “meio-fim”) na ocupação circunvisiva, *não faz sentido postular uma justificação pragmática da verdade enunciativa, no contexto da abordagem heideggeriana a essa questão.* Todavia, Gethmann continua a avançar sua proposta interpretativa, buscando contrapor o modo como Heidegger concebe a realização da justificação (a *Bewährung*), com a concepção husserliana. Ele assevera que, enquanto Husserl pensa a justificação ao modo de um “preenchimento” através da intuição, Heidegger, por sua vez,

mantém a concepção da ‘justificação’, mas modifica a idéia da intuição como fenômeno primário, colocando no lugar do contemplativismo dos órgãos dos sentidos, o instrumentalismo do mundo da atividade prática. De modo correspondente, é interpretada também a relação de adequação, que Husserl havia representado como uma “relação assim-como”. Neste contexto, resulta claro também em *Ser e Tempo* que justificação e descobrimento não representam uma antítese (GETHMANN, 1995, p. 344).

Gethmann inscreve, então, a idéia heideggeriana de uma justificação pragmática - mediante a qual seria possível verificar a adequação, no sentido de “uma relação assim como” - no “modelo operacionista de verdade”, cujos traços essenciais encontram-se já em Husserl, e que se apresenta como uma alternativa ao “modelo

proposicional de verdade”, do qual, segundo ele, o próprio Tugendhat é partidário (cf. GETHMANN, 1995, p. 347). O “modelo operacionista de verdade” caracteriza-se fundamentalmente pela relação entre “intenção vazia” e “preenchimento” ou “projeto” e “realização”, enquanto o “modelo proposicional” funda-se na “relação cópia-original” (cf. GETHMANN, 1995, p. 345). A concepção heideggeriana de justificação diferiria da husserliana na medida em que

Heidegger acentua aqueles traços pragmáticos de fundo que Husserl havia já introduzido na sua concepção da verdade; superando, ademais, o mentalismo com uma postura pragmático-lingüística, e pondo como prioritárias as ações de base táteis e não óticas, impulsionando a um pragmatismo conseqüente as tendências pragmáticas encontráveis já em Husserl (GETHMANN, 1995, p. 345).

É certo que a descrição ontológico-existencial do fenômeno do conhecimento supera a descrição mentalista de Husserl, ao enfatizar o caráter puramente discursivo/lingüístico constituinte dos processos de “apreensão” e “retenção” dos “aspectos” dos entes, conforme evidenciamos no tópico 1.1. Entretanto, em seus traços essenciais, a estrutura intencional do ato cognoscitivo permanece em Heidegger tal qual em Husserl. Trata-se de “olhar” contemplativo/observador que se manifesta, ao menos inicialmente, como percepção. Nesse sentido, em Heidegger, como em Husserl, a “base” para o processo de justificação do conhecimento segue sendo eminentemente “ótica”, não “tátil”. Isso torna ainda mais evidente que o assim chamado “modelo operacionista de verdade”, que explica adequadamente a justificação no âmbito ante-predicativo, não dá conta da verdade enunciativa, tal como descrita por Heidegger, sendo, portanto, inócua sua evocação no confronto com as críticas de Tugendhat, particularmente no que respeita à acusação de que com a indicação do ser-descobridor como caráter determinante da verdade da asserção, Heidegger negligencia a necessidade de justificação requerida pelo “sentido específico de verdade”.

Gethmann continua sua descrição do “modelo operacionista de verdade”, nos seguintes termos:

Segundo o modelo operacionista de verdade, a verdade não se relaciona com a asserção como a vermelhidão com mesa, mas como a chave com a fechadura. Se a chave “corresponde” à fechadura, se o vê fechando [...] com a idéia de que a “utilizabilidade” é o critério da verdade, Heidegger leva radicalmente a cumprimento as tendências pragmáticas inseridas na dupla conceitual de intenção e preenchimento [...] Segundo o modelo proposicional de verdade, a asserção é um termo relativo da relação de correspondência, e por isso o modelo é justamente definido “proposicional”. Segundo o modelo

operacionista de verdade, a relação de correspondência subsiste entre uma tarefa e sua execução; a relação é aqui entre dois fatos, e um termo da relação é o produto de uma ação (por isto o termo “operacionista”). A asserção não é portanto um termo da relação na relação de correspondência, mas é derivada desta. Só nesse sentido derivado a asserção é verdadeira ou falsa, e a verdade que ela exprime é antecedente no que respeita a essa [à asserção]. Portanto, segundo o modelo operacionista de verdade, a asserção é exterior em relação ao autêntico acontecer da verdade (“o fato que a chave serviu”); a verdade subsiste mesmo se não é expressa (GETHMANN, 1995, p. 346).

