



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DIOGO CAMPOS DA SILVA

ASPECTOS TRANSCENDENTAIS NA NOÇÃO DE VERDADE
EM TORNO DE *SER E TEMPO*

SALVADOR
2019

DIOGO CAMPOS DA SILVA

ASPECTOS TRANSCENDENTAIS NA NOÇÃO DE VERDADE
EM TORNO DE *SER E TEMPO*

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em filosofia.

ORIENTADORA: PROF^a. DR^a. ACYLENE MARIA CABRAL FERREIRA.

SALVADOR
2019

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Silva, Diogo Campos da
Aspectos transcendentais na noção de verdade em
torno de Ser e Tempo / Diogo Campos da Silva. --
Salvador, 2019.
140 f.

Orientadora: Acylene Maria Cabral Ferreira.
Tese (Doutorado - Doutorado em Filosofia) --
Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia
e Ciências Humanas, 2019.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Verdade. 3.
Transcendentalismo. 4. Husserl, Edmund, 1859-1938. 5.
Aristóteles. I. Ferreira, Acylene Maria Cabral. II.
Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Estrada de São Lázaro, 197 – Federação – Salvador – Ba – CEP 40210-730
Tel.: (71) 32836439 // Fax: 32836449 – site: www.ppgf.ufba.br/ e-mail: ppgf@ufba.br

**ATA DA DEFESA PÚBLICA DA TESE DE DIOGO CAMPOS DA
SILVA, REALIZADA NO DIA 13 DE MARÇO DE 2019.**

Aos treze dias do mês de março, às quatorze horas, na sala de aulas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFBA, foi instalada a sessão pública para julgamento da Tese Final elaborada pelo doutorando **Diogo Campos Silva**, intitulada: “**Aspectos transcendentais na noção de verdade em torno de *Ser e tempo*”**. Em seguida, o Profa. Acylene Ferreira, deu continuidade aos trabalhos. A Banca julgadora foi constituída pelos seguintes professores: Profa. Dra. Acylene Maria Cabral Ferreira (Orientadora/UFBA), Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino (UFPE), Gilfranco Lucena dos Santos (UFPB), Denise Magalhães da Costa – (UFRB), e Profa. Dra. Claudía Pellegrini Drucker (UFSC). Passou-se à exposição do doutorando Diogo Campos da Silva, seguida da arguição dos professores integrantes da banca. A Banca reuniu-se, então, em separado, tendo resolvido, por unanimidade pela sua aprovação. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata. Salvador, 13 de março de 2019.

Denise Magalhães da Costa

Acylene Ferreira

Claudia Drucker

Gilfranco Lucena dos Santos

Thiago Aquino

*Para Sandra Maria Campos da Silva
e Mario César da Silva*

AGRADECIMENTOS

Aos primeiros leitores deste trabalho meus sinceros agradecimentos: à professora Acylene Maria Cabral Ferreira, quem dedicadamente orientou esta pesquisa e bastante colaborou com seu exame atento do texto, e aos demais professores que compuseram a banca examinadora, a amiga e anteriormente colega de doutorado, Denise Magalhães da Costa, os professores Gilfranco Lucena dos Santos e Thiago André Moura de Aquino que já na ocasião da qualificação contribuíram com sugestões e críticas, e a professora Claudia Pellegrini Drucker, pessoa de grande importância em minha formação. Devo incluir nesta lista Lilian Pereira Canário que não apenas leu e comentou versões prévias deste texto como também me ofereceu reconfortante apoio durante o último ano de sua elaboração.

Agradeço aos colegas do Grupo de Estudos e Pesquisa em Fenomenologia e Hermenêutica da Universidade Federal da Bahia com quem muito debati e aprendi sobre parte importante das obras de Heidegger e Husserl que aqui investigo. Preciso mencionar Ísis Nery do Carmo e Larissa Costa da Mata e agradecer não somente a cara amizade, mas também o “apoio técnico”. A Sérgio Rodrigo da Silva Ferreira, à Patrícia Henrique Sampaio, à Ana Catarina Benfica Barbosa Silva e à Caterina Alessandra Rea agradeço pela constante alegria e acolhimento que me dão em Salvador. E não devo deixar de agradecer aos estudantes para os quais tenho lecionado nesses primeiros anos de exercício da profissão. É provável que eles não saibam o quanto nós professores aprendemos com eles.

Agradeço também à CAPES pela concessão da bolsa de pesquisa.

Toda e qualquer abertura de ser enquanto *transcendens* é conhecimento *transcendental*.

A verdade fenomenológica (abertura de ser) é veritas transcendentalis. [...]

A “verdade” mais originária é o “lugar” do enunciado e a condição ontológica de possibilidade para que o enunciado possa ser verdadeiro ou falso. [...]

Devemos pressupor a verdade. Ela deve ser enquanto abertura [...].

(Martin Heidegger, *Ser e tempo*, 1927)

A compreensão do ser é transcendência; todo compreender o ser, seja de forma não temática, pré-ontológica, seja de forma tematicamente, conceitualmente ontológica, é transcendental.

Este compreender o ser e seus modos essenciais fundamentais é aquele desvelar que se encontra na unidade extática da temporalidade, na abertura temporalizante do horizonte.

Este desvelar é o ser-verdadeiro metafisicamente originário, a verdade, que é a transcendência mesma: *veritas transcendentalis*.

Esta é a condição de possibilidade de toda verdade onticamente intencional.

(Martin Heidegger, *Princípios metafísicos da lógica*, 1928)

Por isso, na tentativa de superação do primeiro ponto de partida da questão do ser em *Ser e tempo* e em suas irradiações [...], careceu-se do empenho por se libertar da “condição de

possibilidade” como um caminho de volta apenas “matemático” e por conceber

a verdade do seer [*Seyn*] a partir de sua *própria* essência (acontecimento apropriador).

(Martin Heidegger, *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*, 1936-1938)

RESUMO

Seguindo Heidegger, defendemos que o pensamento metafísico pode ser dito transcendental quando a) compreende o ser como *a priori*; b) enquanto *condição de possibilidade*; c) como *transcendente* em relação aos entes e nossos tratos com eles; e d) quando tal compreensão do ser tende à *autofundamentação*, a qual ocorre sempre vinculada à determinada concepção do que seja o homem. Nossas hipóteses principais neste trabalho são as seguintes: i) que ao voltar-se para a teoria husserliana da verdade como identidade vivida e percebida no ato de evidência e para o pensamento aristotélico sobre a verdade noética, Heidegger encontrou características transcendentais que influenciaram seu pensamento sobre a verdade como abertura durante a década de 1920; ii) que o modo heideggeriano de colocar e tratar o tema da verdade nessa primeira fase foi comprometido pelas quatro características do projeto-de-ser matemático mencionadas anteriormente. Concluimos apontando o caminho pelo qual, a partir da década de 1930, Heidegger procurou ultrapassar a perspectiva transcendental que caracterizou sua primeira noção de verdade.

Palavras-chave: Verdade. Transcendental. Projeto-de-ser matemático. Evidência. *Nous*. Abertura.

ABSTRACT

By following the tracks left by Heidegger, we argue that metaphysical thought should be considered transcendental when: a) it understands the being as *a priori*; b) as *condition of possibility*; c) as *transcendental* regarding the entities and the way we deal with them; and d) when such understanding of being tends to self-foundation, which always takes place associated with a certain conception of men. Thus, the main hypotheses of this dissertation are, namely: i) Heidegger focused on Husserlian theory of truth – which take that into account as experienced and noticed identity in the act of evidence – and on Aristotelian thought regarding noetic truth, thus finding transcendental features which influenced his thinking about the truth as disclosure during the 1920s; ii) the way Heidegger exposed and dealt with truth in the first stage of his philosophy was affected by the four features of the mathematical project-of-being mentioned above. We conclude this dissertation by showing the paths pursued by Heidegger since the 1930s in order to overcome the transcendental perspective which distinguished his first notion of truth.

Keywords: Truth. Transcendental. Mathematical project-of-Being. Evidence. *Nous*. Disclosure.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	09
2	ASPECTOS TRANSCENDENTAIS DA VERDADE NAS <i>INVESTIGAÇÕES LÓGICAS</i> DE HUSSERL	18
2.1	O matemático ou o transcendental em sentido lato e os eixos transcendentais	19
2.1.1	Considerações sobre verdade transcendental segundo a <i>Crítica da razão pura</i>	28
2.2	Os quatro conceitos husserlianos de verdade	32
2.2.1	Correção	33
2.2.2	Realidade	38
2.2.3	Copertinência de atos da consciência	45
2.2.4	Identidade na evidência	48
2.2.4.1	<i>Destruição e apropriação da verdade como identidade na evidência</i>	56
3	LEITURA TRANSCENDENTAL DO <i>NOUS</i> ARISTOTÉLICO	62
3.1	O ser-verdadeiro como modo mais próprio do ser	63
3.2	O <i>logos</i> apofântico e os entes compostos: primeira condição de possibilidade da verdade apofântica	68
3.3	Os entes simples e o <i>nous</i>: segunda condição de possibilidade da verdade apofântica	71
3.3.1	Características do <i>nous</i>	77
3.4	Destruição e apropriação do <i>nous</i> aristotélico	82
4	O CARÁTER TRANSCENDENTAL DA VERDADE ENQUANTO ABERTURA ORIGINÁRIA EM <i>SER E TEMPO</i>	91
4.1	O método fenomenológico-hermenêutico de <i>Ser e tempo</i> como investigação transcendental	91
4.2	A questão das palavras “ <i>alétheia</i> ” e “verdade”	97
4.3	Autofundamentação da compreensão de ser e autorreferencialidade da questão da verdade	100
4.4	Desdobramento da verdade em níveis de condições de possibilidade	103
4.5	O <i>a priori</i> e a abertura	114
4.6	A descrição da abertura do <i>Dasein</i> como transcendência	120
5	CONCLUSÃO	123
	REFERÊNCIAS	131

1 INTRODUÇÃO

O tema deste estudo é a questão da verdade sob o viés da *Seinsfrage*, mais especificamente, a noção de verdade enquanto desvelamento (descoberta e abertura) desenvolvida por Heidegger em *Ser e tempo* e nos textos da década de 1920 que lhe são próximos nas intenções. Passemos à razão da escolha do mesmo. A justificativa permitir-nos-á apresentar logo adiante o nosso problema e então avançar em direção à exposição do método e das hipóteses para sua solução.

Uma rápida passada de olhos sobre as discussões filosóficas acerca da verdade produzidas ao longo do século XX fará qualquer um perceber que a maior quantidade delas se vincula à tradição da filosofia analítica, mas também ao pragmatismo (se incluirmos na contagem o final do século XIX) e à epistemologia contemporânea. Chamemos a reunião dessas discussões de *primeiro grupo* de teorias filosóficas contemporâneas sobre verdade. Pode-se pensar um *segundo grupo* abrangendo todas as reflexões filosóficas sobre verdade que ficam de fora do primeiro. Nele encontram-se, por exemplo, a fenomenologia, basicamente com Edmund Husserl e Martin Heidegger, o neokantismo e até mesmo Michel Foucault. É patente que o primeiro grupo de teorias tem ofuscado o segundo no que se refere à ampla divulgação e ao maior número de pesquisas acadêmicas. Por que então, mesmo diante de um cenário como esse, retornar ainda às reflexões de Heidegger sobre verdade? Tais pensamentos já não estariam ultrapassados pela força, consistência, acuidade e variedade de perspectivas com que o tema tem sido tratado pelos filósofos do primeiro grupo?

Para responder a essas questões perguntemo-nos antes o que se entende ser uma teoria da verdade desde a perspectiva do primeiro grupo. Infelizmente, não há consenso entre seus membros sequer sobre o que seja o problema filosófico da verdade e, conseqüentemente, acerca das razões para abordá-lo, das soluções e dos meios para atingi-las. Quem se arriscaria a dizer, por exemplo, que a teoria semântica da verdade de Alfred Tarski, a teoria instrumentalista da verdade de William James e a teoria da redundância de Frank Plumpton Ramsey partem todas de um único problema e têm os mesmos propósitos? Mas Richard Kirkham facilitou-nos o trabalho quando distinguiu alguns projetos gerais que animam as teorias filosóficas sobre verdade desse primeiro grupo, cada projeto definindo a seu modo o problema da verdade e os caminhos para resolvê-lo.¹ Atentar brevemente para tais projetos não nos fará mal. Pois se

¹ Cf. KIRKHAM, Richard. **Theories of truth: a critical reader**. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1995, p. 1-40 et seq. Para uma compilação dos principais textos filosóficos sobre verdade em ambos os grupos,

descobrirmos que as reflexões de Heidegger sobre verdade correspondem às intenções de algum desses projetos fará sentido, então, compará-las com outras teorias dentro do mesmo projeto a fim de averiguar em que medida nosso filósofo compete com elas e se, de fato, não seria melhor abdicar de seu tratamento da questão da verdade em favor daquelas.

O *projeto metafísico* é o primeiro apresentado por Kirkham. Em seu interior reúnem-se as teorias que procuram encontrar as condições individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para atribuir a algum portador de verdade os predicados “é verdadeiro” ou “é verdade”.² Um dos modos de se obter aquelas condições é definir o significado daqueles predicados em termos de sua referência, denotação ou extensão. Uma definição desse tipo pretende responder à pergunta: qual o conjunto de objetos a que se refere o predicado “é verdadeiro”? Poder-se-ia dizer: o conjunto de todos os enunciados verdadeiros. Mas, evidentemente, essa resposta é circular dado o uso da expressão “verdadeiros”, já que era justamente ela que se pretendia definir. Escaparíamos da circularidade apresentando a lista de todos os enunciados verdadeiros. Tarefa, contudo, impossível porque infinita. A solução, portanto, consiste em encontrar uma descrição geral, concisa e não circular da extensão do predicado “é verdadeiro”. A título de exemplo e para facilitar a compreensão, procuremos oferecer aqui a extensão do predicado “é um satélite natural”. Ao contrário de inventariar os nomes de todos os satélites naturais conhecidos até este momento no universo, melhor conviria encontrar uma definição geral tal como esta: “é ou qualquer corpo celeste independente de seu tamanho que orbita outro corpo celeste independente de seu tamanho, ou uma galáxia menor que orbita uma galáxia maior, e nada além disso”. Assim obtemos um enunciado extensionalmente equivalente a “é um satélite natural” e, justamente por isso, alcançamos o elenco das condições individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para que algo conte como membro do conjunto dos satélites naturais.

Dentre as teorias da verdade que preenchem o projeto metafísico estão, por exemplo, as teorias da correspondência de Bertrand Russell e John Langshaw Austin. Embora o primeiro entenda “correspondência” como *congruência* no sentido de isomorfismo entre os portadores de verdade e os fatos, e o segundo como a *correlação* entre portadores de verdade e fatos

cf. LYNCH, Michael Patrick (Org.). **The nature of truth: classic and contemporary perspectives**. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2001.

² Tampouco há consenso entre os filósofos que perseguem esse e os demais projetos sobre quais são exatamente os portadores de verdade. Um catálogo dos possíveis candidatos é vasto: ocorrências de sentenças (*sentence tokens*), tipos de sentenças (*sentence types*); elocuições (*utterances*); asserções ou sentenças declarativas; proposições; enunciados (*statements*); crenças; juízos, entre outros. Sobre o assunto, cf. KIRKHAM, **Theories of truth**, p. 54-72; HAACK, Susan. **Filosofia das lógicas**. Tradução de Cezar Augusto Mortari e Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: UNESP, 2002, p.113-126; e TUGENDHAT, Ernst; WOLF, Úrsula. **Propedêutica lógico-semântica**. Tradução de Fernando Augusto da Rocha Rodrigues. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 17-27.

mediada por convenções resultantes do desenvolvimento histórico da linguagem, pode-se dizer que ambos oferecem uma definição extensional do predicado “é verdadeiro” cuja forma é tal como segue: “*p* é verdadeiro *se e somente se* há um *x*, tal que *p* corresponde a *x*, e *x* ocorre”, onde “*p*” indica um portador de verdade e “*x*” um estado de coisas.³ O enunciado à direita da expressão “se e somente se” é extensionalmente equivalente ao enunciado à esquerda da mesma. Considerando-se isso, importante para nós é perguntar se Heidegger, ao afirmar em *Ser e tempo* que “[o] *ser-verdadeiro (verdade)* do enunciado deve ser entendido no sentido de *ser-descobrir* [um modo do ser-desvelador]”,⁴ pretendia apresentar uma teoria da verdade nos moldes do projeto metafísico. Em outras palavras, ele oferecia ali uma definição extensional possível de ser transcrita na forma “*p* é verdadeiro se e somente se há um *x*, tal que *p* descobre ou *desvela x*”?

Ernst Tugendhat é autor da principal crítica produzida até hoje acerca das abordagens heideggerianas do tema da verdade. Embora ele não se expresse nesses termos, um dos pontos de apoio de sua crítica consiste precisamente em tomar a citação de *Ser e tempo* apresentada acima como uma definição extensional do predicado “é verdadeiro”. Segundo sua interpretação, Heidegger estaria afirmando que o conjunto dos enunciados verdadeiros é composto por aqueles que possuem a propriedade de serem desveladores dos entes ou estados de coisas. Mas o crítico reconhece em tal definição um problema que é possível ser posto nos seguintes termos: é que a extensão do predicado “é desvelador” é sempre maior que a extensão do predicado “é verdadeiro”, já que enunciados falsos também deixam ver o ente, ainda que no modo da aparência ou da dissimulação.⁵ Sendo assim, Heidegger equivocadamente identificaria o caráter demonstrativo ou apofântico, que pertence a todo e qualquer enunciado, com o caráter de ser verdadeiro (correto), o qual só corresponde a uma parcela dentre os enunciados desveladores. Com sua suposta redefinição do conceito de verdade como desvelamento perder-se-ia de vista o que Tugendhat chama de “o sentido específico de verdade”, ou seja, a noção comum e pré-filosófica de que a verdade dos enunciados só pode ser definida em oposição à falsidade. Mas

³ Para os textos em que esses autores apresentam suas teorias cf. AUSTIN, John Langshaw. Truth e RUSSELL, Bertrand. Truth and falsehood. In: LYNCH, Michael Patrick (Org.). **The nature of truth: classic and contemporary perspectives**. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2001. p. 25-40, 17-24.