Tudo estaria perfeito nessa descrição, não fosse a utilização equivocada, que Gethmann faz aí da idéia heideggeriana de derivação. A asserção aparece, nessa descrição, como uma simples expressão linguística da interpretação originária realizada inicialmente “sem dizer uma só palavra” (como diria Heidegger) e, nesse sentido é que, para Gethmann, a asserção deriva daquela interpretação. A relação instrumental de correspondência vigente no contexto pragmático (“a adequação de um meio a um fim predeterminado”; o “fato” de a chave se ajustar à fechadura) apenas tem na asserção a sua contrapartida linguística. Ocorre que esse tipo de asserção ao qual se refere Gethmann não é o mesmo tipo de asserção tematizado no parágrafo 33. Como já sublinhamos (tópico 1.2), é Heidegger mesmo quem afirma que “a interpretação circunvisiva *expressada* não é, só por esse fato, um enunciado no sentido já definido [“mostração que determina e comunica”]” (SZ, p. 157, grifo do autor). Assim, essa “derivação” da qual fala Gethmann não é, em absoluto, a mesma derivação da asserção em relação à interpretação circunvisiva, descrita por Heidegger no parágrafo 33, em cujo processo está envolvida não uma mera expressão linguística de uma interpretação havida inicialmente de maneira silenciosa, mas uma verdadeira e ampla transformação do próprio projeto de compreensão, a partir da qual se instala o modo cognoscente de ser do *Dasein*²¹³. Portanto, aquele tipo de asserção, referido por Gethmann, também não é do mesmo tipo que, no parágrafo 44, aparece ligado à tematização do “fenômeno da verdade que é característico do conhecimento” (SZ, p. 217), ou seja, a asserção teórica, cuja “evidenciação” (*Ausweisung*) é concebida como uma espécie de identificação entre o enunciado (que, contrariamente ao que

²¹³ Fica patente, assim, a ambiguidade em se dizer que “il-quanto apofantico esprime la costatazione distaccata che una situazione – un problema da risolvere – viene affrontata nel modo adeguato: l’asserzione è vera se in quella determinata situazione i mezzi sono realmente adatti al fin” (GETHMANN, 1995, p. 346). Insistimos: se a adequação assim compreendida vale para as expressões linguísticas de interpretações circunvisivas (em relação às quais talvez nem mesmo caiba falar de “como-apofântico”), não vale para os enunciados que exprimem determinações e propriedades objetivas dos entes no modo de ser da presentidade.

afirma Gethmann, é “um termo da relação, na relação de correspondência”) e o ente dado em si mesmo.

Apesar da tortuosidade do caminho seguido pela sua argumentação, Gethmann chega a um desfecho bastante interessante, que pode ser perfeitamente pensado em relação à idéia de Heidegger de que os enunciados teóricos podem se evidenciar como verdadeiros, porque “ser-verdadeiro significa ser descobridor”. Ele conclui que apenas se se considera a idéia heideggeriana de verdade em termos operacionistas

resulta sem dúvida claro porque Heidegger fala do ser-verdadeiro da asserção, mas veja ao mesmo tempo a justificação da verdade no ser-descobridor, em relação a um acontecer de verdade que jaz mais em profundidade (GETHMANN, 1995, p. 346).

Contudo, por descurar completamente o tema - abordado pelo próprio Heidegger - da específica verdade da asserção no sentido derivado, ou seja, da verdade dos enunciados teóricos (ou ainda, da verdade que “se faz fenomenicamente explícita no conhecimento mesmo” – SZ, p. 217), Gethmann pouco percebe que o resultado por ele alcançado reforça aquilo que ele mesmo considera “digno de nota” em Tugendhat, a saber:

O fato de que em uma seção do seu livro faça referência ao “ganho potencial” que Heidegger teria podido extrair da sua posição. Isso residiria, segundo Tugendhat, em uma concepção que vê a verdade da asserção no seu ser-descobridor graças à justificação que pode obter. O ser-descobridor se refere sempre ao ente assim como ele é. Por consequência, segundo as declarações de Heidegger, a asserção descobre o ente assim como ele é, justamente quando se chega a uma asserção através de um processo de justificação (GETHMANN, 1995, p. 347).

Também a sua interpretação equivocada do caráter derivado da asserção impediu-lhe de ser conseqüente com a sua própria observação (feita num certo tom de crítica a Tugendhat) de que

apenas se se tem presente, no que se refere à concepção heideggeriana de verdade, as análises do § 33 de *Ser e Tempo*, sobre a asserção como modo derivado da interpretação, se compreende a gênese metodológica de sua concepção de verdade proposicional (GETHMANN, 1995, p. 347).

Se houvesse tomado rigorosamente essa observação, ter-se-lhe-ia sido impossível aventar que, para Heidegger, a “utilizabilidade” é também o critério da verdade enunciativa, na medida em que esta seria apenas um reflexo lingüístico (uma derivação) da verdade da interpretação originária (cf. GETHMANN, 1995, p. 346) .

É surpreendente que ele, a princípio, afirme que a asserção “prescinde” das relações “meio-fim” (Cf. GETHMANN, 1995, p. 343) e, portanto, não expressa qualquer relação pragmática, para, em seguida, considerar que a verdade da asserção ocorre quando “a correspondente asserção se adapta a um contexto de ação, como a chave à fechadura” (GETHMANN, 1995, p. 347). Com efeito, o que lhe passa despercebido, apesar da afirmação exposta na citação acima, é que a asserção analisada no parágrafo 33 é a *asserção teórica*, que expressa tão-somente “propriedades” e “determinidades” objetivas dos entes visualizados no modo de ser da presentidade.

Todo o esforço de Gethmann, realizado no segundo tópico do seu artigo, em procurar patentear, em Heidegger, uma concepção operacionista de verdade e justificação, teve, no confronto com a crítica de Tugendhat, dois resultados importantes: o primeiro consiste em apontar a adesão “exclusiva e vinculante” de Tugendhat ao modelo proposicional de verdade como motivo da exigência de que a “condição mínima” para uma teoria ampla da verdade seja a consonância com uma teoria da verdade enunciativa (cf. GETHMANN, 1995, p. 347); o segundo resultado – este negativo – consistiu no desvio do foco das críticas de Tugendhat, concernentes à concepção heideggeriana da verdade enunciativa, devido à má interpretação que Gethmann constrói acerca dessa concepção (que é tomada como adequação das expressões lingüísticas a contextos operativos previamente dados). Desse modo, ficou sem resposta a crítica de Tugendhat, resumida pelo próprio Gethmann na introdução de seu artigo, de que a concepção heideggeriana de verdade

perde a sua função crítica (e discriminativa), em decorrência da sua ampliação ao ser-descoberto e ao ser-coberto; posto que toda asserção é, segundo Heidegger, ao mesmo tempo cobridora e descobridora, o conceito de verdade não está mais em condição de qualificar como aceitáveis ou inaceitáveis as pretensões de validade cognitivas que são expressas em afirmações e juízos (GETHMANN, 1995, p. 332).

Na terceira e última parte de seu texto, Gethmann aborda a crítica segundo a qual “se encontraria em Heidegger uma variante do relativismo, um relativismo da manifestidade [offenbarkeit], que Tugendhat vê expresso de modo exemplar nas reflexões heideggerianas sobre a validade das leis de Newton” (GETHMANN, 1995, p.

332)²¹⁴. Gethmann encaminha a discussão dessa questão tomando por base a explicação heideggeriana das “condições de possibilidade da falsidade”, expostas no curso *Lógica: o problema da verdade*. Esse encaminhamento revela-se particularmente frutífero relativamente às considerações de Tugendhat feitas em sua conferência, onde ele assegura que, na concepção heideggeriana de verdade, “se se limita aos dois conceitos de velamento e desvelamento, não resta nenhuma possibilidade de estabelecer o particular sentido da falsidade e, por conseqüência, da verdade”, posto que, no sentido genérico de manifestação (*apophainestai*), “toda asserção é descobridora, tanto a verdadeira, quanto a falsa” (TUGENDHAT, 1995, p. 319).

Gethmann basicamente reproduz as três “condições de possibilidade do ser-falso” apontadas por Heidegger no ponto “c” do parágrafo 13 do curso supracitado²¹⁵, e, em seguida, as explica resumidamente dizendo que, para Heidegger, a falsidade é possível na medida em que “a interpretação pode também cobrir o ente anteriormente descoberto. Neste caso, a opção interpretativa não interpreta o ente *assim como ele é*. O haver inicial não se resolve no descobrir do preenchimento, mas vem a falir no cobrir do eludir” (GETHMANN, 1995, p. 354, grifo do autor).