⁴ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 289/218, grifos e parênteses do autor, colchetes nossos. Em nossas citações de *Ser e tempo* primeiramente citaremos a página da tradução que usamos e, em seguida, a página da 11ª edição alemã (HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. 11ª ed. inalterada. Tübingen: Max Niemeyer, 1986) com o intuito de facilitar a consulta. A distinção e a relação entre desvelamento (*Unverborgenheit*) e descoberta (*Erschlossenheit*) serão tratadas na seção 4 deste trabalho. Quanto ao termo *Dasein*, do qual ainda faremos bastante uso, devido às várias controvérsias acerca de sua tradução preferimos manter a expressão alemã original em todo nosso texto.

⁵ Heidegger fala da descoberta no “[...] modo da aparência [...]” ou que num enunciado falso “[...] de certo modo o ente já foi descoberto, só que ainda distorcido.” (id., **Ser e tempo**, p. 293/222).

será que Heidegger falha realmente em reconhecer a distinção entre o ser-verdadeiro (correto) e o ser-desvelador dos enunciados? Se a resposta for positiva e a crítica, portanto, exata, então o tratamento dado à verdade em *Ser e tempo* é um mau desenvolvimento do projeto metafísico e deveria ser abandonado em favor de outras respostas, mais acertadas, à questão colocada por aquele projeto, qual seja, a pergunta pela definição extensional do predicado “é verdadeiro”.⁶

Outro projeto examinado por Kirkham é o *projeto de justificação*. As teorias que o perseguem são aquelas preocupadas em encontrar um critério prático para distinguir enunciados verdadeiros de enunciados falsos. Por exemplo, um filósofo pode definir, do ponto de vista do projeto metafísico, a verdade como correspondência, mas, na medida em que entende que não há meios disponíveis para verificar quando a correspondência entre enunciados e fatos ocorre, ele pode apontar outra característica possuída pelos enunciados, mais fácil de reconhecer que a correspondência, como critério para justificar nossa crença na verdade dos mesmos. Poderiam contar como critérios de verdade a *utilidade* (e.g., quando a crença em determinados enunciados científicos permite a predição de uma série de eventos) ou sua *coerência* com outros enunciados. Nesses casos, a utilidade e a coerência de um enunciado seriam sinais ou indícios indiretos de sua verdade, i.e., de sua correspondência aos fatos. Kirkham acrescenta que uma teoria da justificação é sempre animada pelo que ele chama *programa epistemológico*, o que nada mais é que um projeto filosófico mais amplo em que se busca derrubar a tese cética segundo a qual não há justificativa suficiente para crer na verdade de quaisquer enunciados, o que, conseqüentemente, acarreta a insustentabilidade de toda alegação de conhecimento.⁷

Embora Edmund Husserl não conste entre os filósofos do nosso primeiro grupo, justamente os únicos que são analisados por Kirkham, pode-se constatar que suas *Investigações lógicas* são motivadas tanto por preocupações epistemológicas – manifestas, por exemplo, na sua crítica ao relativismo decorrente do psicologismo – quanto pelo projeto de justificação – pois sua doutrina da evidência é uma teoria sobre critério e não uma definição de verdade. Tugendhat lamenta que tais motivações não se encontrem nas discussões sobre a verdade em *Ser e tempo*, e esse aspecto da crítica mostra-se, sobretudo, quando ele compara as reflexões de Heidegger com as discussões husserlianas sobre evidência. Segundo ele, ao definir verdade

⁶ Para a crítica de Tugendhat, cf. TUGENDHAT, Ernst. Heidegger’s idea of truth. In: WOLIN, Richard (Org.). **The Heidegger controversy: a critical reader**. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1993, p. 245-263. Este artigo corresponde a uma apresentação prévia de sua crítica numa conferência ocorrida em fevereiro de 1964 na Universidade de Heildeberg. A formulação definitiva apareceu com a conclusão de seu trabalho de habilitação no ano seguinte, cf. TUGENDHAT, Ernst. **Der Warheitsbegriff bei Husserl und Heidegger**. 2ª ed. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1970.

⁷ Cf. KIRKHAM, **Theories of truth**...p. 41 et seq. Sobre critérios de verdade, cf. *ibid.*, p. 24-26; HAACK, **Filosofia das lógicas**, p. 129-133; e TUGENDHAT; WOLF, **Propedêutica**..., p. 173-174.

como desvelamento Heidegger não só perde de vista a bivalência inerente a todo discurso, i.e., o seu dever ser sempre ou apenas verdadeiro ou apenas falso, mas também torna impossível a habilidade crítica sobre nossos enunciados por desistir de qualquer critério para a distinção em questão. Se a crítica vale, eis aí mais uma razão para abdicar do estudo dos tratamentos heideggerianos da questão da verdade em favor de outras teorias que realizam o projeto de justificação.

Mas são justas essas críticas? Não a nosso ver, pois Tugendhat acusa Heidegger de não cumprir aquilo que este jamais se propôs a fazer. Em primeiro lugar, preocupações epistemológicas nunca foram as suas e, sendo assim, por que esperar que sua filosofia da verdade oferecesse um critério para justificar nossas crenças em determinados enunciados e nossas descrenças em outros? E, embora ele não elabore um critério próprio, a seção 44 de *Ser e tempo* sugere seu acordo com a teoria husserliana da evidência ao descrever a experiência de confirmação da verdade do enunciado “o quadro na parede está torto” em termos que remetem àquela teoria e ao reportar-se a ela numa nota de rodapé.⁸ Mas Heidegger não pretendeu pensar a verdade desde o projeto de justificação, e o mesmo vale em relação ao projeto metafísico. A expressão “ser-desvelador” não é tomada por ele como uma definição extensional do predicado “é verdadeiro”, apesar da leitura de Tugendhat. Ele jamais esteve ocupado em encontrar o conjunto suficiente das condições necessárias para que um enunciado conte como verdadeiro (correto). A rigor, tanto o caráter desvelador dos enunciados em geral (verdadeiros e falsos) quanto a abertura do *Dasein* e de mundo são condições *apenas universalmente necessárias* para que a verdade dos enunciados seja possível, mas não compõem o conjunto suficiente das mesmas. Em suma, Tugendhat espera de Heidegger o comprometimento com projetos alheios ao seu e não percebe que “desvelamento” e “abertura” são termos cunhados não para eficientemente explicar o fenômeno da verdade enunciativa, mas para tratar de fenômenos de outra ordem, mais originários. É a tentativa de mostrar essa dimensão originária da verdade que motiva as discussões de Heidegger sobre verdade, motivação que escapa às teorias dos analíticos e epistemólogos. Por não competirem nem se deixarem comparar com as teorias da verdade do primeiro grupo, já que sua motivação é completamente outra, seus pensamentos sobre verdade mantêm um lugar único dentre as filosofias contemporâneas sobre o mesmo tema e, assim, são merecedores de atenção e estudo.

Nosso exame dos projetos por trás das teorias da verdade do primeiro grupo e da crítica de Tugendhat permitiu-nos justificar este estudo sobre os desenvolvimentos do tema da verdade

⁸ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 288-289/218-219, nota 114.

em Heidegger. Pois concluímos que suas investigações sobre o tema resistem a tal crítica e não podem ser ditas melhores ou piores que aquelas teorias na medida em que não se ocupam daqueles mesmos projetos. Por terem em vista a dimensão originária da verdade dos enunciados é que os tratamentos heideggerianos da verdade têm sido classificados como “transcendentais”.⁹ O que os anima, poder-se-ia dizer, é o “projeto transcendental” e não os que anteriormente apresentamos.

Mas tal conclusão apenas dá início aos nossos problemas. A classificação em questão é adequada, é precisa? O que nos autoriza a atribuir o caráter transcendental ao modo como o tema da verdade é pensado por Heidegger particularmente durante a década de 20? Que características possui esse pensamento que permite conferir-lhe o epíteto “transcendental”? Tal investigação sobre verdade tem todas as marcas de um pensamento transcendental ou apenas uma parcela delas? Reunamos todas essas questões num único enunciado de modo a condensar nosso problema: tratar-se-á aqui de saber em que *sentido* e em que *medida* a discussão sobre verdade elaborada por Heidegger durante os anos 20 esteve vinculada a uma abordagem transcendental.

Antes de passarmos à exposição do método e das hipóteses de trabalho, convém uma observação terminológica. “Teoria” dificilmente aplica-se ao conjunto do que Heidegger diz sobre verdade se por aquela expressão compreendermos o comportamento exercido pelas ciências ônticas que, de acordo com nosso filósofo, sempre pressupõem a presença dos entes para o quais elas se dirigem enquanto objetos. Apenas atendo-se à mera presença e não ao fenômeno que a torna possível, a pesquisa teórica pode apreender as propriedades e relações entre objetos e representá-las por meio de conceitos e enunciados para, então, retornar aos entes

⁹ Essa caracterização tem praticamente se tornado senso comum nos estudos sobre Heidegger, mas ela é especialmente enfatizada nos seguintes trabalhos: DAHLSTROM, Daniel O. **Heidegger’s concept of truth**. Cambridge: Cambridge University, 2001, p. 407-423; DAHLSTROM, Daniel O. Transcendental truth and the truth that prevails. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (Org.). **Transcendental Heidegger**. Stanford: Stanford University, 2007. p. 63-73; KOCKELMANS, Joseph J.. **On the truth of being: reflections on Heidegger’s later philosophy**. Bloomington: Indiana University, 1984; LAFONT, Cristina. **Lenguaje y apertura del mundo: el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger**. Tradução para o espanhol de Pere Fabra i Abat. Madri: Alianza, 1997, p. 141-215; MALPAS, Jeff. The twofold character of truth: Heidegger, Davidson, Tugendhat. In: BABICH, Babette; GINEV, Dimitri (Org.). **The multidimensionality of hermeneutic phenomenology**. Nova Iorque: Springer, 2014, p. 243-266; STEIN, Ernildo. **Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de *Sein und Zeit***. Petrópolis: Vozes, 1993; WRATHALL, Mark A.. Heidegger and truth as correspondence. In: DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark A.. (Org.) **Heidegger reexamined: truth, realism, and the history of being**. Nova Iorque: Routledge, 2002. v. 2, p. 1-20. Para discussões acerca do transcendentalismo de Heidegger para além da questão da verdade, cf. CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (Org.). **Transcendental Heidegger**. Stanford: Stanford University, 2007; DAHLSTROM, Daniel O.. Heidegger’s transcendentalism. **Research in phenomenology**, Leiden, v. 35, n. 1, p. 29-54, 2005; OKRENT, Mark. **Heidegger’s pragmatism: understanding, being and the critique of metaphysics**. Londres: Cornell University, 1988; PHILIPSE, Herman. **Heidegger’s philosophy of being: a critical interpretation**. Princeton: Princeton University Press, 1998.

de modo a confirmar ou não o conteúdo desses enunciados. Uma teoria, se compreendida desse modo, não se interroga nem pode alcançar o vir à presença dos entes, os horizontes que possibilitam sua manifestação e objetificação, porque tais horizontes não podem se tornar presentes. Qualquer “enunciado” filosófico que pretenda liberar ou “deixar e fazer ver” o ser dos entes e a verdade no sentido originário não é resultado de uma visualização teórica desse tipo nem pode ser confirmado ou refutado pela experiência. Isso não quer dizer que a filosofia não deva reivindicar o direito a tematizar o ser ou a verdade originária, apenas que se tal “acesso” for possível ele deverá ser diferente do acesso aos entes. Tampouco pretendemos afirmar que Heidegger não tenha usado expressões como “teoria” ou “ciência” para se referir, por exemplo, à fenomenologia de *Ser e tempo*, mas somente que ele tem em vista uma ciência ou teoria cujo método e comprovação são muito particulares.¹⁰ A fim de impedir qualquer espécie de confusão evitamos ao longo deste trabalho o uso da expressão “teoria da verdade” e demos preferência a expressões como “abordagem”, “tratamento”, “reflexão”, “discussão”, “pensamento” ou “filosofia da verdade” para nos referirmos especificamente às elaborações de Heidegger sobre o tema.¹¹ Em contrapartida, uma discussão filosófica que tome a verdade por uma propriedade de algum ente específico (como sentenças, proposições, juízos, etc.) e procure, a partir disso, explicar em que ela consiste, pode com maior facilidade ser chamada de uma “teoria da verdade”.

Para a solução de nosso problema foi necessário precisar o que queremos dizer com “perspectiva transcendental sobre a verdade”. Realizamos isto na seção 2.1 (*O matemático ou o transcendental em sentido lato e os eixos transcendentais*) destacando quatro características fundamentais de um modo de compreender o ser que anima a história da ontologia e que Heidegger chamou de projeto-de-ser matemático. Aqui chamamos aquelas características de eixos (e também de elementos ou aspectos) transcendentais. Na década de 1920, Heidegger não havia ainda explicitado os quatro eixos. Só mais tarde ele realizará que os mesmos, em conjunto, perfazem as características essenciais de todo pensamento transcendental. Em razão disto, os textos que apoiaram nossa discussão em 2.1 foram, principalmente, *Que é uma coisa? Doutrina de Kant dos princípios transcendentais*, curso oferecido na Universidade de Freiburg entre os

¹⁰ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 77/37: “[...] a fenomenologia é a ciência dos ser dos entes – é ontologia.”

¹¹ A expressão “reflexão” remete aqui à *Besinnung* heideggeriana, ao pensamento que sempre põe em questão a si mesmo, o seu ponto de partida, sua possibilidade ou origem, à meditação sobre o sentido e não, portanto, à *Reflexion* enquanto investigação das faculdades da consciência ou do sujeito cognoscente que marca o método filosófico moderno ao menos desde de Descartes. Sobre a *Besinnung* cf. HEIDEGGER, Martin. **Meditação**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

anos de 1935 e 1936, e *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*, elaborado entre 1936 e 1938.

A concepção transcendental da verdade enquanto desvelamento (descoberta e abertura originária) surgiu no pensamento heideggeriano conjuntamente à questão do ser e de sua diferença para com o ente e toma forma condensada na célebre seção 44 de *Ser e tempo*. Mas há, sem dúvida, uma história dos diálogos do autor com a tradição, de enfrentamentos, influências e apropriações que lhe permitiram formular tal concepção ao longo dos anos de 1920. O método de nossa pesquisa consistiu na reconstrução e no exame de dois momentos dessa história, tendo como base de análise e comparação os quatro eixos transcendentais: investigamos em que medida Heidegger repercutiu, repetiu, modificou e/ou radicalizou certas considerações de Aristóteles e de Edmund Husserl acerca do mesmo tema.

As interpretações e elaborações heideggerianas sobre as considerações daqueles dois autores acerca da questão da verdade encontram-se, sobretudo, no interior do conjunto de obras que ficou conhecido como *Lições de Marburgo*. Com este título (*Marburger Vorlesungen*, GA, 17-26) foram catalogados, quando de sua edição para compor as *Gesamtausgabe*, os textos elaborados por Heidegger para os cursos que ele ofereceu entre 1923 e 1928 na Universidade de Marburgo. Entretanto, aqui nos referimos precisamente a duas dentre as *Lições*: *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (GA 20), curso proferido no semestre de verão de 1925 e *Lógica: a questão da verdade* (GA 21), curso oferecido no semestre de inverno de 1925/26. Eles foram, conjuntamente, a fonte principal de nossa seção 2.2, *Os quatro conceitos husserlianos de verdade*. Enquanto *Lógica: a questão da verdade*, junto a um texto redigido por Heidegger em 1922, *Indicação da situação hermenêutica: interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, e que ficou conhecido como *relatório* ou *informe Natorp*, foi nosso foco de análise na seção 3, *Leitura transcendental do nous aristotélico*. A hipótese que defendemos nas seções 2.2 e 3 é que Heidegger procura e destaca na doutrina da verdade segundo as *Investigações lógicas* e na doutrina aristotélica sobre o mesmo tema alguns dos eixos transcendentais, o que lhe permitiu apropriar-se dos mesmos e transformá-los em direção ao fenômeno originário da verdade tal como exposto em *Ser e tempo*.

Na seção 4, *O caráter transcendental da verdade enquanto abertura originária em Ser e tempo*, com base no exame desta obra de 1927, mas também no recurso a outros textos de Heidegger elaborados durante a década de 20 (os já citados *Lógica: a questão da verdade* e *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, mas também *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, *Princípios metafísicos da lógica*, *A essência do fundamento* e *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*) defendemos a hipótese de

que o tratamento dado à questão da verdade naquela época foi marcadamente transcendental na medida em que se desenvolveu ao longo dos quatro eixos transcendentais apresentados na seção 2.1. Evidentemente, coube-nos mostrar também as reelaborações, os novos sentidos que tais eixos recebem desde o ponto de vista de sua filosofia quando comparados às maneiras como eles foram determinados por parte da filosofia ocidental até então.

Heidegger, no que respeita especificamente à questão da verdade, manteve-se um pensador transcendental ao longo de toda sua obra? Em algum momento de sua filosofia ele recusou ou ao menos procurou se distanciar de uma abordagem transcendental da verdade? Na medida em que privilegiamos em nossa pesquisa o pensamento heideggeriano da década de 1920, não foi pretensão neste trabalho perseguir as respostas para tais questões. Contudo, na seção 5, *Conclusão*, procuramos apontar os caminhos para uma futura pesquisa nossa e, nesse sentido, ao menos destacar algumas das que nos parecem ser as características do pensamento não transcendental sobre verdade que Heidegger desenvolveu durante e depois da chamada virada (*Kehre*) em seu pensamento.

2 ASPECTOS TRANSCENDENTAIS DA VERDADE NAS INVESTIGAÇÕES LÓGICAS DE HUSSERL

O frequente diálogo com a história da ontologia ocidental é uma marca do pensamento de Heidegger. O modo em que ele pretendia que tal diálogo se exercesse era o da destruição (*Destruktion*) daquela história. Isto significava buscar as experiências originárias e esquecidas que produziram as primeiras determinações de ser sobre as quais todas as demais foram construídas. Segundo Heidegger, a determinação fundamental do ser que sustentou toda a tradição ontológica, e que teria primeiramente se manifestado nas filosofias de Platão e Aristóteles, era a do ser como o que é constante e invariavelmente presente nos entes. Determinação esta que ao longo de suas diversas variações orientou também as compreensões do fenômeno da verdade alcançadas em cada época da história da filosofia ocidental. Em *Ser e tempo*, procura-se mostrar que a experiência que dá origem e permanece sustentando a compreensão do ser como presença constante é a tendência em nós inevitável, porquanto constituinte de nosso modo de ser, de interpretar nossa existência em modos que ocultam nossa temporalidade e, portanto, nossa íntima finitude, nosso ser-para-a-morte. Essa tendência, a qual Heidegger nomeou “decadência” (*Verfallen*), é igualmente a raiz das compreensões tradicionais da verdade enquanto o que é atemporal, a-histórico, objetivo e universalmente válido.

Para Heidegger, voltar-se para os autores e doutrinas do passado não consiste em produzir um compêndio de ideias importantes, mas ultrapassadas. Em *Ser e tempo* admite-se que o verdadeiro sentido do passado do *Dasein* só pode vir à luz em conexão com seu futuro mais próprio, na assunção de seu ser-para-a-morte. É na antecipação (*Vorlaufen*) que aquele ente se compreende a partir dessa sua possibilidade mais própria para, então, operar a retomada (*Wiederholung*) de seu passado enquanto aquelas possibilidades faticamente herdadas e ainda vigentes e que só iluminadas por sua finitude podem ser originalmente compreendidas. É que a historicidade do *Dasein* funda-se não apenas e nem tanto no vigor de ter sido (*Gewesenheit*), mas, sobretudo, no porvir (*Zukunft*).¹² Assim, a história da ontologia aparece não mais como a

¹² Sobre a destruição, cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 57-65/19-27. Sobre o porvir próprio como fundamento da historicidade cf. *ibid.*, p. 478/386, DASTUR, Françoise. **Heidegger e a questão do tempo**. Tradução de João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 113 e BARASH, Jeffrey Andrew. Heidegger's ontological “destruction”. In: KISIEL, Theodore; VAN BUREN, John (Org.). **Reading Heidegger from the start: essays in his earliest thought**. Nova Iorque: State University of New York, 1994, p. 119, tradução e colchetes nossos: “[a] reflexão histórica de Heidegger desvaloriza a realidade contextual da história cultural e do mundo em favor de outra abordagem da história para a qual as possibilidades futuras do intérprete do passado providenciam o critério essencial para desvelar sua autêntica significância”. Esse último artigo discute, inclusive, como a visão sobre a história de Heidegger diferencia-se das filosofias da história pós-hegelianas, como a de Dilthey, por exemplo, que embora defendessem o enraizamento da consciência em contextos históricos, culturais e sociais contingentes e não resultantes das necessidades do Espírito, admitiam ainda que as verdades sobre esses contextos passados são autônomas (desvinculadas do porvir) e objetivamente alcançáveis.

totalidade das doutrinas que casualmente já se deram e estão agora encerradas, merecendo apenas o resgate e a transmissão fiel de seu conteúdo objetivo. Tal história surge, para Heidegger, como o conjunto de possibilidades já escolhidas e sobre as quais, desde o ponto de vista da propriedade do *Dasein*, cabem questões acerca de seu caráter autêntico ou inautêntico, se resultam ou não da decadência, e se devemos ou não reassumi-las.¹³ Estas breves considerações pretendem apenas indicar ao leitor o modo geral em que se dão as leituras da tradição oferecidas por Heidegger com o intuito de situar as discussões que se seguirão nesta (2) e na próxima seção (3).

2.1 O matemático ou o transcendental em sentido lato e os eixos transcendentais

Será necessário apresentar uma caracterização precisa do termo “transcendental” para que ele possa operar sem equívocos em nossa discussão tanto nesta seção 2 como nas próximas. Inegavelmente, o termo já possui o sentido que a história da filosofia lhe conferiu. Tradicionalmente, sua aplicação basicamente esgota-se em designar as transformações que sofreram tanto a filosofia de Immanuel Kant quanto a fenomenologia de Edmund Husserl.¹⁴

¹³ Cf. HEIDEGGER, **Ser e tempo**, p. 478/385-386, aspas e grifos do autor, colchetes nossos: “[s]urgindo de um projeto decidido, a retomada não se deixa persuadir pelo “passado” a fim de deixá-lo apenas retornar como o que alguma vez foi real. A retomada *controverte* [*erwidert*, responde, retribui, retruca] a possibilidade da existência que é vigor de ter sido presença [*Dasein*]”.

¹⁴ A virada transcendental em Kant corresponde à paulatina passagem do período pré-crítico e metafísico de seu pensamento à fase crítica que só se consolida com a publicação da *Crítica da razão pura* em 1781. O âmbito transcendental em Kant é aquele dos pressupostos fundamentais e *a priori* da experiência e do conhecimento da natureza, a saber, as formas da intuição e os conceitos puros que remetem a uma subjetividade transcendental sem que esta possa ser dita existir ou ser substância. Para detalhes históricos, cf. WOOD, Allen W. **Kant**. Oxford: Blackwell, 2005, p. 5-10. Em Husserl a virada transcendental localiza-se por volta de 1907 e recebe certo acabamento em *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913). Para Pedro Alves, o âmbito transcendental em Husserl seria o conjunto das estruturas essenciais da consciência do mundo enquanto experienciado, ou seja, as estruturas universais da intencionalidade alcançadas por meio das reduções fenomenológica (*epoche*) e eidética. Assim, a consciência transcendental em Husserl por ser um campo de idealidades, de puras *possibilidades* gerais, não seria nenhuma espécie de substância absolutamente independente do mundo físico, tal como a *res cogitans* cartesiana, mas a mesma consciência empírica e particular só que vista desde outro olhar, aquele que efetuou as reduções. Cf. ALVES, Pedro Santos. É o idealismo de Husserl compatível com um realismo metafísico? **Philosophos**, Goiânia, v. 21, n. 1, p.137-167, jan./jun. 2016, p. 142-143. Herman Philipse diverge em diversos pontos de Alves, sobretudo porque defende que a consciência transcendental em Husserl é uma substância e não apenas uma estrutura ideal e meramente possível, mas uma região ontológica absoluta, primordial, doadora de todo sentido de ser. Cf. PHILIPSE, Herman. Transcendental idealism. In: SMITH, Barry; SMITH, David Woodruff (Org.) **The Cambridge companion to Husserl**. Cambridge: Cambridge University, 1995, p. 239-322. Ingarden, por sua vez, concebe o idealismo transcendental de Husserl no mesmo sentido forte que Philipse e procura mostrar que os supostos motivos que levaram Husserl àquela posição não necessariamente exigiam-na. Ele também defende que nas *Investigações* o filósofo foi um realista tanto no que concerne à consciência (psicológica ou mundana), quanto às entidades lógico-matemáticas e às coisas do mundo físico. Cf. INGARDEN, Roman. **On the motives which led Husserl to transcendental idealism**. Tradução para o inglês de Arnór Hannibalsson. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. Para as complexas relações de identidade e diferença entre as consciências transcendental e psicológica, a primeira caracterizada como irreal e a segunda como real, cf. MOURA. Carlos Alberto Ribeiro de. Husserl: significação e fenômeno. **Dois pontos**, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 37-61, abr. 2006.

Contudo, desejamos tomar aqui “transcendental” num sentido bastante lato que, embora deva abarcar também características dessas duas filosofias que passaram para a história com esse título, não se restringe a elas nem é idêntico às definições do termo que por ventura aqueles filósofos tenham apresentado. Apenas tal sentido amplo permitir-nos-á caracterizar como transcendental não só o tratamento husserliano do tema da verdade, dado antes da ocorrência de uma virada transcendental em seu pensamento, mas também aqueles conferidos por Aristóteles e pelo Heidegger dos anos 20 do século passado. Sobre esse último caso, por exemplo, poder-se-ia perguntar se quando os intérpretes conferem ao pensamento heideggeriano a alcunha “transcendental” não seria especificamente a sua relação com o Kant da fase crítica e com o Husserl da fase transcendental que eles têm em vista. Certamente é isso que deve estar em jogo no mais das vezes, mas a pergunta que menos se coloca é: o que o próprio Heidegger entende por “transcendental”? Ou melhor, desde qual horizonte ele interpreta as filosofias nomeadas transcendentais incluindo aí, em certas ocasiões, as suas próprias reflexões elaboradas entre os períodos brevemente anteriores e posteriores a *Ser e tempo*?¹⁵ Ou ainda, o que, para Heidegger, unifica essas diversas filosofias de maneira que elas, apesar das diferenças patentes, mereçam receber o mesmo título?

Heidegger responde a estas questões, em textos elaborados durante e após a virada, remetendo ao que aqui chamaremos *projeto-de-ser* (*Seinsentwurf*) *matemático* (*mathematischen*).¹⁶ Será a partir das características deste projeto que construiremos nosso sentido amplo para o termo “transcendental”. Em *Que é uma coisa?* Heidegger apresenta a noção de *projeto matemático* no contexto de uma apreciação do advento e consolidação da ciência moderna. Mais especificamente, ele está discutindo a primeira lei do movimento de Newton. Mas o leitor perceberá que *o matemático* não é só a característica fundamental que

¹⁵ Um breve exemplo disso encontra-se em HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. v. 2, p. 319-320, onde o pensamento de *Ser e tempo* é caracterizado como fenomenológico e hermenêutico-*transcendental* e incapaz ainda de pensar em termos de história do ser (*Seyn*).

¹⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Die Frage nache dem Ding**: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984. (Gesamtausgabe, v. 41), p. 66. A rigor, a expressão conjunta (“projeto-de-ser” *mais* “matemático”) não aparece nessa obra. Heidegger utiliza, na maior parte das vezes, somente “*das Mathematische*” (cf. *ibid.*, p. 69) ou, em algumas ocasiões, “*der mathematische Entwurf*” (cf. *ibid.*, p. 95). No entanto, a obra esclarece que o matemático é uma compreensão do ser ou uma posição-de-fundo diante do ser em geral (cf. *ibid.*, p. 96). As discussões de Heidegger sobre o projeto-de-ser matemático encontram-se também nos seguintes textos produzidos entre 1928 e 1938: HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. Tradução de Marco Antonio Casanova. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 198-211; HEIDEGGER, Martin. A questão fundamental da filosofia. In: HEIDEGGER, Martin. **Ser e verdade**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 19-94, p. 45 et seq; HEIDEGGER, Martin. O tempo da imagem no mundo. Tradução de Alexandre Franco Sá. In: HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 95-138, p. 100 et seq. Mas um esboço do tema já se encontra em *id.*, **Ser e tempo**, p. 451/362.

Heidegger quer reconhecer nos trabalhos de Newton ou Galileu. A discussão que naquele texto se desenvolve pretende identificar o matemático também como traço determinante da metafísica da modernidade, em Descartes, Leibniz, Wolff e Kant.¹⁷ Em que, de fato, consiste, para Heidegger, o projeto-de-ser matemático?

A razão pela qual Heidegger ao nomear o traço essencial da ciência e da metafísica modernas decide pela palavra “matemático” reside no modo como ele interpreta o sentido grego dessa palavra: *mathésis*, lição, o que é ensinado, conteúdo ou assunto, mas também lição no sentido do evento em que algo é ensinado, a aula, diríamos hoje; *manthanein*, aprender; e *ta mathemata*, o que se pode apreender e ensinar. Ainda segundo o filósofo, entre os gregos a palavra ocorria em relação às coisas, no sentido de estabelecer a cada vez uma perspectiva sob a qual se poderia delas aprender algo. Por exemplo, *ta mathemata* poderia dizer respeito ao que das coisas se pode aprender e ensinar na medida em que eram produzidas por si mesmas (*ta physika*), ou na medida em que eram produtos do fazer humano (*ta poioumena*). Talvez Heidegger visasse nesta passagem a antiga divisão (aristotélica) entre ciências *teóricas*, como a física, e as ciências produtivas ou *poiéticas*, o tipo de conhecimento envolvido nas diversas técnicas. Mas é certo que Heidegger não indica texto grego algum em que ele pudesse estar baseando sua etimologia. Contudo, o que sua interpretação propõe é que o termo “matemático” originalmente referia-se a uma espécie de visão prévia (o “na medida em que”) possibilitadora de qualquer acesso cognitivo às coisas. Por exemplo, se alguém deseja aprender em biologia o que diferencia os cães enquanto membros da classe mamífera, a dúvida e sua satisfação só são possíveis na medida em que já se sabe o que é ser mamífero. O matemático, portanto, é o que já sabemos da coisa quando aprendemos algo mais sobre ela. Mas o exemplo de Heidegger é o da arma: é preciso já compreender o que é uma arma em geral antes de aprender as leis da balística, da mecânica, e antes mesmo de aprender a usar o gatilho. Isto sugere que também o uso, e não só o comportamento teórico para com as coisas, envolve uma *antecipação*. Sendo assim, o matemático, em sentido mais geral, é aquilo que das coisas se tem acesso de antemão, que levamos a elas e não delas retiramos, e que permite nossos variados comportamentos em relação às mesmas.

Por essa altura já deverá estar transparente para o leitor que aquilo que é previamente dado é o ser das coisas, o que nunca se aprende ou se ensina no exercício com ou na investigação teórica sobre as mesmas, mas é sempre pressuposto. Em suma, o matemático é o que a *tradição* a partir de Kant passou a chamar *a priori*. É fundamental notar, entretanto, que nessa

¹⁷ HEIDEGGER, Martin. **Que é uma coisa?** Doutrina de Kant dos princípios transcendentais. Tradução de Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 75-110.

caracterização geral do matemático não se diz que ele necessariamente refira-se a algum conhecimento proposicional acerca do ser da coisa ou mesmo a alguma captação, por parte da alma, de essências, ideias ou formas. Ou seja, o matemático diz simplesmente o ser das coisas na medida em que ele é condição pressuposta de todo trato com elas, e não diz nada sobre em que consiste o acesso ao ser. Isso é importante se considerarmos que Heidegger reconhece em *Contribuições*, como veremos com detalhes na seção 4 desta tese, que *Ser e tempo* também sucumbe, em certa medida, ao projeto-de-ser matemático e, no entanto, a compreensão de ser do *Dasein* de que se trata nesta obra não é algo que se possa abordar nos termos com os quais nos referíamos acima a tipos possíveis de acesso ao ser. Para o Heidegger dos anos 20, o fato de que a ontologia tenha sempre pensado o ser como antecipadamente dado é a pista de que a compreensão de ser deve necessariamente estar articulada com o tempo e que este seja, de fato, o *a priori* originário.¹⁸ Em suma, esta é a primeira característica do projeto matemático que importará para nossa construção mais adiante de um sentido lato para o termo “transcendental”: toda e qualquer compreensão do ser como *a priori* ou prévio em relação a nossos tratos variados (teóricos, práticos ou produtivos) com os entes é uma compreensão matemática para Heidegger. Como já sugerido, esta característica não faz referência exclusiva a nenhuma configuração específica do *a priori* – ela não é restrita, por exemplo, aos elementos *a priori* do conhecimento tal como apresentados na primeira *Crítica* de Kant – mas todas são abarcadas por ela.

Os números, a matemática no sentido corrente, são apenas mais um exemplo, o mais óbvio, do matemático. Eles não estão presentes nas coisas, não são propriedades que delas se possa abstrair, nem nenhum “predicado real”, para usar a expressão kantiana. Nem da junção delas diante de nossos olhos resulta o número 2 ou o 3, por exemplo. Podemos contar três coisas por já conhecermos de antemão o número 3 ou a trindade.¹⁹ Sendo assim, a física moderna é matemática em um sentido superficial, enquanto ciência que faz uso de números, cálculos e medidas em todo experimento, mas é também matemática num sentido essencial, e a avaliação que Heidegger oferece da primeira lei do movimento de Newton pretende esclarecer esse

¹⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Principios metafísicos de la lógica**. Tradução para o espanhol de Juan José García Norro. Madri: Síntesis, 2007, p. 164-176. Comentando que já em Aristóteles o ser é tomado como *proteron* (anterior) em relação ao ente, Heidegger diz (cf. *ibid.*, p. 172, aspas e grifos do autor, colchetes e tradução do espanhol nossos): “[o] ser é anterior a, é o ‘anterior’ essencial, é desde antes, na linguagem da ontologia posterior: é *a priori*. Todo perguntar ontológico é um perguntar pelo ‘a priori’ e um determiná-lo”. Mas o ser não é anterior na ordem da tematização explícita, nesta ordem é o ente que sempre vem primeiro.

¹⁹ A argumentação de Heidegger só faz sentido dentro das visões platônica, cartesiana e racionalista em geral, kantiana ou, talvez até, lógico-empirista da matemática. Ela perderia sua força, por exemplo, caso se considere a filosofia aristotélica da matemática na qual se entende as entidades aritméticas e geométricas como abstrações mentais de aspectos concretos dos objetos dados no mundo. O mesmo valeria para as abordagens empiristas clássicas da matemática. Sobre essas e outras filosofias da matemática, cf. SILVA, Jairo José da. **Filosofias da matemática**. São Paulo: UNESP, 2007.

ponto.²⁰ Para Heidegger, a lei em questão é apriorística: ela não pode ser resultado de uma generalização a partir da experiência cotidiana com as coisas, já que nesta nunca se dá algo como um corpo completamente livre de ações externas movendo-se em linha reta eternamente em meio ao vácuo; e mesmo que experimentos controlados venham apresentar evidências para a sustentação da lei, o que se revela em cada experimento particular nunca será suficiente para postular a universalidade e necessidade da mesma.²¹ É que para se produzir experimentos a lei tem que ser posta antecipadamente enquanto hipótese. Ela pré-define as condições sob as quais se efetuarão os experimentos e testes para sua verificação ou falsificação. O mais importante, contudo, é que tanto a produção de hipóteses em física quanto a seleção, organização e produção dos experimentos apenas são possíveis com base na projeção prévia do ser da coisa pela física moderna (mecânica clássica): entes são pontos de massa ocupando posições num espaço e num tempo homogêneos, e os comportamentos desses corpos são regulares e obedecem a um conjunto de princípios universais e imutáveis. Segundo Heidegger, a primeira lei de Newton é um modo em que esta projeção fundamental ocorre. Em resumo, a nova ciência projeta de antemão o seu objeto uniforme, constante, regular.²² Daí a exigência de um tipo de tratamento e registro de dados que se utilize também de uma medida universal e invariável: a matemática enquanto ciência dos números.

Se *Que é uma coisa?* discute o *a priori* em sua configuração moderna, *Contribuições* é, ainda que menos minuciosa, mais abrangente. É ela que nos permite inferir que Heidegger não toma o matemático por uma compreensão de ser restrita à metafísica e às ciências modernas. Toda a terceira parte do livro (*A conexão de jogo*) é dedicada à recuperação das potências do primeiro início, i.e., a origem da filosofia como pergunta pelo ser do ente, e à apreciação da tradição desde sua relação com um possível outro início para o pensamento, em que o ser nele mesmo estará em questão. As seções 107 a 112 dessa terceira parte são especialmente importantes para a compreensão do que Heidegger entende ser o desenvolvimento do *a priori* no decorrer da história da metafísica. Delas apreendemos a segunda característica do projeto-

²⁰ “Todo corpo permanece em seu estado de repouso ou de movimento uniforme em linha reta, a menos que seja obrigado a mudar seu estado por forças impressas nele.” Cf. NEWTON, Sir Isaac. Princípios matemáticos da filosofia natural. Tradução de Carlos Lopes de Mattos e Pablo Rubén Mariconda. In: **Newton, Leibniz**. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 14.