À guisa de conclusão do tópico, emerge uma interessante avaliação da abordagem heideggeriana do fenômeno da falsidade. Gethmann levanta e comenta uma importante questão: “Heidegger ofereceu com isto uma resposta de como se produza a falsidade da asserção?”. Segundo ele,

A resposta [à questão acima] depende de como se compreendam as questões de fundo sobre “como é possível que”. Deve-se distinguir, a propósito, entre dois modos de compreensão: redutiva e produtiva. Responde-se em modo redutivo às questões quando se fornecem as condições de possibilidade que

²¹⁴ O relativismo aqui mencionado diz respeito à interpretação heideggeriana segundo a qual as leis de Newton “só são verdadeiras na medida em que o *Dasein é*”, interpretação esta que Tugendhat considera, conforme relata Gethmann, “la prova di un inammissibile relativismo: la verità verrebbe vincolata al reale riconoscimento della verità da parte degli uomini” (GETHMANN, 1995, p. 351).

²¹⁵ São elas (em forma resumida pelo próprio Heidegger): 1) “La tendenza allo scoprimento di qualcosa, il preliminare pensare e possedere l’intorno-a-che”; 2) “Un far-vedere l’intorno-a-che partendo da un’altra cosa in questa relazione scoprente fondamentale in quanto retta e guidata da tale far-vedere, giacché solo in base a tale struttura esiste la possibilita del dare qualcosa in quanto qualcosa”; 3) “Questo far-vedere partendo da un’altra cosa è contemporaneamente fondato nella possibilita del comporsi di qualcosa con qualcos’altro” (GETHMANN, 1995, p. 352s). Como se vê, Heidegger aponta a estrutura do “algo-enquanto-algo” como o elemento básico pertencente às condições de possibilidade da falsidade. Idéia semelhante encontra-se presente, como mostramos (tópico 2.2), nas *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles*. Essa semelhança é um bom indício da proficuidade da proposta hermenêutica de Gethmann, bem como da plausibilidade de sua tese de uma unidade filosófica fundamental dos escritos de Heidegger do período de 1917 a 1928.

devem subsistir para que o explanandum se verifique. Neste caso, as questões são concebidas como questões relativas às condições *necessárias*. Se, ao contrário, se concebem estas questões de modo produtivo, então se requer uma gênese racional do explanandum a partir das condições de possibilidade; em outras palavras, a tais questões é dada uma resposta, fornecendo as condições *suficientes*. Mas Heidegger não responde à questão do “como é possível que”, sob o perfil da concepção produtiva; deste ponto de vista, a sua concepção é *incompleta*; e não possui nem mesmo algum aspecto que permita colocá-la em confronto com outras concepções, como por exemplo a teoria da verdade como consenso, ou aquela coerentista. Por isso, o tratamento heideggeriano deste tema não representa um tratado completo sobre a verdade. Note-se, todavia, que este não era o escopo de Heidegger, nem em *Ser e Tempo*, nem nos cursos de Marburgo. A questão da verdade é para ele um tema de passagem, em vista da explicação do fenômeno do ser. Para este programa, algo é realizado através da resposta redutiva à questão “como é possível que” (GETHMANN, 1995, p. 355).

CONCLUSÃO

A tentativa de clarificação e exame das relações entre conhecimento e verdade, empreendida neste trabalho, iniciou-se com a tematização do comportamento cognoscitivo do *Dasein*, caracterizado, por Heidegger, como um modo derivado do ser-no-mundo enquanto ocupação. Partindo da redefinição – realizada por Heidegger, no âmbito dos seus confrontos com Husserl – da idéia de intencionalidade, que passa, em *Ser e Tempo*, a ser concebida como um “estar voltado” para o mundo, de caráter eminentemente operatório, chegou-se à explicitação de que a intencionalidade que estrutura o comportamento cognoscitivo se define como um “olhar” contemplativo para os entes, que abre acesso para o modo de ser da presentidade, e os visualiza em seu *εἶδος* - o correlato intencional daquele comportamento. Dada a inexistência de um esclarecimento do significado desse *εἶδος*, em *Ser e Tempo*, recorreremos ao texto das *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, a partir do qual pudemos inferir que se tratava da *οὐσία* dos entes, portanto, do *εἶδος και μορφή*, no sentido aristotélico, ou seja, a substância/quididade dos entes. Procedemos daí ao esclarecimento do modo de apreensão cognoscitiva do *εἶδος* dos entes, a partir do qual ficou patente que, na sua interpretação fenomenológico-existencial do conhecimento, Heidegger dispensa o recurso às representações mentais, e considera tal apreensão como um fenômeno discursivo, distanciando-se, desse modo, de Husserl, e antecipando idéias mais contemporâneas acerca da “significatividade” dos conceitos (Quine). Mostramos que a apreensão do *εἶδος* dos entes, no processo cognoscitivo, é compreendida, por Heidegger, como “determinação”, no exato sentido de exibição discursiva de “características” essenciais dos entes, que se tornam, desse modo, objetos de “predicações”.

Com essa caracterização da intencionalidade cognoscitiva e do seu correlato, intentamos evidenciar que Heidegger, na esteira de Husserl, compreende a origem do modo de ser do conhecimento, basicamente, como uma *modificação* do “olhar” que é próprio à interpretação circunvisiva. Tal modificação também é descrita como uma mudança das pressuposições que estruturam a ocupação cotidiana para as pressuposições do comportamento teórico-científico, e mais fundamentalmente ainda,

como uma modificação do projeto de compreensão de ser ou, o que é o mesmo, uma modalização temporal da apresentação (*gegenwärtigung*) dos entes. Buscamos também defender a idéia de que a derivação do conhecimento, entendida nesses termos (isto é, como uma modificação do “olhar” ou do comportamento do *Dasein*) é perfeitamente clara e aceitável. Entretanto, defendemos igualmente que a idéia de derivação apresenta aspectos problemáticos se envolve a pressuposição da necessidade de se passar pela compreensão pragmática dos entes para a determinação teórica de suas propriedades – algo que Heidegger, certamente, insinua. Assim, discutindo a interpretação dada por Robert Brandom para a origem das propriedades objetivas dos entes a partir das suas significações pragmáticas (origem esta que ele interpreta como meras “abstrações de fins práticos”), salientamos que os conceitos científicos (que não podem ser desconsiderados quando se trata de pensar a derivação dos enunciados teóricos a partir da interpretação circunvisiva), particularmente os conceitos da Física Moderna, não podem ser pensados, dada a estrutura mesma desses conceitos, como descrições de coisas abstraídas dos seus fins práticos, nem como abstrações de “fatos de percepção”, nem mesmo, conforme propõe Heidegger, como “conceitos de substância formalizados”, isto é, como determinações matemáticas das propriedades dos entes, no modo de ser da “presença-constante”. Com base nas idéias de Ernst Cassirer, sublinhamos que os conceitos da Física são expressões de “puras relações” e de regras mediante as quais uma multiplicidade é ordenada segundo um princípio, não estando, portanto, franqueada nenhuma via que possibilite a construção desses conceitos a partir das significações dos entes tais como são dados no mundo circundante.

O intento de clarificação do modo de ser do conhecimento, neste trabalho, culminou com abordagem do fenômeno da enunciação predicativa, analisado no parágrafo 33, de *Ser e Tempo*. Procuramos, em primeiro lugar, pôr em relevo a pretensão de Heidegger de fundação ontológica da Lógica (pretensão essa que se imiscuiu na tarefa de demonstração do caráter derivado do enunciado predicativo), mediante a desvinculação entre “sentido” e “validade”, e elevação do conceito de sentido ao nível de um existencial. Ressaltamos também o fato - que, amiúde, passa despercebido - de que o enunciado analisado e definido no parágrafo 33 não é outro

senão o enunciado teórico, razão pela qual Heidegger afirma que “o que antes foi mostrado em relação ao conhecimento do mundo vale não menos para o enunciado”, e, por conseguinte, razão porque se deve considerar a análise do enunciado predicativo como uma continuação da descrição do modo de ser cognoscente do *Dasein*, com base no qual os entes são desligados da rede de significatividade que constitui a mundanidade mundo, são descobertos em sua presentidade, e determinados em suas “propriedades”. Em sequência - a partir alusão, feita por Heidegger, no parágrafo 33, ao modo especificamente lógico de compreensão dos enunciados -, aventamos a idéia de que, para Heidegger, os fenômenos lógicos, ínsitos na região de ser da presentidade, se caracterizariam pela “formalização”, e o comportamento lógico do *Dasein* implicaria um duplo “passo atrás” diante do mundo já descoberto, porquanto se trata da redução dos enunciados predicativos (que já se constituem como “desmundanização do mundo”) a meras “formas” disponíveis para o cálculo lógico. Faltou, entretanto, aprofundar a nossa afirmação de que, embora o comportamento lógico (“formalização”) possa ser concebido como derivado da ocupação cotidiana, as verdades lógicas, por sua vez, são inderiváveis. Por fim, mostramos como a análise do enunciado predicativo, ao deixar entrever o seu caráter descobridor, articula e antecipa “implicitamente” as relações entre conhecimento e verdade.