²¹ Para isso já apontara David Hume. O fato de o princípio da uniformidade da natureza não poder ser justificado nem dedutivamente, nem indutivamente, é a base do problema da indução e do ceticismo humeano. Cf. HUME, David. Investigação sobre o entendimento humano. Tradução de Leonel Vallandro. In: **Berkeley, Hume**. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 141-148.

²² Cf. também HEIDEGGER, O tempo da imagem de mundo, p. 99 et seq. onde o autor aponta para o caráter antecipador ou apriorístico da ciência moderna ao afirmar que sua essência reside na pesquisa ou investigação e que essa, por sua vez, deve ser compreendida como um proceder ou avançar de antemão (*Vorgehen*, adiantar, preceder) que abre o âmbito no qual seus objetos podem ser encontrados.

de-ser matemático que nos importa destacar: trata-se, como já sabemos, de um modo de compreensão do ser como *a priori*, mas, enquanto tal, inerente à metafísica em toda sua história. Compreensão cujo impulso primeiro se deu com Platão e que se consolidou com o surgimento da ciência moderna para tomar fôlego e produzir a filosofia transcendental de Kant. Enquanto projeto, o matemático é a possibilidade já sempre lançada em que historicamente nos encontramos. A metafísica é o desenvolvimento contínuo dessa possibilidade. Não ter ainda superado a metafísica significa permanecer no desenvolvimento de tal possibilidade. Mas, nos anos 20 o completo abandono dessa possibilidade não é ainda vislumbrado por Heidegger. Não se trataria, portanto, de recusar o caráter *a priori* do ser, mas de retornar à origem dessa compreensão para que se possa, então, deixar ver o ser em sua diferença para com o ente. No próprio início da filosofia ocidental a diferença entre ser e ente foi perdida de vista já que a ideia platônica é o primeiro *a priori*.²³

Se as palavras “*idea*” e “*eidos*” no uso grego pré-filosófico indicavam o aspecto constante em que algo se dá aos olhos – “[...] como aquilo que dá consistência ao mesmo tempo como o que se apresenta [...]” –, em Platão ocorrera uma cisão sobre tal sentido: a consistência do ente (essência) já não está mais unida à sua apresentação (existência), e o sentido de “ideia” restringe-se à primeira. Mas a ideia é a resposta platônica à pergunta pelo *ser do ente*, e não à pergunta pelo ser em si mesmo e, portanto, comprometida com a determinação do ser como presença constante: “[...] o ente é sendo na presentidade constante, *idéa*, o visto em seu ter-sido-visto.”²⁴ A ideia é o ser dos entes enquanto unidade que unifica de antemão e torna possível a multiplicidade de certa região ôntica, é o traço comum (*koinón*) com respeito a uma diversidade de entes particulares. A ideia é aquilo que é mais presente nos entes, só que posto num âmbito separado da existência e pressuposto por ela. A postulação da ideia como ser dos entes ao mesmo tempo depende e apaga a diferença ontológica.

A interpretação heideggeriana da ideia platônica como o primeiro *a priori* e, por isso, como a primeira manifestação do projeto matemático, dá-nos a oportunidade de apresentar a terceira determinação essencial do projeto, a qual já estava, contudo, indicada desde a discussão

²³ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à filosofia**: do acontecimento apropriador. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p. 220/222, grifos do autor, colchetes nossos: “[o] *a priori* só se faz propriamente presente lá onde há a *idéa* [...]”. Esta tese sobre a origem histórica do matemático não é explicitada em *Que é uma coisa?*, muito embora algumas passagens em que se faz referência a Platão indiquem que a tese implicitamente perpassa e sustenta a discussão do matemático naquela mesma obra, cf. id., **Que é uma coisa?...**, p. 82, 95. Nas nossas citações de *Contribuições* aparecerão sempre, primeiro, as páginas da tradução que estamos usando e em seguida as páginas do manuscrito original para, assim, facilitar a consulta. Ao longo de toda a pesquisa estivemos considerando também a edição argentina: HEIDEGGER, Martin. **Aportes a la filosofía**: acerca del evento. Tradução para o espanhol de Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Biblos, 2003.

²⁴ Id., **Contribuições**..., p. 204/209. Cf. também itens 1, 2 e 3 da seção 110 da mesma obra.

da etimologia heideggeriana da palavra “matemático”: o projeto-de-ser matemático postula o ser como *a priori* na mesma medida em que o toma como fundamento ou, no vocabulário inaugurado por Kant e retomado em *Ser e tempo*, como *condição de possibilidade* necessária e universal para uma determinada região ôntica ou para os entes em totalidade e, por consequência, para o conjunto dos comportamentos ou acessos humanos aos entes ou para uma parcela destes comportamentos. Sendo assim, na filosofia platônica as coisas do âmbito sensível existem na medida e enquanto participam das ideias e são estas que permitem o conhecimento verdadeiro com respeito ao que as coisas são. Por outro lado, a *Crítica da razão pura* expõe o *a priori* dos entes que nos são dados na experiência sensível, portanto, dos objetos das ciências naturais e, assim, toma-o como o conjunto das condições de possibilidade necessárias e universais do comportamento teórico para com os mesmos. Mas o traço essencial do projeto matemático aqui em vista é apenas a conexão entre *a priori* e *condições de possibilidade*. O projeto, por si só, enquanto impulso histórico-metafísico geral, não decide qual setor dos entes ou qual comportamento humano deve ser *a priori* regido. Ele também não especifica o caráter das condições: o ser, enquanto condição do ente, pode tanto ser pensado como sua causa (enquanto sumo ente, por exemplo, na ontologia medieval), quanto como aquilo que, no sujeito, torna-o representável, objeto de uma experiência possível. Mas ambos os modos de condicionamento do ente pelo ser têm origem na ideia platônica com a qual já se pensava o ser como o que “[...] con-stitui e faz o ente.”²⁵

Ainda em *Contribuições*, Heidegger afirma que a ideia platônica é não só a origem do *a priori* como também da *transcendência* do ser frente ao ente. De imediato e no início da metafísica, o ser é assumido como estando para além do próprio ente, separado previamente daquilo que ele possibilita e de que é condição. Heidegger entende que a transcendência, enquanto mais um traço do projeto-de-ser matemático, determina toda a história da metafísica e, assim, ele acaba por desconsiderar aquelas filosofias que pensam o ser como imanente aos entes. Lembremos, por exemplo, da substância aristotélica, do Deus de Spinoza ou da vontade de potência nietzschiana. Mas o certo é que na visão do segundo Heidegger transcendência e aprioricidade do ser tendem a se combinar, ou melhor, estão essencial e originariamente correlacionados.²⁶ A quarta característica importante do projeto matemático é, portanto, a sua exigência de que o ser seja pensado em termos de transcendência.

²⁵ HEIDEGGER, *Contribuições...*, p. 462/478.

²⁶ Cf. *ibid.*, p. 213/216, colchetes nossos, aspas do autor: “[a] partir da interpretação platônica do ente emerge um modo de representação, que domina futuramente de maneira fundamental em suas diversas figuras a história da questão diretriz e, com isso, a filosofia ocidental na totalidade. Com o estabelecimento da *idéa* como *κοινόν*, o *χωρισμός* [separação, aquilo que é separado, no caso, a essência] é posicionado como por assim dizer essente

A palavra “transcendência” precisa ser entendida aqui no sentido mais geral possível com o intuito de abranger diversas maneiras em que ela foi concebida ao longo da história. E, de fato, é assim que Heidegger pensa a questão, pois na seção 20 de *Contribuições* apresenta quatro concepções de transcendência unidas por compartilhar a mesma raiz platônica. A primeira, nomeada “transcendência ôntica”, é a do ente supremo criador perante todo criado, segundo o cristianismo e as filosofias a ele vinculadas. A segunda, “ontológica”, refere-se a toda determinação do ser como o que é comum ou geral ao ente em sua totalidade. É provável que Heidegger pense aqui nas categorias aristotélicas que são os significados do ser nos modos mais gerais de predicação dos entes, como também nas doutrinas escolásticas dos transcendentais. A terceira, “ontológico-fundamental”, caracteriza a transcendência do *Dasein* por sobre os entes e em direção ao ser, tal como pensada em *Ser e tempo* e nos textos que compartilham o mesmo programa, o da ontologia fundamental. A quarta, “epistemológica”, é a transcendência enquanto noção típica da teoria do conhecimento moderna e que aparece na pergunta sobre se e como o sujeito transcende a si em direção ao objeto. Mas um quinto sentido da palavra é ainda referido, um sentido bastante geral que abarca todos os demais: a transcendência “metafísica” que “[...] abrange por toda parte a saída do ‘ente’ tomado como conhecido e familiar para um ir além disso, de algum modo dirigido.”²⁷ Já em 1928, portanto antes da virada, Heidegger afirmava que um sentido geral perpassava as variações que o termo “transcendência” obteve ao longo da história da filosofia. Toda e qualquer transcendência envolveria sempre: a) um *fazer*, o ultrapassar um âmbito em direção a outro; b) uma *relação* entre dois polos, aquele do qual se parte (que se transcende) e aquele ao qual se chega (o transcendente); e c) um *limite* ou barreira que é transposta.²⁸ Na seção 4, investigaremos em que medida a noção de transcendência envolvida nas discussões sobre verdade em *Ser e tempo* instancia ainda esse sentido geral. De todo modo, em *Contribuições* Heidegger se recusa a pensar a verdade do ser (*Seyn*) em torno ao eixo da transcendência.²⁹

Retomemos a discussão presente em *Que é uma coisa?*. Lá, Heidegger procura expor como a ciência e a filosofia modernas (Descartes, Leibniz, Wolff) projetaram o matemático em direção a uma nova conquista que só na *Crítica da razão pura* de Kant, de fato, alcançou-se

[posicionado como ente; Heidegger entende que a ideia platônica apenas repete aquilo que já está dado na apresentação do ente, ela não é mais que a característica essencial ou mais presente do mesmo; além disso, uma ideia é sempre outro ente, só que suprassensível]; e essa é a origem da ‘transcendência’ em suas diversas figuras [...]. Aqui também está a raiz da representação do *a priori*. ”

²⁷ HEIDEGGER, *Contribuições...*, p. 214/218.

²⁸ Cf. id., *Principios metafísicos de la lógica*, p. 188.

²⁹ “[...] a representação da *transcendência* precisa *desaparecer* em *todo e qualquer* sentido.” (Id., *Contribuições...*, p. 214/217, grifos do autor).

pela primeira, mas não necessariamente última vez: trata-se do que ele chama a *autofundamentação* do projeto-de-ser matemático.³⁰ Na *Crítica*, o ser dos entes, projetado ao longo da história da metafísica enquanto *a priori*, já não se encontra além da projeção mesma. Não está mais localizado num âmbito inteligível ou no intelecto divino. Agora, a partir de Kant, o projeto não mais carece de buscar aquilo que ele lança (o ser como *a priori*, transcendente em relação aos entes e como sua condição de possibilidade) além de si mesmo. Sendo o projeto matemático uma compreensão de ser, então, o que é compreendido de antemão passa a resultar da própria fonte da compreensão, encontra aí sua origem última. Quem projeta, quem compreende, somos nós. A autofundamentação do projeto matemático ocorre sempre que se fundamenta o *a priori*, que determina e possibilita todos nossos comportamentos em relação aos entes, naquilo que propriamente nos define como humanos. Daí que em Kant o *a priori* pertença à razão humana (em nível transcendental) que condiciona todos os demais conhecimentos possíveis para si mesma (i.e., para a razão em nível empírico). Mas a primeira *Crítica* de Kant é apenas uma forma, a primeira, de se conceber a autofundamentação do matemático, e o faz precisamente num vínculo com determinada compreensão da essência do humano, i.e., enquanto sujeito que representa. Uma reavaliação do que propriamente somos poderia exigir outro modo de promover a autofundamentação do projeto. Um indício que reforça nossa hipótese de que o matemático inicia-se em Platão é a interpretação que Heidegger oferece em *A questão fundamental da filosofia*, justamente no interior de uma discussão sobre o caráter autofundamentado do projeto, de uma passagem do *Mênon* onde Sócrates conduz o personagem do título a reconhecer o status epistemologicamente fundamental da teoria da reminiscência.³¹ Conhecer seria *dar a si mesmo algo que já se tem*, e “ensinar” seria permitir no diálogo que o outro recupere ou rememore *por si mesmo* aquilo que *ele próprio se dá*. Embora a teoria platônica da reminiscência possa ser encarada como o primeiro esboço da autofundamentação do projeto-de-ser matemático, ela não a realiza plenamente na medida em que o *a priori* aí em questão, a ideia platônica, mesmo que resida adormecido na alma, tem origem transcendente à mesma, no âmbito inteligível. Mas, o que a leitura heideggeriana da

³⁰ Cf. HEIDEGGER, **Que é uma coisa?**..., p. 100, colchetes nossos: “[o]nde se arrisca o arremesso do projecto matemático, o autor desse arremesso coloca-se num solo que, antes de mais, resulta do projecto. No projecto matemático não está somente presente uma libertação [da filosofia medieval, da transcendência ôntica], mas ao mesmo tempo [...] uma nova figura da própria liberdade, quer dizer, da aceitação de uma sujeição. No projecto matemático, realiza-se uma sujeição em relação aos princípios que nele mesmo são exigidos. [...] o matemático recebe de si mesmo um impulso no sentido de colocar a sua própria essência como fundamento de si mesmo e, por conseguinte, como fundamento de todo saber.”

³¹ Confrontar id., *A questão fundamental da filosofia*, p. 47 e PLATÃO. **Mênon**. Tradução de Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2001, p. 65/85 d. Nas citações das obras platônicas remeteremos primeiro à tradução que a cada vez utilizaremos e, em seguida, à edição clássica de H. Stephanus.

teoria da reminiscência permite dizer é que há certa tendência do projeto matemático, desde o início, à autofundamentação, ainda que ela apenas efetive-se propriamente na modernidade e, sobretudo, na filosofia crítica kantiana. No entanto, embora haja compromisso do idealismo transcendental (de Kant e, talvez, de Husserl) com o projeto matemático, não há nada que obrigue a um vínculo vitalício. Se por idealismo transcendental entendermos a) a promoção do sujeito ou da consciência à região doadora *a priori* do ser, e b) a dependência dos demais setores ônticos (ou pelo menos de sua objetividade ou de seu sentido) relativamente à consciência, e trocarmos as expressões “sujeito” e “consciência” por, e.g., “ser-no-mundo”, a definição já não serviria a qualquer idealismo, mas permaneceria referindo-se a um transcendentalismo em geral. Resumindo, a quinta característica do projeto-de-ser matemático é sua tendência à autofundamentação que, como tal, requer naturalmente o ser humano e uma compreensão determinada do que seja este ente, mas nada além disso.

Expostas e explicadas as cinco características do projeto-de-ser matemático, sintetizemos o que ele é. Trata-se de uma compreensão de ser que: i) anima a metafísica ocidental desde Platão; ii) e que toma o ser como *a priori*; iii) como condição de possibilidade universal e necessária; iv) e enquanto transcendente em relação aos entes e nossos tratos com eles; v) compreensão esta que tende à autofundamentação, a qual ocorre sempre vinculada à determinada compreensão da essência do homem. Tendo isso em vista, “transcendental” no sentido lato significará doravante neste trabalho toda e qualquer compreensão do ser como 1) *a priori*; 2) condição de possibilidade universal e necessária; 3) transcendente e 4) autofundada. Finalmente, os itens 1 a 4 são os eixos transcendentais aos quais já fazíamos referência sem explicitá-los: são os canais pelos quais uma compreensão transcendental do ser desenvolve-se.

Seguem mais algumas explicações terminológicas importantes. Uma abordagem transcendental da verdade será para nós uma consideração da verdade que a entende da mesma maneira que uma compreensão transcendental em sentido lato pensa o ser, ou seja, conforme *todos* os quatro eixos apontados acima. Uma abordagem semitranscendental da verdade elabora o mesmo tema em termos de *pelo menos um* dos quatro eixos e apresenta dificuldades para a avaliação de seu comprometimento com os demais.

2.1.1 Considerações sobre verdade transcendental segundo a *Crítica da razão pura*

A compreensão de ser que perpassa e sustenta a *Crítica da razão pura* de Kant é transcendental. Para avaliar esta afirmação, consideremos estes quatro pontos em que, segundo Irene Borges-Duarte, se desdobra o sentido do termo “transcendental” naquela obra:

[...] 1º, “transcendental” indica um modo de representação ligada à *atividade cognoscente*; 2º, o que assim é representado é a *condição universal* sob a qual algo pode ser objecto de conhecimento; 3º, tal representação é *a priori* (quer dizer, independente de toda a informação empírica particular) e, portanto, apenas contempla o seu objecto “em geral”; e 4º, o referido em tal representação não é propriamente uma *coisa*, mas apenas a sua dimensão de *possível objecto* de conhecimento, ou seja, o que da coisa é cognoscível, em virtude da condição universal (ou “natureza”) da nossa razão.³²

Interessa notar como a descrição acima expressa um preenchimento particular de todos os quatro eixos transcendentais presentes em nosso sentido lato do termo “transcendental”. Para melhor compreender isso, devemos considerar previamente plausível a interpretação que Heidegger oferece em *Que é uma coisa?* da primeira *Crítica* kantiana não como uma obra de *epistemologia*, mas enquanto uma *ontologia* geral da natureza, ou seja, como uma exposição do ser daquela região de entes.³³ Se Heidegger tem razão, então a descrição acima citada fala do ser do ente como *a priori* (terceiro ponto da descrição) e como condição de possibilidade (segundo ponto) e fundamenta essa compreensão do ser do ente na razão enquanto determinação da essência humana (o primeiro e quarto ponto da descrição dizem respeito à autofundamentação da compreensão de ser). Além disso, o ser do ente, a objetividade, é pensado na *Crítica* como representação não resultante da experiência com os entes, mas antecedendo-a, ultrapassando-a, pois é oriunda de uma racionalidade que transcende tanto os objetos particulares da experiência quanto as consciências empíricas que as experimentam. O ser enquanto transcendente é expresso no quarto ponto da descrição. Não se deve, evidentemente, compreender o termo “transcendente” aqui no sentido com que muitas vezes Kant aplica-o, isto é, enquanto o que está para além de toda experiência possível como, por exemplo, aquilo que é visado pelas ideias da razão ou o pretenso conhecimento da metafísica racional a qual Kant opõe-se. O conhecimento *a priori* possível para Kant situa-se também além

³² BORGES-DUARTE, Irene. **A natureza das coisas e as coisas da natureza**: um estudo da *Crítica da razão pura*. Tradução de Ana Falcato. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, p. 47, grifos da autora.