Passando para a abordagem do conceito existencial de verdade, com o intuito de acostrar suas relações com o modo de ser do conhecimento, focamos no fenômeno da evidenciação, mostrando, primeiramente, que tal fenômeno é descrito, por Heidegger, basicamente, nos mesmos termos com os quais Husserl descreve a síntese de identificação, entendida como um ato de preenchimento no qual se funda a evidência. O ponto da descrição desse fenômeno, que representa a inflexão de Heidegger em relação a Husserl, é, precisamente, a idéia de que o visar representativo (enunciativo) é um “mostrar” e “descobrir” o objeto visado. A partir dessa inflexão, pontuamos a apropriação interpretativa que Heidegger faz do conceito aristotélico de ἀλήθεια, e, com base nessa apropriação, a superação da idéia de separação entre o “conteúdo do juízo” e “o ato de julgar”, tão estimada pelos antipsicologistas. Esforçamo-nos também por determinar o *status* da identificação entre “verdade”, “descobrimento”, “abertura” e *Dasein*, no contexto do projeto (incompleto) de *Ser e Tempo*, bem como a função do

parágrafo 44, no conjunto (previsto) da obra. No enalço das repercussões do conceito originário de verdade no fenômeno do conhecimento, buscamos indicar o lugar da idéia de verdade do conhecimento (evidenciação), no interior das múltiplas determinações do enunciado ontológico-existencial: o “Dasein é/está na verdade”. Remontando a origem da verdade do conhecimento (verdade enunciativa) a uma modificação da verdade “em sentido próprio” (poder-ser da compreensão), fizemos notar a ausência de uma tematização da não-verdade do conhecimento (falsidade), em *Ser e Tempo*, e apresentamos a explicação heideggeriana do fenômeno da falsidade, desenvolvida no *Informe Natorp*, como um preenchimento daquela lacuna na obra de 1927, ao mesmo tempo em que identificamos nessa explicação uma apropriação implícita da idéia husserliana de “síntese de diferenciação”. Concluimos, a partir daí, que Heidegger possui uma concepção minimamente satisfatória de verdade enunciativa, que engloba uma definição de falsidade e uma compreensão fenomenológica de verificação. Salienciamos que, com tal concepção, Heidegger manteve o conceito de verdade como adequação, no respeitante à enunciação predicativa, interpretando-o em termos fenomenológico-existenciais. Por fim, intentamos também pôr às claras o que significa o “em si mesmo” dos entes descobertos em um enunciado verdadeiro, mostrando tratar-se de uma autêntica automanifestação dos entes, nos contornos de uma determinada abertura propiciada pela compreensão, sendo que, no caso dos enunciados cognoscitivos, trata-se, especificamente, da manifestação das propriedades objetivas dos entes, ou seja, da sua objetividade. Apontamos, ainda, o aspecto problemático da idéia de uma mostração dos entes “em si mesmo”, através do comportamento científico, lembrando que os conceitos da Física moderna, enquanto expressões de “puras relações” e enquanto instrumentos de ordenação ideal do material da experiência - segundo a interpretação de Cassirer - não apresentam “realidades em si mesmas”. Isso vale ainda mais para os conceitos da Física Quântica, que, segundo Heisenberg, não podem nunca ser pensados como referidos “às partículas elementares em si, mas ao conhecimento que temos delas”.

A última parte do nosso trabalho foi dedicada a um “balanço da idéia heideggeriana de verdade”, partindo das críticas efetuadas por Tugendhat, em 1964, em sua conferência intitulada “Heideggers Idee der Wahrheit”. Mostramos que a

acusação de Tugendhat, de que Heidegger “deixa cair” o conceito específico de verdade, ao defender que o “ser-verdadeiro” do enunciado significa “ser-descobridor”, é im procedente, uma vez que, ao apresentar o “ser-descobridor” como caráter definidor da verdade, Heidegger não abandona a idéia de que a verdade enunciativa é um descobrir o ente *tal como é em si mesmo*, e mantém, desse modo, a possibilidade de distinção entre um enunciado verdadeiro (descobridor) e um falso (encobridor), bem como a diferença entre uma dadidade imediata (em geral encobridora) e a coisa em si mesma. Quanto às acusações concernentes à negligência heideggeriana em estabelecer uma instância crítica para a determinação da verdade e falsidade dos próprios horizontes históricos de compreensão dos entes, consideramo-las incontornáveis, se tomadas como críticas externas, que têm como pressuposto a necessidade de que um conceito “amplo” de verdade seja acorde com o conceito de verdade da asserção. São, entretanto, contornáveis, se, numa leitura imanente, se considera que o que torna possível a verdade e falsidade enunciativas, não pode, ele mesmo, ser verdadeiro ou falso, “da mesma forma que”, conforme lembra Dalstrom, “não seria razoável sujeitar os critérios para as condições de verdade de afirmações particulares àquelas mesmas condições”. Apresentamos também, nesta última parte, a autocrítica de Heidegger a respeito da equivocada utilização do termo “verdade” para referir-se ao “desvelamento”, e a sua proposta de separar, definitivamente, a “questão do desvelamento” da “questão da verdade”. Por último, resenhamos as idéias de Gethmann, expostas em seu artigo intitulado “Heideggers Wahrheitskonzeption in seinem Marburg Vorlesugen”, e demonstramos os equívocos nos quais ele se enreda, ao propor uma interpretação pragmática para o conceito heideggeriano de verdade enunciativa, visando rebater as críticas de Tugendhat. Embora tenha partido de uma interessante proposta hermenêutica, mostramos que o assim chamado “modelo operacionista de verdade”, que serve perfeitamente para o âmbito ante-predicativo, é inaplicável ao âmbito da enunciação predicativa, tal como Heidegger a interpreta, no parágrafo 33, sendo, por conseguinte, incompatível com o fenômeno da verdade “que se manifesta no conhecimento mesmo” (evidenciação). Assim, o que devia ser um enfretamento das críticas de Tugendhat, constituiu-se, ao fim e ao cabo, num desvio delas. Entretanto, na conclusão de seu artigo, Gethmann fez uma interessante e

relevante avaliação da concepção heideggeriana de verdade. Segundo ele, a concepção de Heidegger é “incompleta”, porque dá conta apenas das “condições necessárias” de verdade, sem, contudo, abordar o tema de modo “produtivo”, oferecendo também as “condições suficientes”, razão pela qual a concepção heideggeriana não possui condições de concorrer com outras. Ele escusa Heidegger quanto a esse problema, afirmando que, para Heidegger, “a questão da verdade é um tema de passagem, em vista da explicação do fenômeno do ser”, ou seja, dado que Heidegger não queria discutir Lógica e Epistemologia, mas sim Ontologia, foi suficiente a abordagem “reduziva” do problema da verdade. Com isto, certamente, concordamos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANGIONI, Lucas. **Introdução à teoria da pregação em Aristóteles**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

AQUINO, Tomás de. Questões discutidas sobre a verdade. Tradução de Luiz João Baraúna. In: _____. **Sto. Tomás de Aquino**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).

_____. **De veritate**. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org>. Acesso em: 10/06/2009.

ARISTOTELE. **Metafísica**: saggio introdutivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale. Edizione maggiore rinnovata. Milano: Vita e Pensiero, 1995.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: **Aristóteles**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os pensadores).

BERTI, Enrico. Heidegger. In: _____. **Aristóteles no século XX**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

BRANDOM, Robert. Heidegger's categories in *Sein und Zeit*. In: _____. **Tales of the mighty dead**: Historical essays in the metaphysics of intentionality. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

CASSIRER, Ernst. **Substance and function** & Einstein's Theory of Relativity. Chicago: Dover Publications, 1953.

CHÂTELET, François. **Uma história da razão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

DAHLSTROM, Daniel. The clearing and its truth: reflections on Tugendhat's criticisms and Heidegger's concessions. **Études phénoménologiques**: Heidegger et la phénoménologie. Tome XIX, n. 37-38, 2003.

GABRIEL, Gottfried. La "lógica" di Hermann Lotze e la nozione di validità. **Rivista di Filosofia**, v. LXXXI, n. 3, dicembre 1990, p. 457-468.

GETHMANN, Carl Friedrich. La concezione della verità nello Heidegger di Marburgo. In: POGGI, Stefano; TOMASELLO, Paolo. **Martin Heidegger**: ontologia, fenomenologia, verità. Firenze: Università degli studi di Firenze, 1995.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Tradução de Brenno Dischinger. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HEGEL, Georg W. F. **La ciencia della logica**. Traduzione italiana con note di Arturo Moni. Volume Primo. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1924.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

_____. **Gesamtausgabe**: Band 2: Sein und Zeit. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1976. Max Niemeyer, 1967.