³³ Para sermos exatos, o assunto é mais complexo se visto desde o conjunto das interpretações heideggerianas da *Crítica da razão pura* produzidas após a virada. Em *A tese de Kant sobre o ser*, por exemplo, Heidegger procura mostrar que há também na primeira *Crítica* não só uma ontologia do ser do ente (objetividade), mas também uma elaboração do ser ele mesmo enquanto *posição*. Pode-se dizer que Heidegger considera que Kant, com sua afirmação de que ser não é um predicado real, aproxima-se em alguma medida da diferença ontológica. Por outro lado, Kant, ao pensar o ser como a posição (o ato de por antecipadamente) pelo sujeito da objetividade do objeto, recairia na entificação, determinando o ser como o fundamento da representação na estrutura da razão humana e como origem do ser do ente enquanto objeto. Nesse sentido, Kant não escaparia à metafísica nem teria pensado o ser sem relação imediata com os entes. Cf. HEIDEGGER, Martin. *A tese de Kant sobre o ser*. In: HEIDEGGER, Martin. **Heidegger**: conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 230-254. Para mais sobre a interpretação heideggeriana da *Crítica* como ontologia e não como epistemologia, cf. FERRY, Luc. **Kant**: uma leitura das três “Críticas”. Tradução de Karina Jannini. 2ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010, p. 69-73.

do conteúdo da experiência, ele não é, obviamente, empírico, mas isso apenas da medida em que ele delimita o campo da experiência, tornando possíveis, sem com eles identificar-se, os conhecimentos das ciências factuais. O conhecimento transcendental, portanto, só pode ser dito transcendente nesse sentido específico em que ele não resulta da experiência, mas aplica-se a ela antecipadamente,³⁴ e não no sentido de um conhecimento que se pretendesse obter acerca da margem que fica fora do círculo que ele traça.

Se a *Crítica da razão pura* está comprometida com uma compreensão transcendental do ser dos entes, então, não é fora de propósito perguntar se ela também não estaria envolvida com uma abordagem transcendental da verdade. Não há dúvidas de que “verdade” para Kant significa a “[...] concordância do conhecimento ao seu objeto [...]”³⁵, mas também é certo que o mesmo está pouco interessado em explicar em que exatamente consiste tal adequação entre as sínteses de representações de origem *a posteriori* (juízos empíricos, por exemplo) e os objetos tais como eles são dados em intuições sensíveis. Ali não se intenciona precisar o sentido de “concordância”, nem se trata de encontrar um critério para decidir a cada vez se ela ocorre ou não.³⁶ A questão central da primeira *Crítica* é a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, portanto, a exposição e fundamentação desses juízos. Os juízos sintéticos puros fundamentais, apresentados no capítulo intitulado *Sistema de todos os princípios do entendimento puro*, são as condições de possibilidade da verdade dos demais juízos sintéticos puros (como os da aritmética e da geometria) e de todos os juízos empíricos, e eles não admitem falsidade.³⁷ A verdade de tais juízos é chamada por Kant de “verdade transcendental”, ou seja, uma verdade mais fundamental que a verdade enquanto concordância.³⁸ Essas verdades valem *a priori* como condições de possibilidade universais e necessárias da experiência e dos objetos da experiência e, portanto, também como condições sem as quais não haveria verdade ou falsidade no nível

³⁴ Para evidências textuais de que Kant aproxima “transcendente” e “transcendental” algumas vezes exatamente nessa direção, cf. BORGES-DUARTE, **A natureza das coisas...**, p. 49-52. Cf. também HEIDEGGER, **Que é uma coisa?**..., p. 172, colchetes nossos: “[t]ranscendental é o que diz respeito à transcendência.”

³⁵ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 93/A 58, B 82. Como já bem sabido, B diz respeito à segunda edição da obra (1787) e A à primeira (1781). Citaremos sempre as páginas dessas edições originais após a indicação das páginas da tradução que aqui utilizamos.

³⁶ Cf. *ibid.*, loc. cit. /A 59, B 83: “[...] é completamente impossível e absurdo perguntar por uma característica da verdade desse conteúdo dos conhecimentos e, portanto, é impossível apresentar um índice suficiente e ao mesmo tempo universal da verdade. Como acima já designamos por matéria o conteúdo de um conhecimento, teremos de dizer: não se pode exigir nenhum critério geral da verdade do conhecimento, quanto à matéria, porque tal seria, em si mesmo, contraditório.”

³⁷ Cf. *ibid.*, p. 196-197/ A161-162, B 200-201. Os juízos sintéticos puros são organizados em quatro conjuntos de princípios de acordo com o grupo de categorias a que eles dizem respeito: os *Axiomas da intuição* referem-se às categorias de quantidade, as *Antecipações da percepção* correspondem às categorias de qualidade, as *Analogias da experiência* às categorias de relação e os *Postulados do pensamento empírico* às categorias de modalidade.

³⁸ Cf. *ibid.*, p. 187/A 146, B 185. Os juízos sintéticos *a priori* são a “[...] fonte de toda a verdade”, cf. *ibid.*, p. 258/A 237, B 296 e HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 176.

dos juízos empíricos. Os juízos sintéticos *a priori* transcendem os objetos e nosso comportamento cognitivo para com eles e se encontram fundados na estrutura da razão humana, na síntese entre as categorias do entendimento e a forma pura do tempo. Revelam-se aí os quatro eixos transcendentais. A discussão de Kant sobre os juízos puros merece, portanto, ser chamada de “abordagem transcendental da verdade”.

Essa rápida discussão sobre a *Crítica da razão pura* evidencia algo que o leitor já deve ter se dado conta: o fato de que uma compreensão transcendental do ser implica uma abordagem transcendental da verdade. Não há dúvidas de que do ponto de vista da filosofia de Heidegger tratar da verdade é sempre um meio para abordar a questão do ser. Em *Ser e tempo* Heidegger já se referia ao nexos ontológico entre verdade e ser como algo constatado desde os pensadores gregos e que precisaria ser mantido e aprofundado.³⁹ Contudo, é importante perceber que não se trata aí de identidade. Verdade refere-se, em Heidegger, aos modos de doação do ser.

Nossa discussão da *Crítica* cumpre a função de exemplificar o que seria para nós uma abordagem transcendental da verdade. A discussão transcendental kantiana da verdade deve figurar aqui apenas como contraponto das abordagens que se examinarão a seguir. Mas, já que se trata de investigar a influência dos aspectos transcendentais presentes em teorias tradicionais da verdade sobre a abordagem do tema em *Ser e tempo*, por que se optou por filosofias que de modo algum podem ser consideradas estritamente transcendentais – afinal, ninguém ousaria considerar Aristóteles um pensador transcendental, nem as *Investigações lógicas* de Husserl podem ser ditas pertencerem ao período transcendental de sua filosofia – e não, ao invés, pela filosofia marcadamente transcendental da *Crítica da razão pura* cuja influência sobre o primeiro Heidegger é bastante conhecida e pode ser acompanhada, ao menos, mediante um estudo da obra *Kant e o problema da metafísica?* De fato, essa obra, cuja primeira publicação data de 1929, faz ver que em suas elaborações transcendentais sobre verdade ao longo dos anos 20 Heidegger deixou-se tocar pelo transcendentalismo da *Crítica da razão pura*, mas isso sob a ressalva de que, à revelia de Kant, o verdadeiro *a priori* residiria para ele não na apercepção transcendental, no conjunto das categorias ou nos princípios do entendimento puro, mas na imaginação transcendental que, segundo ele, na primeira edição da *Crítica* insinuava-se como fundamento tanto do entendimento quanto da sensibilidade, o que apontaria para a temporalidade do *Dasein* enquanto horizonte *a priori* da compreensão de ser. Ainda segundo Heidegger, com a teoria do esquematismo Kant quase alcançou a temporalidade do *Dasein*, mas fracassou, sobretudo por duas razões: por permanecer preso ao conceito vulgar de tempo

³⁹ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 282-283/212-213.

como sequência linear de “agoras” e por não desenvolver uma analítica existencial que o impedisse de determinar a essência do homem como sujeito que representa. Naquela mesma obra, Heidegger também afirma que Kant estava à procura de uma verdade mais fundamental que a verdade relativa aos juízos e aos entes que eles representam, verdade que então Heidegger nomeia “ontológica”.⁴⁰ Sendo assim, se é inegável que o transcendentalismo do primeiro Heidegger foi motivado por sua leitura bastante particular da primeira *Crítica* de Kant, não seria mais fácil examinar o que Heidegger aceita e o que ele rejeita ou transforma da abordagem transcendental da verdade presente naquela obra? Sem dúvida esta seria uma tarefa interessante e importante caso se pudesse esgotar no interior desta tese o conjunto das influências sobre as reflexões de Heidegger acerca da verdade. Não sendo isso possível, decidiu-se por recortar as influências em questão. E o critério de escolha foi simplesmente o interesse em privilegiar influências menos óbvias sobre o caráter transcendental da filosofia da verdade de Heidegger, doutrinas da verdade cujos quatro eixos transcendentais não estão presentes em totalidade nem estão explícitos nos textos de seus autores. Isso sem dúvida aumenta nosso desafio, mas é também o que permite tentar jogar alguma luz nova sobre o problema da verdade em Heidegger.

2.2 Os quatro conceitos husserlianos de verdade

Nesta seção atentaremos à elaboração oferecida por Husserl na seção 39, *Evidência e verdade*, do quinto capítulo da sexta *Investigação lógica*, de quatro conceitos ou modos nos quais a verdade pode ser compreendida segundo a doutrina das *Investigações*. Nomeemos os quatro conceitos, na ordem de sua apresentação na seção 39, do seguinte modo: Verdade 1) como identidade na evidência; 2) como copertinência de atos de consciência; 3) enquanto realidade; 4) como correção. Em *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, no subitem γ , *Verdade enquanto identificação acreditativa*, do item *a* da seção 6 do capítulo II da parte preparatória, Heidegger recupera somente os três primeiros conceitos na ordem acima, sendo que é apenas precisamente o primeiro deles que denota a apreensão pré-reflexiva da

⁴⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Kant y el problema de la metafísica**. Tradução de Gred Ibscher Roth. Cidade do México: Fondo de cultura económica, 1973, p. 20. Para bons estudos a respeito da influência de Kant sobre o primeiro Heidegger, cf. BLATTNER, William. Laying the ground for metaphysics: Heidegger’s appropriation of Kant. In: GUIGNON, Charles B. (Org.). **The Cambridge companion to Heidegger**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University, 2006. p. 149-176; BORGES-DUARTE, Irene. A imaginação na montanha mágica. Kant em Davos, 1929. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos (Org.). **Kant: Actualidade e posteridade**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 557-568; BORGES-DUARTE, Irene. ¿Recepción o interceptación? Aspectos de la mirada heideggeriana sobre Kant. **Anales del seminario de historia de la filosofía**, Madrid, v. 12, p. 213-232, 1995; ROCKMORE, Tom (Org.). **Heidegger, german idealism, and neo-kantianism**. Nova Iorque: Humanity Books, 2000 e SHEROVER, Charles M. **Heidegger, Kant and time**. 2ª ed. Londres: Indiana University, 1972.

verdade e, justamente por isso, *pareceria* ser o único a influir no tratamento heideggeriano da questão da verdade em *Ser e tempo*. Devido a sua importância em relação a nosso tema, tal primeiro conceito husserliano de verdade exige a mais dedicada atenção. Sendo assim, deixaremos o que é crucial para o fim e iniciaremos a discussão pela quarta e última noção de verdade segundo Husserl, correção, justamente aquela que não é discutida por Heidegger, e logo seguiremos em ordem crescente até alcançarmos a primeira e mais relevante.

Nas três seções a seguir, nossa proposta central será que, embora o conceito husserliano da verdade como identidade na evidência seja o mais decisivo na elaboração do mesmo tema nos textos de Heidegger dos anos 20, a discussão que Husserl ofereceu dos outros três conceitos também contribuiu às reflexões heideggerianas sobre verdade. Na seção 2.2.4, examinaremos a teoria husserliana da verdade como identidade na evidência de modo a mostrar que, a partir de um conjunto de críticas e revisões, Heidegger encontrou aí a possibilidade de pensar um acontecer da verdade mais originário que aquele que Husserl tratava de descrever. Nossa hipótese a ser defendida especificamente na seção 2.2.4.1 é que a discussão da verdade em *Ser e tempo* têm parte de suas raízes em transformações que se operaram sobre aquela descrição husserliana da verdade. Conjuntamente, outra hipótese será defendida na mesma seção, a de que a abordagem husserliana da verdade como identidade deve ser caracterizada como um tratamento semitranscendental já que ela segue apenas três dos quatro eixos transcendentais: 1) a identidade é concebida como idealidade *a priori* em relação ao ato de evidência de uma consciência singular, 2) como *condição de possibilidade* necessária e universal dos atos de evidência e, por consequência, da correção dos enunciados e 3) enquanto ideal, ela é *transcendente*, i.e., subsiste independentemente de quaisquer dos atos das consciências singulares e de seus conteúdos imanentes.

2.2.1 Correção

Por fim, do ponto de vista da intenção, a concepção da relação de evidência tem como resultado a verdade como *correção da intenção* (especialmente, por exemplo, a *correção do juízo*) como o seu ser adequada ao objeto verdadeiro; nomeadamente, como a *correção da essência cognoscitiva da intenção in specie*. No último ponto de vista, por exemplo, a correção do juízo no sentido lógico de proposição: a proposição “dirige-se” para a própria coisa; ela diz: isto é assim e é efectivamente assim.⁴¹

⁴¹ HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**: segundo volume, parte II, investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia, Universitas Olisiponensis, 2008, p. 128/653, grifos e parênteses do autor. Citaremos sempre, no caso de qualquer volume das *Investigações*, primeiro as páginas da edição que estamos usando e em seguida, após a barra, as páginas dos volumes XVIII e XIX/1-2 da *Husserliana*.

Nesta passagem, Husserl afirma que como consequência da compreensão da verdade enquanto evidência, i.e., como resultado da concepção propriamente fenomenológica da verdade, surge a possibilidade de se falar da “correção” de uma intenção, porquanto se considere em que medida esta intenciona adequadamente seu objeto. Não se fala aqui, entretanto, acerca de como é possível tal *medição* da adequação de uma intenção, ou sobre qual seria o critério em questão, e nem desde onde o critério poderia ser obtido. A ausência dessas respostas no interior da explanação husserliana da verdade enquanto correção sugere, contudo, que esta última noção de verdade é dependente de outra, e que tal outra verdade deva provavelmente ser considerada mais fundamental ou originária, sua *condição de possibilidade*.

Embora Husserl fale das intenções *in specie* – portanto, das intenções em geral, ou seja, considerando aquilo que elas têm em comum apesar das diferenças –, o exemplo elegido é um juízo. O autor afirma que entende juízo em seu sentido puramente lógico, i.e., enquanto uma proposição e não, por exemplo, (pois, supondo que *puramente lógico* aqui contraste com *psicológico*), enquanto ato mental de juntar representações.⁴² Mas o que é, precisamente, para Husserl, uma proposição ou, o que aí para ele é sinônimo, um juízo?

Aceita-se comumente, sobretudo na tradição analítica, que proposições são entidades abstratas, o conteúdo informativo de uma sentença declarativa. Sentenças declarativas são, grosso modo, aquelas frases, distintas das interrogativas e imperativas, em que o verbo principal está no modo indicativo. Para muitos estas seriam as únicas sentenças com pretensão de

⁴² “Juízo” é um conceito basicamente psicológico, à parte possíveis usos ambíguos: a síntese de representações (conceitos ou ideias) resultante de um ato mental, o julgar. O termo esteve em voga no contexto das teorias representacionistas modernas (sejam elas de corte idealista ou empirista). Se todo juízo é síntese, a natureza dos juízos negativos, dos não predicativos ou impessoais, dos hipotéticos e existenciais sempre foi um problema para a lógica tradicional. Por isso, outras definições de juízos foram formuladas, sobretudo no âmbito em torno ao psicologismo do século XIX: Wilhelm Wundt compreendia o juízo como consistindo não em uma síntese, mas na análise de uma representação total em suas representações constituintes (sujeito e predicado); Heinrich Maier defendia que não apenas representações compostas podiam ser portadoras de verdade, mas já as partes, individualmente, seriam de algum modo como juízos capazes de verdade ou falsidade: em “A tempestade está forte”, “A tempestade” seria, por si só, um juízo em que se afirma a presença real da tempestade com base na percepção; de modo semelhante, Franz Brentano argumentava que mais essencial para um juízo que a síntese é a presença, em todo juízo, mas não em toda representação, de um reconhecimento ou de uma rejeição da existência do objeto em questão: todo juízo seria sempre um juízo existencial. Frege, por sua vez, numa tentativa de superação tanto do representacionismo quanto do psicologismo, retirou do ato psicológico de julgar qualquer função constitutiva de proposições (pensamento): para ele, julgar era simplesmente o ato de reconhecer o valor de verdade de uma proposição. Sobre essas teorias cf. MOHANTY, J. N. Heidegger on logic. In: DREYFUS, Hubert. WRATHALL, Mark A. (Org.). **Heidegger reexamined: language and the critique of subjectivity**. Nova Iorque: Routledge, 2002. v. 4. p. 99-127, p. 117-120. O artigo analisa as críticas a tais concepções oferecidas por Heidegger em seu trabalho de doutoramento *A doutrina do juízo no psicologismo: contribuição crítico-positiva à lógica*, de 1914. Lembremos dois pontos que não estão no artigo: deve-se notar que a doutrina do juízo de Maier teve repercussões nas *Investigações lógicas* de Husserl, sobretudo, no tocante ao conceito husserliano de *atos signitivos nominais*; o mesmo se passa com a definição de juízo de Brentano, cuja influência se observa na discussão husserliana sobre *atos posicionais* e *atos não posicionais*.