_____. **Ser y Tiempo**. Tradução de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta, 2003. Edição Eletrônica disponível em: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/Ser%20y%20Tiempo.pdf>.

_____. **Ser e tempo**. 10 ed. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2001. Parte I.

_____. **Gesamtaugabe**: Band 21: Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1976. Max Niemeyer, 1967.

_____. **Carta-prólogo a “Heidegger Through Phenomenology to thought”, de William Richardson, S.J.** Traducción de Pablo Oyarzun Robles (1984). Edição eletrônica disponível em: <http://www.philosophia.cl>

_____. Sobre o humanismo. In: _____. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. Meu caminho para a fenomenologia. In: _____. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. A constituição onto-teo-lógica da metafísica. In: _____. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

_____. Sobre a essência da verdade. In: _____. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

_____. Sobre a essência do fundamento. In: _____. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

_____. O retorno ao fundamento da metafísica. In: _____. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

_____. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: _____. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

_____. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles**: indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]. Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

_____. **Introdução à filosofia.** Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HEISENBERG, Werner. **A imagem da natureza na física moderna.** Lisboa: Edição Livros do Brasil, s/d.

_____. **A parte e o todo.** Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. **La segunda mitad de Ser y Tiempo.** Traducción de Irene Borges-Duarte. Madrid: Editorial Trotta, 1997.

HUSSERL, Edmund. **Investigaciones lógicas.** Tomo I. Traducción de Manuel Garcia Morente y José Gaos. 2 ed. Madrid: Revista de Occidente, 1967.

_____. **Investigações Lógicas:** Sexta investigação (Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento). Tradução de Zeljko Loparic e Andrea Maria A. de Campos Loparic. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (coleção Os Pensadores).

_____. **Meditações Cartesianas:** introdução à fenomenologia. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

_____. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica.** 2 ed. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger.** Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

LOPARIC, Zeljko. O ponto cego do olhar fenomenológico. **O que nos faz pensar**, n. 10, v. 1, 1996a, p. 127-149.

_____. Heidegger e a pergunta pela técnica. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Série 3, v. 6, n. 2, jul.-dez 1996b.

_____. A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger. **Natureza Humana**, 6 (1): 9-27, jan-jun. 2004.

_____. A metafísica e o processo de objetificação. **Natureza Humana**, 10 (2): 9-44, jul-dez. 2008.

MAC DOWELL, João Augusto A. A. **A Gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger.** São Paulo: Loyola, 1993. (Coleção Filosofia).

NAGEL, Ernest. **The structure of science:** problems in the logic of scientific explanation. New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1961.

NUNES, Benedito. **Heidegger & Ser e Tempo**. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

OTT, Hugo. **Martin Heidegger**: en camino hacia su biografía. Versión española de Helena Cortés Gabaudan. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

PASQUA, Hervé. **Introdução à leitura do ser e tempo de Martin Heidegger**. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

PESSANHA, Juliano Garcia. **Ser e tempo: “pedagogia” da perfuração**. Revista Cult. Março/2001.

PLATÃO. **A república**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os pensadores)

PRÉ-SOCRÁTICOS. **Os pré-socráticos**: fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores).

QUINE, W. V. **Sobre o que há**. In: Ensaios. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores).

SCHNÄDELBACH, Herbert. **Filosofia en alemania**: 1831-1933. Madrid: Catedra, 1991

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

_____. **Seis estudos sobre “Ser e tempo”**. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

TAMINIAUX, Jacques. **Leituras da ontologia fundamental**: ensaios sobre Heidegger. Tradução de João Carlos Paz. Lisboa: Piaget, 1995.

TUGENDHAT, Ernst; WOLF, Ursula. **Propedêutica lógico-semântica**. Tradução de Fernando Augusto da Rocha Rodrigues. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. L'idea heideggeriana di verità. In: POGGI, Stefano; TOMASELLO, Paolo. **Martin Heidegger**: ontologia, fenomenologia, verità. Firenze: Università degli studi di Firenze, 1995.

VOLPI, Franco. L'esistenza come 'praxis'. Le radici aristoteliche della terminologia di "Essere e Tempo". In: VATTIMO (org.). **Filosofia '91**. Roma: Laterza, 1992.

WRATHALL, Mark A. Heidegger and truth as correspondence. In: DREYFUS, H.; WRATHALL, M. **Heidegger reexamined**: Truth, realism, and the history of being. v. 2. New York: Routledge, 2002.

ZARADER, Marlène. **Heidegger e as palavras da origem**. Tradução de João Duarte. Lisboa: Piaget, 1990.