verdade.⁴³ A sentença declarativa, por sua vez, pode ocorrer fisicamente de diferentes modos – falada (mediante ondas sonoras), escrita (mediante marcas de tinta, por exemplo) – e uma ou diversas vezes em distintos tempos e lugares, mas a proposição não varia junto com as ocorrências da sentença. Além disso, uma proposição deverá existir mesmo que nunca tenha sido expressada através da ocorrência de uma sentença declarativa. Proposições são, por isso, entidades translinguísticas, i.e., não atadas a nenhuma língua específica. É mais difícil, porém, defender que as proposições sejam entidades extralinguísticas, na medida em que é praticamente impossível fazer referência às proposições (expressá-las) sem recorrer a sentenças de uma determinada língua. Contudo, para Husserl, qualquer ocorrência física de uma sentença, sua enunciação oral, por exemplo, é somente a expressão linguística de uma proposição. A proposição não mora na sentença em qualquer de suas ocorrências. Se para facilitar chamamos as ocorrências de sentença pelo nome de “enunciados”, então, para Husserl, um enunciado falado, escrito, pensado ou lido apenas aponta em direção à proposição, indica-a, por assim dizer, mediante os signos linguísticos. Como nos fazem lembrar Tugendhat e Wolf, Husserl defendia uma interpretação ontológica radical da proposição, entendendo-a como o estado de coisas objetivo tornado presente para a consciência mediante um de seus atos, a intuição categorial.⁴⁴ “Objetivo” não faz referência aqui, evidentemente, aos objetos no seu caráter físico – a proposição ou estado de coisas não está aí como as coisas reais do mundo físico – mas à estrutura ideal desses objetos, aquilo que os torna pensáveis pela consciência. Com seu uso na passagem acima citada das expressões “proposição” e “juízo” Husserl visa não tanto o estado de coisas objetivo e passível de intuição pela consciência (proposição no sentido acima descrito por nós) nem o juízo enquanto síntese de representações, mas a sua expressão linguística, o enunciado, a ocorrência da sentença declarativa cujo conteúdo é a proposição. É bem verdade que a passagem das *Investigações* citada acima é dúbia. Husserl fala, na primeira sentença, do juízo como uma espécie de intenção. Aí ele faz referência não à expressão linguística, mas ao ato intencional que possibilita sua emissão e compreensão. Sobre isso falaremos na seção 2.2.3. Contudo, ao final da passagem, ele trata do juízo no “último caso”, ou seja, em sentido puramente lógico, não apenas em sentido não psicológico, mas, também, nem mesmo em sentido fenomenológico, considerando apenas a expressão e desconsiderando, portanto, a intenção que a subjaz. O que a passagem quer dizer é que um enunciado só pode ser dito correto

⁴³ Cf. KIRKHAM, *Theories of truth...*, p. 57, HAACK, *Filosofia das lógicas*, p. 115 e TUGENDHAT; WOLF, *Propedêutica...*, p. 22.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 17-18. A intuição categorial é o ato da consciência que preenche a intenção de uma sentença declarativa na medida em que torna presente para a consciência o estado de coisas meramente visado pela sentença.

ou verdadeiro na medida em que a proposição que ele meramente visa ou indica é, de fato, objetiva e pode se dar numa intuição. Assim ele reenvia a verdade (correção) da expressão (enunciado) à sua condição de possibilidade: ao primeiro conceito husserliano de verdade, i.e., como identidade na evidência.

Se somente considerarmos essa passagem ficamos sem saber o que possa significar a correção de outros tipos de intenções, por exemplo, de atos nominais ou mesmo de atos intuitivos como a percepção e a imaginação.⁴⁵ Por outro lado, ganhamos muito com a limitação do exemplo: este indica que já em Husserl o enunciado não é suposto o lugar fundamental da verdade e que, ademais, também anima a fenomenologia husserliana uma preocupação com os fundamentos da verdade dos enunciados. Mesmo que Husserl não se expresse precisamente nesses termos, e a despeito de Heidegger não comentar este quarto sentido husserliano de verdade, pode-se ver que a defesa heideggeriana do caráter derivado da verdade enquanto correção ou adequação do enunciado ao fato ou à coisa, se não foi uma novidade que Heidegger acessou a partir de seus estudos com Husserl, era, ao menos, uma noção que ele compartilhava com seu mestre.

Em seguida à passagem citada, Husserl acrescenta: “[m]as nisso está expressa a possibilidade ideal, por conseguinte, geral, segundo a qual uma proposição de tal matéria se deixa preencher no sentido da adequação mais rigorosa.”⁴⁶ Com isso ele indica que a concepção lógica da verdade enquanto adequação ou correção de uma “proposição” (enunciado) trata de uma possibilidade geral, comum a toda e qualquer expressão na forma de uma sentença declarativa desde que ao menos uma condição seja satisfeita: que tal enunciado possua alguma matéria, isto é, que ele tenha significação, que vise uma proposição ou um estado de coisas ao menos possível. Não será esta ainda a ocasião para expor com algum detalhe a noção

⁴⁵ As intenções que podem ser verdadeiras são, obviamente, apenas os atos objetivantes, ou seja, aqueles que comportam uma referência a objetos e não a estados mentais ou emocionais do sujeito dos quais não se pode ter evidência. Um ato nominal não é um mero nome próprio ou substantivo qualquer em geral, não “árvore”, mas “a árvore” ou “aquela árvore”, ou seja, trata-se do uso de um nome visando um indivíduo ou objeto singular. Sobre se atos nominais ou não relacionais também poderem ser corretos ou verdadeiros cf. HUSSERL, **Investigações lógicas**: segundo volume, parte II, p. 129-130/654-655. Sobre a possibilidade de, em Husserl, os atos nominais sempre pressuporem uma síntese como seu fundamento, cf. DAHLSTROM, **Heidegger’s concept of truth**, p. 71-72. Para o elogio heideggeriano ao fato de que Husserl pensa a verdade não só em relação aos atos relacionais ou “de referência”, cf. HEIDEGGER, Martin. **Prolegómenos para uma história del concepto de tiempo**. Tradução de Jaime Aspiunza. Madri: Alianza Editorial, 2006, p. 79. Para mais sobre esses atos, cf. LEVINAS, Emmanuel. **La teoría fenomenológica de la intuición**. Tradução de Tania Checchi. Cidade do México: Epidermis, 2004, p. 88-89. Poder-se-ia, talvez, falar da correção da imagem considerando sua semelhança ou não com o objeto dado em uma percepção (cf. HUSSERL, op. cit., p. 66/587-588). A correção de uma percepção, por sua vez, pressupõe o seu preenchimento através da “síntese de identidade coisal”: na medida em que vario as perspectivas da percepção de uma coisa, esta coisa confirma-se como sendo sempre “uma e a mesma” (ibid. p. 67/588). Uma percepção que não é desconfirmada seria correta.

⁴⁶ Ibid., p. 128/653, colchetes nossos.

husserliana de matéria dos atos intencionais. Por ora, basta indicar que a matéria é aquilo que confere objetividade aos atos da consciência, o sentido em base do qual os atos podem se referir a algo.

O importante aqui é reter que tal condição da possibilidade de ser verdadeiro (correto) de todo e qualquer enunciado permanece não questionada numa concepção meramente lógica da verdade. A tarefa da fenomenologia, neste sentido, seria mostrar os fundamentos da correção do enunciado, fundamentos responsáveis por tornar possível não só sua referência ao estado de coisas, mas sua referência adequada (correta). Tal tarefa responde, sem dúvida, a um problema filosófico posto inicialmente na modernidade, com Descartes e Kant, por exemplo, que se haviam anteriormente colocado a questão da validade objetiva de nossos juízos acerca do mundo. Kant mesmo, já na sua *Crítica da razão pura*, dava-se conta da pobreza da definição de juízo da lógica tradicional (para a qual um juízo era a mera relação entre dois conceitos) e mostrava a necessidade de uma lógica transcendental, à qual caberia demonstrar que os juízos só podem corresponder aos objetos a partir de um conjunto de relações prévias entre apercepção transcendental, categorias do entendimento e formas puras da intuição, relações que ele nomeia *princípios do entendimento puro*, os quais se enunciam em juízos sintéticos *a priori*.⁴⁷ Obviamente, a fenomenologia husserliana não repete simplesmente a solução kantiana, ela busca resolvê-lo dentro do âmbito temático que lhe é próprio, i.e., através da descrição dos atos da consciência, da sua característica fundamental, a intencionalidade, e da relação entre esses atos, como ainda veremos.

Contudo, o decisivo por enquanto para nós é o fato de que Husserl, na medida em que se ocupa das condições de possibilidade da correção dos enunciados, está já distante daquilo que Dahlstrom chama “preconceito lógico”, i.e., a velha pressuposição de que alguma espécie de discurso declarativo é o único *locus* da verdade.⁴⁸ Não se trata, em Husserl, de desmentir *por completo* as suposições do preconceito lógico. O caráter de ser verdadeiro e falso de nossos enunciados sobre o mundo não é negado pela tradição fenomenológica. Mas sim, sem dúvida, a pressuposição de que esse caráter seja uma exclusividade dos enunciados ou entidades afins. Intenções (atos objetivantes) em geral podem ser verdadeiras. Ainda mais, o que está em jogo são as possibilidades de uma verdade mais originária que a correção dos enunciados ou de qualquer outra intenção, as condições a partir das quais as intenções recebem o critério para a medida de sua correção. Critério a que Husserl chama *evidência*. Como veremos nas seções a

⁴⁷ Cf. KANT, *Crítica da razão pura*, p. 140/B 140-141.

⁴⁸ Cf. DAHLSTROM, *Heidegger's concept of truth*, p. 17.

seguir com maiores detalhes, nas *Investigações lógicas* há uma dimensão pré-enunciativa da verdade, para a qual a atenção de Heidegger estará especialmente voltada.

2.2.2 Realidade

“Vivemos além disso, do lado da plenitude do acto doador, na *evidência do objecto dado no modo do objecto visado*: ele é a própria plenitude. Também esta pode ser designada como o ser, a verdade, o *verdadeiro* [...]”⁴⁹ Aqui Husserl designa verdadeiro o objeto de um ato da consciência ao qual ele nomeia ato doador, e verdade a plena manifestação de tal objeto naquele ato. Precisamos, então, compreender em que consiste essa doação plena do objeto na e para a consciência. Para tanto, será necessário acompanhar a conversão reflexiva que ocorre nas *Investigações*, a qual nos conduz daquilo que aparece para o fenômeno no sentido husserliano, i.e., para a vivência intencional dos atos da consciência, para a estrutura do aparecer e não do que nele aparece.⁵⁰

A intencionalidade é a estrutura fundamental da consciência. Todo ato de consciência dirige-se a um objeto. Se por um lado este objeto visado não é um elemento contido na consciência enquanto uma imagem ou representação mental, por outro, ele também é independente do objeto real transcendente à consciência. De fato, um ato pode possuir seu objeto intencional ainda que nada lhe corresponda na realidade exterior, o objeto intencional é simplesmente a direção para qual todo ato aponta.⁵¹ Ele é, falando propriamente, ideal. A relação intencional de todo ato a um objeto é apenas possível porque o próprio ato determina parcialmente o objeto. Tal determinação é efetuada em duas direções. Por um lado, ela se dá pelo caráter geral do ato, o que Husserl chama de “qualidade”, ou seja, o “tipo” do ato: se o ato é uma percepção, o objeto é determinado como percebido, se um desejo, é determinado como desejado etc. Por outro lado, pelo conteúdo (o em direção a quem a consciência se dirige) e pelo aspecto, a maneira em que tal conteúdo é visado, o sentido de sua apreensão (o “como” do objeto), o que o filósofo chama de “matéria” do ato.⁵² Nota-se que a matéria, nessas suas duas dimensões, é particularmente determinante do objeto intencional já que, cabe reparar, atos de

⁴⁹ HUSSERL, *Investigações lógicas*: segundo volume, parte II..., p. 128/652, grifos do autor.

⁵⁰ Sobre a relação entre fenômeno e vivência intencional cf. HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*: segundo volume, parte I, investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução de Carlos Aurélio Morujão e Pedro M. S. Alvez. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, p. 296-302/356-364.

⁵¹ Sobre a independência do objeto intencional em relação ao objeto real, ver o exemplo do objeto “deus Júpiter” em *ibid.*, p. 320-321/386-7. Sobre a crítica à identificação de objeto intencional com imagem mental, cf. *ibid.*, 361-365/436-440.

⁵² Cf. *ibid.*, p. 433/520, colchetes nossos: “[a] matéria diz qual o objeto que é visado no ato e com que sentido ele é aí visado.”

qualidades diferentes podem ter a mesma matéria, logo, o mesmo objeto visado: podemos imaginar, perceber ou lembrar sempre uma mesma cadeira enquanto pequena; e também atos de idêntica qualidade podem ter diferentes matérias e, por conseguinte, distintos objetos: posso uma vez imaginar a cadeira como pequena e outra vez como envelhecida. Nesse último exemplo, algo da matéria e, portanto, do objeto, parece se manter: a mesma cadeira. Sendo assim, poderíamos falar aqui, como Paisana, que permanece o objeto em sentido lato (a cadeira) e altera-se o objeto em sentido estrito (sua determinação, de pequena para envelhecida).⁵³ Nesse sentido, o objeto nunca se esgota na matéria, o objeto não é um conteúdo imanente da consciência, é apenas visado por meio dele. Em todo caso, a matéria é sempre mais determinante do objeto intencional que a qualidade. É verdade que a primeira contribuição da matéria, o conteúdo ou o simples objeto visado, o em direção a que (a cadeira, no caso), aponta para algo extra-intencional. Mas a consciência nunca se dirige a um objeto sem intencioná-lo ou visá-lo mediante um sentido determinado: não percebemos um objeto qualquer sem determinações, mas uma cadeira pequena, antiga, de madeira, desconfortável. A referência do ato a um objeto qualquer pressupõe a maneira como este é visado, sempre já articulado de algum modo. Qualidade e matéria compõem o que Husserl chama “essência intencional” ou “essência significativa”. Isto diz que todo ato objetivante possui sempre aqueles dois elementos constituindo sua significação, conferindo-lhe o sentido com base no qual um objeto pode ser dito visado por ele.⁵⁴

Contudo, se a essência significativa é *condição de possibilidade* da objetividade do ato por permitir que ele se dirija a um objeto determinado, ela ainda não é suficiente para tornar o objeto intencionado presente para a consciência. Muitos atos podem apenas visar um objeto determinado sem propriamente apresentá-lo. Husserl chama de doadores ou intuitivos aqueles atos que, além da significação ou da essência intencional, possuem plenitude (*Fülle*), ou seja, o conjunto de conteúdos dados à consciência que apresentam (na percepção) ou representam (em outras formas de intuição) determinações do próprio objeto.⁵⁵ Dentre a espécie dos atos intuitivos estão a percepção, a imaginação, a recordação, a percepção de imagens. Porém, só a

⁵³ Cf. PAISANA, João. **Fenomenologia e hermenêutica**: a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger. Lisboa: Presença, 1992, p. 58. Para a passagem que, nas *Investigações*, serve de base para a distinção entre objeto em sentido lato e em sentido estrito, cf. HUSSERL, **Investigações lógicas**: segundo volume, parte I..., p. 365/440.

⁵⁴ Sobre qualidade, matéria, essência intencional e intenção significativa cf. *ibid.*, p. 353-361/425-435. Para uma discussão da significação, dada, sobretudo, na matéria, como condição da intenção do objeto, cf. PAISANA, *op. cit.*, p. 51-52, 58-59.

⁵⁵ Sobre a plenitude cf. HUSSERL, **Investigações lógicas**: segundo volume, parte II..., p. 85-88/606-610. Husserl chama tais conteúdos de *apresentadores ou intuitivamente representantes*. Estes se dividem em conteúdos *analogizantes* ou *reprodutores* (dados na imaginação) e *autênticos* ou *autoapresentadores* (dados na percepção).

percepção direta de um objeto externo o oferece de modo mais pleno, em carne ou corporalmente, embora sempre de modo incompleto e não absoluto. Quando na percepção dá-se para a consciência um objeto qualquer, os dados sensíveis que estão efetivamente presentes na consciência e que apresentam determinações do objeto são claramente parciais, limitados à determinada perspectiva. De toda forma, os outros modos de intuição reenviam sempre à percepção, enquanto modo mais originário de doação do objeto, fundam-se nela, reapresentam o que só ela propriamente e fundamentalmente apresenta.

É importante frisar, todavia, que um ato intuitivo é sempre mais do que a consciência de determinados conteúdos apresentadores. Qualquer percepção sensível, por exemplo, é mais que a consciência de dados sensíveis, estes conteúdos não esgotam o que é percebido. Pois há sempre já um sentido que, provindo da relação entre matéria e qualidade, direciona a recepção do que se apresenta na percepção. Tal sentido não tem origem em dados sensíveis brutos, mais precisamente, ele é a condição da organização objetiva desses dados. Na percepção sensível de uma cadeira, por exemplo, o que está efetivamente presente para a consciência é somente um dos lados do objeto real e, no entanto, vê-se não uma superfície de madeira, uma parte do estofado, ou a frente do encosto, alguma cor etc., vê-se, na verdade, *uma cadeira pequena*. O conteúdo total do ato perceptivo, aquilo que a consciência apreende, é um objeto completo que não resulta da soma daqueles elementos sensíveis parciais efetivamente dados. Se a perspectiva da percepção sobre o objeto exterior fosse outra, por trás ou por cima, por exemplo, sendo, portanto, outros os conteúdos sensíveis, o objeto intencional permaneceria o mesmo, *uma cadeira pequena*.

Mas com isso ainda não alcançamos o conceito de realidade em Husserl. Para tanto, é preciso atentar para a continuação da passagem citada ao início desta seção 2.2.2: “[...] na medida em que ele [o objeto do ato doador] aqui não é vivido como *tornando verdadeiro*, tal como na percepção meramente adequada, mas sim como plenitude ideal de uma intenção [...]”⁵⁶ É por conta da relação entre aquilo que é significado ou visado pela consciência (o objeto determinado pela matéria) e aquilo que do objeto é dado intuitivamente (os conteúdos apresentadores), ambos no interior de um ato doador, que Husserl pode falar de graus de plenitude. O âmbito da plenitude de uma intuição varia entre adequação e inadequação. Uma intuição é adequada quando para cada elemento nela visado ou significado há um conteúdo intuitivo que lhe corresponde. Quando isso não ocorre há decepção, e a intuição em questão é dita inadequada. Uma percepção isolada de um corpo físico, a rigor, é sempre inadequada.

⁵⁶ HUSSERL, *Investigações lógicas*: segundo volume, parte II..., p. 128/652, grifos do autor, colchetes nossos.

Contudo, ela torna-se adequada através de uma síntese contínua de atos de percepções onde, a cada vez, variando a perspectiva, mais conteúdos intuitivos vão sendo dados, apresentando o objeto significado com maior plenitude – este é o processo em que o objeto vai se “tornando verdadeiro” numa “percepção meramente adequada”.⁵⁷ Tal processo é o que se pede para ser desconsiderado no terceiro conceito husserliano de verdade, a realidade. A ideia aqui é que a percepção nunca oferece o objeto num todo, de uma só vez; é preciso sempre uma série de percepções para captá-lo com maior plenitude, variando os perfis do objeto. Mas, na passagem de uma percepção à outra, ganha-se e perde-se ao mesmo tempo, o que agora é percebido deixa de sê-lo na próxima percepção em favor de outras determinações do objeto. Isso não impede que a síntese das percepções nos ofereça mais plenamente, mais adequadamente o objeto, mas mesmo a síntese não é capaz de apresentá-lo de modo total.

A plenitude que pode ser dita verdade em sentido forte e o objeto que pode ser dito verdadeiro no mesmo sentido não correspondem, portanto, às intuições adequadas e aos objetos nelas intuídos. Trata-se, melhor, do objeto extra intencional, da questão sobre o completamente outro que a consciência e do acesso total às suas determinações que em caso algum se confunde com o que nós, humanos, entendemos como percepção. No conceito de verdade enquanto realidade o que está em questão é uma possível doação intuitiva do ente no sentido de uma “plenitude ideal”, tal como expressa a citação acima: uma manifestação maximamente plena e definitiva do objeto, na qual ele se mostraria com todas as suas determinações sensíveis e categoriais copresentes, dadas em um só golpe.⁵⁸ Para Husserl, o real ou a realidade é a plenitude ideal de um objeto ou de todos os objetos. O termo “ideal” aqui deve ser apreendido em analogia ao sentido que Kant dá às ideias da razão: como um horizonte inalcançável, mas regulador.⁵⁹ A consciência jamais vivencia tal plenitude máxima, mas nós temos que supô-la como meramente

⁵⁷ Sobre a adequação e inadequação das intuições cf. HUSSERL, **Investigações lógicas**: segundo volume, parte II..., p. 105-106/627-629. “A distinção entre adequação e inadequação relaciona-se com esta síntese contínua. Por exemplo, de uma coisa exterior é possível uma representação adequada em forma de síntese, do ponto de vista da configuração da superfície de todos os seus lados, e é impossível na forma da representação objectiva simples.” (Ibid., p. 106/629).

⁵⁸ “A plenitude completa como ideal é, por conseguinte, a plenitude do próprio objecto, como conteúdo das determinações que o constituem [...]. O *ideal de plenitude* seria, por conseguinte, atingido numa representação que encerrasse o seu objecto, plena e totalmente, no seu conteúdo fenomenológico.” (Ibid., p. 86/607-608, grifos do autor).

⁵⁹ As ideias transcendentais, para Kant, são aqueles conceitos produzidos pela razão e não pelo entendimento e que, enquanto tais, não se referem aos objetos da experiência possível condicionados pela subjetividade, mas à *totalidade absoluta* da experiência possível, a qual nunca é propriamente experienciada. Todas elas apontam para objetos incondicionados tais como o sujeito enquanto substância pensante, a totalidade do mundo enquanto a reunião de todas as aparências, e a soma das relações causais entre todas as coisas que exigiria uma causa primeira e livre como Deus. As ideias são ilusões necessárias da razão. Os objetos que elas representam não podem ser conhecidos, porque são objetos para os quais não há intuição sensível possível, mas eles são os horizontes para todo conhecimento.

possível, como sendo aquela objetividade total da qual nossas intuições adequadas oferecem sempre uma parcela determinada. A noção de uma possível plenitude total direciona e incita o conhecimento: novas percepções permitem acessos a determinações dos objetos até então não reveladas. Repare-se que ao se supor essa doação completa do objeto não se afirma a existência de algo semelhante à coisa em si kantiana. Isso porque o fenômeno kantiano é aquilo que aparece “sobre” ou “por cima” das coisas em si sempre desconhecidas, e isso na medida em que a subjetividade regula completamente os limites daquela aparição, possibilitando-a e emoldurando-a por completo. Em Kant, não há razão alguma, talvez seja mesmo um assunto de fé, para pensar que o fenômeno dado ao sujeito corresponda minimamente aquilo que está por trás dele. Em Husserl, diferentemente, o conteúdo apresentador apreendido pela consciência no ato intuitivo é já por ela interpretado como uma faceta, um aspecto ou dimensão do objeto transcendente à consciência, não é, de forma alguma, algo entreposto entre o eu e a coisa verdadeira, mas sim já uma parcela do objeto. Todo ato doador ou intuitivo doa algo dos objetos, mas estes nunca se tornam completa e absolutamente presentes.

Nossa interpretação procura corresponder à leitura realista das *Investigações* desenvolvida pelo círculo de Göttingen, por exemplo, por Ingarden: a ideia de que o mundo possui uma estrutura em si que não resulta de uma projeção da consciência e que, de algum modo, tal estrutura é, ao menos parcialmente, acessível para a mesma. A consciência, que nesse período da filosofia de Husserl não é ainda transcendental, mas empírica, singular e, portanto, parte do mundo, é sempre aberta ao mesmo e nunca encerrada em si. Nas intuições categoriais, a estrutura lógica e inteligível do mundo é acessada pela consciência, mas não por ela produzida. Diferentemente, portanto, das categorias em Kant que são produtos espontâneos do entendimento. O idealismo das *Investigações* não é um idealismo subjetivo porque tal estrutura ideal do mundo é independente de qualquer objeto mundano, incluindo a consciência. O real é, enquanto compreendido por nós, ideal, mas sua idealidade não é produto nosso, embora sempre por nós apreendida. Daí que as formas dadas nas intuições categoriais sejam universais, as mesmas para toda e qualquer consciência. Por outro lado, as sensações são dados imanentes da consciência, presentes realmente apenas nela, mas apontando para uma exterioridade. São, nas palavras de Husserl, os conteúdos que apresentam os objetos. A pergunta pela origem causal desses conteúdos é, obviamente, não fenomenológica, ultrapassando a reflexão e a descrição das vivências. É uma questão posterior, própria das ciências positivas, e que Husserl não se

coloca. Mas não há razão para pensar que as sensações sejam integralmente construções da consciência, que elas não sejam o indício do mundo exterior.⁶⁰

Na mesma passagem que estamos aqui analisando, Husserl também diz que tal conceito de verdade, a plenitude ideal do objeto, pode ser dito *ser*.⁶¹ Cabe perguntar, então, que sentido de ser visa Husserl ao fazer esta equiparação? Atentando para esse mesmo trecho, Heidegger considera que “ser” tem aí para Husserl o sentido de ser-real ou ser-efetivo (*Wirklich-Sein*), o que, na terminologia mais propriamente heideggeriana, pode ser dito ser-simplesmente-dado (*Vorhandensein*). E diz mais: trata-se “[...] de um conceito de verdade [e de ser] que já logo apareceu na filosofia grega.”⁶² Nossa interpretação é que Heidegger entende que já em Husserl o sentido do ser como simplesmente-dado é tomado como derivado, resultante da não atenção a como as coisas de fato mostram-se para a consciência. Pois Husserl considera que a manifestação absolutamente plena do objeto ultrapassa o domínio da percepção e que a realidade, nesse sentido total e absoluto, não é mais que um ideal frente aos modos pelos quais a consciência, de fato, acessa os objetos. O afamado lema da fenomenologia husserliana, “ir às coisas mesmas”, não se refere a um possível acesso completo ao real subjacente para além de todo modo de apreensão. A coisa mesma é aquilo que do objeto existente para além da consciência se deixa apreender pela mesma, é sempre uma perspectiva ou parcela do real em sentido forte. Para Husserl, o conceito de verdade enquanto realidade resulta de uma abstração, ou seja, exige a desconsideração da série de processos, das dinâmicas mediante as quais algo do próprio objeto nos é dado, e de uma idealização, a projeção da possibilidade de uma doação total e plena do objeto à consciência.

A diferenciação, em Husserl, entre a plenitude ideal (o real ou a realidade em sentido forte) e a plenitude adequada e faticamente possível (que se revela na descrição fenomenológica rigorosa) tem reverberações em *Ser e tempo*. Pode-se dizer que ela é aproveitada e transformada por Heidegger na sua diferenciação entre o real – aquilo que permanece aí mesmo que o *Dasein* desapareça - e a realidade, um sentido de ser, portanto, dependente da abertura compreensiva do *Dasein*. No fundo, mais um modo de expressar a diferença ontológica. Em outras palavras, entes reais são independentes de nós, mas o que *significa* para um ente *ser* independente de nós é, por sua vez, dependente de nós. Paralelo a essa diferenciação heideggeriana entre o real e a

⁶⁰ Cf. INGARDEN, **On the motives...**, p. 4-8. Alves acredita que alguma espécie de realismo deve ainda ser encontrada em Husserl mesmo depois de sua virada transcendental, cf. ALVES, É o idealismo de Husserl compatível com um realismo metafísico?. Sobre como a noção de impossibilidade de uma manifestação completa do real surge na filosofia de Husserl sob a influência de Twardowski, cf. MOURA. Carlos Alberto Ribeiro de. O nascimento do conceito husserliano de fenômeno. **Phainomenon**, Lisboa, n. 18-19, p. 41-52, 2011, p. 48.

⁶¹ HUSSERL, **Investigações lógicas**: segundo volume, parte II..., p. 128/652.

⁶² HEIDEGGER, **Prolegômenos...**, p. 77, colchetes nossos.

realidade, é possível dizer que haja também um duplo sentido para o termo “simplesmente dado” (*Vorhandenheit*) em *Ser e tempo*. Por um lado, o termo nomeia uma determinação ôntica para marcar a diferença entre o *Dasein*, o ente que compreende ser, e os demais entes que sempre já se dão junto dele no mundo. Por outro lado, o mesmo termo indica uma determinação ontológica que, ao lado da determinação “manualidade” (*Zuhandenheit*), pode sobrevir ao ente intramundano em geral e que, por caracterizar um modo de ser seu, resulta de uma compreensão de ser que, enquanto tal, só é possível mediante o *Dasein*.⁶³

Nesse sentido, podemos dizer que quando a manualidade vela-se é a compreensão ontológica do ser do ente como simplesmente dado (realidade) que emerge e passa a possibilitar o trato (agora científico) com os entes intramundanos. Compreendemos então os entes como livres em alguma medida da significância do mundo cotidiano. E passamos a determinar as características simplesmente dadas (reais) que deles aparecem e que não podem mais ser absorvidas na ocupação. Assumimos uma posição desinteressada, um puro ver. Mas com isso não ganhamos acesso total ao que é simplesmente aí, o real não pode ser totalmente apreendido. Algo do simplesmente dado naquele seu primeiro sentido, enquanto determinação ôntica, algo do real, resiste não só à apropriação pela ocupação, mas também à apreensão científica. O real nunca é esgotado pelos modos de ser em que ele aparece. Manual e instrumento, por exemplo, são sempre modos parciais em que o ente é por nós acessado.

Seguindo na comparação, entende-se melhor por que Heidegger, no parágrafo 44 de *Ser e tempo*, afirma que o enunciado verdadeiro e a percepção confirmadora ou verificadora são modos de desvelamento do ente *em si mesmo*.⁶⁴ Isso quer dizer que o comportamento desvelador do *Dasein* deixa ver o ente tal como ele é, embora *não totalmente* o que e como ele é. Desvelar é sempre um processo dinâmico, em que a cada vez se conquista uma parcela da realidade, mas outras dimensões são preservadas e mantidas no ocultamento. É por essa razão que se pode afirmar que mesmo na época de *Ser e tempo*, quando a questão de Heidegger é basicamente aquela pelo sentido do ser, ele já antevê a necessidade de pensar uma dimensão do ser que não se relacione com a compreensão do *Dasein*, uma dimensão do ser do ente não alcançada pelo sentido, mas que se anunciaria através do sentido. Uma passagem de *Ser e tempo* é particularmente ilustrativa dessa nossa ideia. Nela se diz que sentido é algo que pertence

⁶³ Cf. FERREIRA, Acylene Maria Cabral. Mundanidade e diferença ontológica. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 40, n. 126, p. 85-108, 2013, p. 98. Sobre a diferença entre real e realidade em *Ser e tempo*, cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 281-282/212. Para diversos artigos referentes à polêmica em torno ao realismo de *Ser e tempo*, cf. DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark A. (Org.). *Heidegger reexamined: Truth, realism and the history of being*. Nova Iorque: Routledge, 2002. v. 2.

⁶⁴ Cf. HEIDEGGER, op. cit., p. 288-289/217-219.

exclusivamente ao *Dasein* na medida em que um ente lhe aparece “preenchendo” a abertura de ser que com ele se dá. Em contrapartida, todo ente não dotado do caráter de ser do *Dasein* é *sem sentido*.⁶⁵

2.2.3 Copertinência de atos da consciência

Um outro conceito de verdade diz respeito à referência ideal [...] *entre as essências cognoscitivas dos actos coincidentes*. [...] [a verdade aqui] é a ideia que pertence à *forma do acto*, a saber, a *essência cognoscitiva – concebida como ideia* – do ato de evidência [...].⁶⁶

A partir de agora entramos no terreno da descrição propriamente fenomenológica da verdade, ou seja, começaremos a investigar a verdadeira contribuição de Husserl no debate sobre a verdade frente aos modos tradicionais de concebê-la, aqueles que eram indicados nos dois conceitos já discutidos (correção e realidade) e que ele entende como modos derivados, abstraídos da verdade em seus sentidos mais originários (como copertinência dos atos e como identidade na evidência). Para compreendermos a citação acima e o conceito de verdade que ela apresenta, metodologicamente é importante retornar a alguns elementos do pensamento das *Investigações* de que já tratamos e avançar sobre outros pontos.

Lembremos que nas *Investigações lógicas* todo ato intencional na medida em que conta com qualidade, mas, sobretudo, com matéria, possui sentido, é significativo e, por meio disso, visa um objeto. Os atos doadores não só possuem qualidade e matéria como também apresentam (no caso das percepções) ou reapresentam (no caso das outras formas de intuição) o objeto intencional que na matéria é significado. Também a toda emissão e compreensão de um enunciado subjaz um ato cuja essência é intencional ou significativa. Ocorre que a intenção de significação que sustenta o enunciado é vazia, não possui nada do objeto, somente aponta-o ou indica-o. O que quer dizer que o ato em questão não pode apresentar por sua própria conta o objeto visado. De fato, apenas um ato doador pode cumprir esta tarefa. Husserl chama de atos *signitivos* (*signitiven*) aqueles em que o que é significado é no modo do mero visar. A rigor, não só os atos intencionais que possibilitam os enunciados são atos *signitivos*. Estes também

⁶⁵ Cf. HEIDEGGER, **Ser e tempo**, p. 213/151-152. Um exemplo dado por Heidegger nessa passagem de como a dimensão sem sentido dos entes pode anunciar-se em meio à significância de mundo é o da natureza quando “irrompe e destrói”. Sobre o excesso do ser frente ao sentido em todo o pensamento de Heidegger, cf. POLT, Richard. *Meaning, Excess, and Event*. **Gatherings: The Heidegger circle annual**, S. I., v. 1, p. 26-53, 2011. A noção “terra”, que surge no pensamento de Heidegger depois da virada, pretende dar conta dessa dimensão do ser que resiste ao sentido (do que está para além do mundo).

⁶⁶ HUSSERL, **Investigações lógicas**: segundo volume, parte II..., p. 127-128/652, grifos do autor, colchetes nossos.

podem ser encontrados no nível da intuição, pois, como vimos, a matéria de um ato perceptivo, por exemplo, pode não encontrar correspondência completa no conteúdo sensível que compõe também a percepção.⁶⁷ Vivemos, na maior parte das vezes, diria Husserl, em meio às intenções signitivas: pensamos e falamos de objetos, de estados de coisas, de relações entre objetos, de acontecimentos e fatos que, geralmente, não chegam a se tornar presentes para nós. Falamos diversas vezes sem conseguirmos sequer oferecer na imaginação um esboço vago daquilo de que se fala, quem dirá uma intuição adequada no sentido rigoroso com que pensa Husserl. Ficamos num âmbito meramente simbólico, em meio a palavras ou outros signos que só vagamente sabemos o que querem dizer. E o pior para Husserl é que este fenômeno não é corrente apenas na vida ordinária, mas também nas ciências.

Com o seu segundo conceito de verdade Husserl visa a relação que deverá ser sempre possível entre o ato signitivo e os conteúdos apresentadores do objeto dados em uma intuição a fim de que algo como o conhecimento possa ocorrer. Para que o conhecimento propriamente aconteça, tais atos precisam “coincidir”, um precisa ser posto em “referência” ao outro. É claro que essa afinidade entre os atos não se realiza sempre e em todo caso, podendo muito bem a significação permanecer vazia. Daí que a essência significativa dos atos em geral não é suficiente para caracterizar o ato do conhecimento. Só uma determinada relação entre a significação vazia e a intuição que torna presente algo do objeto caracteriza o ato pelo qual a consciência ultrapassa a mera significação e conhece algo. Esta relação é denominada de “essência cognoscitiva” e corresponde à ideia do conhecimento em geral em oposição à ideia ou essência da significação e da objetividade em geral.⁶⁸

É importante notar que este segundo conceito de verdade não pergunta pelo quê exatamente coincide nessa reunião dos atos signitivos e intuitivos. Heidegger diz-nos que esse conceito de verdade é obtido quando se atenta apenas para a estrutura da *intentio* e não para o *intentum*, ou seja, não para o objeto intencionado em cada um dos atos.⁶⁹ Fala-se aqui de uma relação entre os atos, ideal e, por isso, meramente possível e nem sempre atual, mas essencial e necessária para o conhecimento, e não de uma relação entre os objetos daqueles atos. Ao atentarmos para a relação entre os objetos dos atos signitivos e intuitivos, estaremos invadindo já o domínio do primeiro e mais importante conceito husserliano de verdade (identidade na

⁶⁷ Sobre os atos signitivos em relação aos enunciados, cf. HUSSERL, **Investigações lógicas**: segundo volume, parte II..., p. 65-67/586-588. Sobre os atos signitivos em relação às intuições sensíveis cf. *ibid.*, p. 51-54, 70-74/572-574, 592-596. Para uma boa discussão desses assuntos, cf. LEVINAS, **La teoría fenomenológica de la intuición**, p. 93-97.

⁶⁸ Sobre a essência cognoscitiva, cf. HUSSERL, *op. cit.*, p. 104/626.

⁶⁹ Cf. HEIDEGGER, **Prolegómenos...**, p. 76.

evidência) para o qual atentaremos na próxima seção. Na passagem acima citada e que agora investigamos, a verdade é dita apenas a concordância entre atos intencionais, entre atividades da consciência. A esta concordância entre os atos, sempre necessária para a efetuação do conhecimento, Husserl nomeará relação de preenchimento (*Erfüllung*).

Por tudo o que temos visto até aqui é claro que a relação de preenchimento pode ocorrer não só entre o ato signitivo envolvendo um enunciado e uma intuição qualquer, mas também entre intuições, por exemplo, entre a imaginação e a percepção e, além disso, no interior de um mesmo ato intuitivo como, por exemplo, entre os conteúdos signitivos e sensíveis (apresentadores) de uma percepção. Isso corrobora a ideia de que Husserl pensa o tema da verdade em referência não só aos enunciados. Por outro lado, o fio condutor da seção 39 da sexta *Investigação* é, desde o início, o âmbito da linguagem e dos signos e, por conseguinte, da verdade do enunciado. O que orienta a discussão de Husserl é precisamente a pergunta pelas condições de possibilidade da verdade enquanto correção dos enunciados.

Os objetos visados nos enunciados, na medida em que são estados de coisas e não objetos inarticulados, não se compõem apenas de elementos “materiais”, ou seja, aqueles que podem ser preenchidos em alguma das intuições sensíveis, mas também elementos formais que Husserl chama categorias. “A cadeira é pequena e seu estofó é de palha”. Enquanto os termos “cadeira”, “pequena”, “estofó”, “palha” podem preencher-se mal ou bem numa percepção, o mesmo não acontece com os demais, como, por exemplo, o “é” da cópula, o “e” e o “seu”. Mas se o enunciado para ser verdadeiro precisa ser preenchido por uma intuição, então os elementos formais deverão eles mesmos ser dados no objeto presente à consciência, oferecidos numa intuição de outra ordem a que Husserl chamará intuição categorial. Desse modo, o ato intuitivo que realmente importa a Husserl em sua discussão da verdade enquanto copertinência entre atos é sempre um ato de intuição sensível (sobretudo a percepção que é o ato posicional por excelência, que apresenta o objeto em carne ou corporalmente) preenchido por um ato de intuição categorial.⁷⁰

Comentando o segundo conceito husserliano de verdade, Heidegger diz:

A polêmica [tradicional] em torno do conceito de verdade vai e vem entre a tese de que *a verdade é uma relação [...] do estado de coisas [enunciado] com a coisa [relação entre o quarto e o terceiro conceito husserliano, correção e realidade]* e a tese de que *a verdade é um determinado nexó entre os atos [este segundo conceito de Husserl] [...]*.⁷¹

⁷⁰ Toda a segunda seção da sexta *Investigação*, intitulada “Sensibilidade e entendimento” é dedicada às intuições categoriais, cf. HUSSERL, **Investigações lógicas**: segundo volume, parte II..., p. 133-204/657-733.

⁷¹ HEIDEGGER, **Prolegómenos...**, p. 77, grifos do autor, colchetes nossos.

O que se pode apreender desta passagem é que Heidegger pensa que o conceito de verdade como copertinência alude ainda ao modo como a filosofia da representação pensava a verdade, sempre a descrevendo a partir da relação entre faculdades do sujeito, sobretudo naquela dicotomia, pretensamente resolvida por Kant, entre a sensibilidade e o entendimento, o aparente abismo entre elementos passivos e espontâneos do conhecimento reconhecido ao menos desde Descartes.

Mas se em Husserl, por um lado, a verdade sempre diz respeito à relação entre atos da consciência, por outro lado, o alargamento do conceito de intuição promovido pelas *Investigações* reelabora a dicotomia ao fazer das categorias não mais um conjunto de conceitos previa e livremente oferecidos pelo entendimento, mas algo que pertence ao objeto dado na intuição. O entendimento não está mais encapsulado na esfera subjetiva, ele não é vazio, já que a verdadeira fonte do entendimento, o lugar onde ele começa, a origem que possibilita que algo seja por nós pensado no âmbito da mera significação vazia, reside não numa razão isolada da experiência, mas na intuição categorial que, enquanto tal, é uma abertura ao objeto. A sensibilidade, por sua vez, não é cega. Ela não é caracterizada, em Husserl, como a mera recepção de dados sensíveis brutos que dependerão do entendimento para se tornarem objetivos. Ela já é pensamento. A percepção sensível sempre “vê” o objeto, ela possui matéria, sentido. Há certo caráter *ekstático*, transcendente, na discussão e reelaboração que Husserl promove sobre as faculdades tradicionalmente ditas cognitivas, entendimento e sensibilidade. Ambos são elaborados como modos da consciência visar e tornar presentes para si os objetos.

2.2.4 Identidade na evidência

Finalmente atingimos o ponto crucial, o conceito de verdade mais original em Husserl. Todos os conceitos anteriores são abstrações ou recortes feitos a partir da complexidade total do fenômeno da verdade a ser descrito agora sob o título de identidade percebida e/ou vivida na evidência. A razão da indecisão entre os termos “percebida” e “vivida” revelar-se-á ao longo desta seção. Contudo, uma instrução é de antemão fundamental. Não se deve confundir evidência e verdade em Husserl. A primeira não é, sob hipótese alguma, um sinônimo, ou definição de qualquer espécie, da verdade. Embora o termo “evidência” tenha aparecido na apresentação que acabamos de fazer do fenômeno original da verdade, se eliminarmos o termo ficaremos com uma definição mais precisa: verdade é a identidade entre o objeto de um ato signitivo e o objeto de um ato intuitivo ou doador. Evidência, por sua vez, é aquilo que, em termos contemporâneos, poderíamos chamar *critério de verdade*. Enquanto tal, ela tem uma

história que remonta a Descartes e suas noções de clareza e distinção. É a evidência que nos permite reconhecer e afirmar algo como sendo incondicionalmente verdadeiro. Ela é o reconhecimento subjetivo, a marca no sujeito, de uma verdade objetiva. A evidência é destacada em nossa discussão porque é precisamente ela que desperta especial atenção de Heidegger. Apresentaremos logo abaixo o trecho integral onde Husserl condensa sua descrição da verdade e da evidência. Mas muito carece de ser discutido para que possamos compreender todos os elementos dessa descrição e mais ainda para arriscar dizer em que ela contribui para o pensamento heideggeriano.

[...] a *verdade* é, então, como correlato de um *acto* identificador, *um estado de coisas*, e, como correlato de uma identificação de coincidência, *uma identidade: a plena concordância entre visado e dado enquanto tais*. Esta concordância é vivida na evidência, na medida em que a evidência é a realização actual da identificação adequada. Por outro lado, não se pode interpretar sem mais a proposição segundo a qual a *evidência* é “*vivência*” da verdade, é percepção (quando concebemos suficientemente o conceito de percepção) e, na evidência rigorosa, *percepção adequada da verdade*. Pois, tendo em conta as dúvidas anteriormente expressas, temos de confessar que a realização da coincidência identificadora não é ainda uma percepção actual da concordância objectiva, mas que só se torna tal através de um acto próprio de apreensão objectivante, através de uma consideração própria da verdade “presente”. E ela está “presente” de facto. Existe aqui *a priori* a possibilidade de olhar permanentemente para o interior da concordância e de trazê-la à consciência intencional numa percepção adequada.⁷²

Se a verdade, objetivamente, é “[...] uma identidade: a plena concordância entre visado e dado enquanto tais”, a experiência subjetiva desta concordância é o que Husserl chama evidência. Ela é precisamente este dar-se conta da identidade entre o visado e o intuído. Mas, então, os problemas apenas começam. Como nós nos damos conta de que o que intencionamos no modo signitivo é creditado por um objeto intuído? Como realizamos que o objeto real é tal como intencionávamos? Como podemos descrever a experiência de evidência? Como sabemos que ela ocorre? Para facilitar um tanto mais as coisas, queremos oferecer a ilustração de uma possível experiência de evidência:

Imaginemos o conhecido jogo de rua em que um ilusionista, provido de três cascas de nozes e uma bola pequena, faz com que esta passe de modo muito rápido de uma casca a outra, sem nenhuma ordem fixa. Outra pessoa sentada de frente trata de seguir a bola com os olhos, até que, finalmente, o ilusionista faz com que a bola se detenha e fique escondida debaixo de uma das cascas. A pessoa que joga com ele tem que decidir agora em que casca está a bola; se acerta ganha a aposta, e se não, perderá seu dinheiro. Mas, pra dizer a verdade, ela já não sabe em que lugar se encontra a bola; os rápidos movimentos de mão do ilusionista fizeram com que a perdesse totalmente de vista. Como, queira ou não, tem que eleger uma casca, faz sua eleição ao azar: “a bola está na casca do meio”, afirma. O ilusionista levanta a casca, e a pessoa comprova que, em realidade, a bola está ali debaixo. Produz-se assim o que Husserl denomina um ato de preenchimento por confirmação: há uma intenção signitiva, na qual se formula um juízo: “a bola está na casca do meio”; há um ato perceptivo: quando o ilusionista

⁷² HUSSERL, *Investigações lógicas*: segundo volume, parte II..., p. 127/651-2, grifos, parênteses e aspas do autor.

levanta a casca, a pessoa vê a bola, que antes permanecia oculta. E, por último, há um ato de preenchimento.⁷³

Já conhecemos algo sobre estes três atos: a intenção signitativa, a intuição – notemos aqui que a pessoa do exemplo não percebe somente objetos sensíveis, mas um estado de coisas: o estar-dentro-da-casca-do-meio da bola; ou seja, não se trata somente de uma intuição sensível e sim, também, de uma intuição categorial –, e o ato de preenchimento, ou seja, a relação que se estabelece entre os dois atos na medida em que o que é visado no primeiro é dado no segundo. Este último é o ato fundamental no tocante à evidência, é nele que ela acontece. A evidência é, de fato, a consciência do preenchimento. A evidência não nasce da mera justaposição, ou sucessão de um ato signitivo e de um ato perceptivo, ela ocorre quando o preenchimento é efetuado e a consciência “dá-se conta” dele.⁷⁴ O preenchimento enquanto experienciado de algum modo pela consciência é um novo ato intencional, irreduzível aos outros dois.

Neste novo ato, o ato signitivo e o ato de intuição vêm à unidade através, em primeiro lugar, da coincidência de suas matérias e, em segundo lugar, da identidade de seus objetos intencionais. Na medida em que os atos são distintos numericamente, eles não podem ter matérias idênticas: o *modo* como o objeto é intencionado apenas *coincide* tanto no ato signitivo quanto no ato doador. Porém, o objeto é um só, idêntico para ambos. Os atos se tornam, portanto, unidos mediante a coincidência das matérias, mas, por outro lado, só parcialmente iguais. Pois o conteúdo representativo é diferente no ato de intuição, ou seja, ele tem algo a mais que o ato signitivo, tem plenitude, ele torna presente o objeto visado. Isso é o que faz com que a unidade em questão não seja aquilo que Husserl chama *mera identificação*. Mera identificação é o que acontece na passagem de um ato a outro onde não se ganha mais plenitude com respeito à presença do objeto.⁷⁵

⁷³ BEITES, Pilar Fernández. Evidencia y verdad: Un problema en la fenomenología de E. Husserl. **Anales del seminário de metafísica**, Madri, n 27, p. 195-215, 1993, p. 197-198, aspas da autora, tradução nossa.

⁷⁴ Cf. o exemplo de Husserl (**Investigações lógicas**: segundo volume, parte II..., p. 41-42/561-562, grifos do autor) sobre a percepção de um objeto vermelho e sua subsequente nomeação com a palavra “vermelho”: “[...] o mero conectar, o mero pôr em conjunto exterior, ou a sucessão, destes dois fenômenos não cria entre eles nenhuma relação interna, nem certamente, uma relação intencional. E tal relação existe, todavia, claramente [...]. Neste modo do visar que nomeia, o nome aparece como *pertencente* ao nomeado e *unido* a ele [...]. Pelo fato de, então, fenomenologicamente, encontrarmos a unidade mais íntima e, na verdade, uma unidade *intencional*, em vez de uma mera soma, teremos, com perfeita razão, de dizer: ambos os actos, um dos quais constitui a palavra completa e o outro constitui a coisa, encadeiam-se intencionalmente para uma *unidade de acto*.”

⁷⁵ Para a distinção entre mera identificação e preenchimento cf. *ibid.*, p. 76-80/597-602. Aí Husserl diz que certos símbolos, embora sejam sempre pura significação e não intuição, podem funcionar como atos preenchedores na medida em que eles apontam a direção para o preenchimento intuitivo final. A igualdade, por exemplo, entre um ato que postule 5-2 e outro que postule 4-1 é uma mera identificação; já a igualdade que se “percebe” na passagem do símbolo $(5^3)^4$ para 5^3 . 5^3 . 5^3 corresponde a um ato de preenchimento. No primeiro caso passa-se de uma significação à outra com grau equivalente de “plenitude” no sentido da possível intuição categorial para a qual ela aponta, não há propriamente ganhos do ponto de vista do acesso ao objeto. Já no segundo caso, a primeira significação é preenchida pela segunda mediante uma apresentação “mais intuitiva” do mesmo estado de coisas.

Agora sabemos que a evidência é a experiência que a consciência faz de uma relação de preenchimento. Enquanto experiência consciente ela é, portanto, um ato intencional e, sendo assim, deve possuir essência significativa (qualidade e matéria) e, por consequência, o seu próprio objeto intencionado. Mas, agora, o problema que se coloca é como caracterizar fenomenologicamente este ato, ou seja, como descrever seus elementos intencionais. Mais precisamente, o desafio para um intérprete de Husserl é decidir que tipo de ato é a evidência (qual sua qualidade? Seria ele uma percepção, um ato signitivo, uma intuição categorial?), a qual objeto ele está dirigido (ao mesmo objeto dos outros dois atos ou a um objeto de outra ordem como, por exemplo, a identidade entre aqueles objetos?) e de que modo ele se dirige a esse objeto (a matéria do ato de evidência é a mesma que a dos atos signitivo e intuitivo?).

No aditamento à seção 8 da *sexta Investigação lógica* Husserl diz, pensando especificamente no caso em que a consciência se dá conta do pertencimento de um nome (intenção de significação) a uma coisa (dada na intuição), que o que visamos, nesse caso, é “[...] o intuído e, ao mesmo tempo, o *objecto* nomeado, mas de forma alguma a *identidade* deste *objecto* como o imediatamente intuído e nomeado.”⁷⁶ Conclui-se que o ato da evidência nesse caso está dirigido ao objeto da intuição que é, obviamente, o mesmo da intuição signitiva, mas não à identidade enquanto tal. Vê-se que o objeto nomeado é o mesmo que o percebido, mas não se percebe a identidade enquanto tal. Esta não é o objeto intencional do ato de evidência, ela está, contudo, presente no ato, mas apenas enquanto um componente vivido. É o que Husserl confirma numa passagem um pouco anterior: “[é] claro que a identidade não é trazida, em primeiro lugar, por meio da reflexão comparativa e mediada pelo pensamento, mas já está aí de antemão, é uma vivência, uma vivência inexpressa e não compreendida.”⁷⁷ A diferença entre a evidência e a verdade é nítida: de um lado, há a evidência que é um ato intencional de coincidência entre duas matérias mas dirigido para o objeto intuído, de outro, a identidade, a verdade propriamente dita que é vivida durante a evidência, mas não apreendida intencionalmente. Nas *Investigações* “vivência” quer dizer aquilo que não é transparente num ato da consciência, não tematizado, o que não se tornou ainda fenômeno, mas está lá como sua condição de possibilidade. Quando a consciência se dirige a um objeto, o que ela apreende é o objeto mesmo e não os componentes do ato. Estes são apenas vividos enquanto um horizonte de fundo sem o qual a consciência nada visaria. Porém, na atitude fenomenológica reflexiva o

A série das igualdades poderia continuar numa progressão onde cada vez alcança-se mais e melhor o objeto: $5^3=5.5.5$; $5=4+1$; $4=3+1$; $3=2+1$; $2=1+1$; $5=1+1+1+1+1$ até termos a intuição de todas as unidades que são meramente visadas em $(5^3)^4$.

⁷⁶ HUSSERL, *Investigações lógicas*: segundo volume, parte II..., p. 49/569, grifos do autor.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 48/568, colchetes nossos.

que na consciência irrefletida era simplesmente vivido torna-se fenômeno, passa a ser explicitamente visado. No tocante ao que aqui precisamente investigamos, é a verdade, a identidade entre os objetos dos atos signitivo e intuitivo, que é tomada como vivência, como horizonte não temático, condição de possibilidade da evidência.

Husserl garante, entretanto, que a identidade sempre pode vir a tornar-se um objeto intencional de outro ato, não da evidência como até agora a descrevemos, mas de um ato fundado sobre ela. Um ato de reflexão, onde a consciência volta-se sobre si mesma, ou seja, sobre os atos unidos pela coincidência das matérias. A este ato ele chama, no mesmo aditamento citado acima, *ato de identificação relacionante*, i.e., aquele que precisamente se dirige à identidade como tal, a partir de uma “[...] articulação e [...] confrontação dos atos enlaçados. E mais: [...] a cobertura identificadora é vivida, mesmo que permaneça sem ser levada a cabo a *intenção consciente* de identidade, o identificar relacionante.”⁷⁸ A vivência desta cobertura identificadora, a vivência não reflexiva da identidade ou verdade é a evidência a que nos referimos até aqui.

Considerando esta distinção entre a evidência, enquanto vivência da identidade, e o ato reflexivo posterior, que toma a identidade como objeto, vejamos como ficaria o exemplo citado anteriormente:

Fixemo-nos, de novo, por um momento, na pessoa que joga com o ilusionista. Quando este levanta a casca, a pessoa comprova que a bola está debaixo; vive, então, um ato de evidência, cujo objeto intencional é [...] a situação objetiva “estar a bola debaixo da casca do centro”; objeto intencional que era já o do ato signitivo e intuitivo. A pessoa, quando comprova que seu enunciado é verdadeiro, não percebe a identidade de ambos os objetos intencionais; não sucede que, ao ver que a bola está debaixo da casca, veja ademais um objeto chamado “identidade” – identidade entre esta situação objetiva vista e a situação objetiva pensada previamente –. A pessoa vive a identidade, posto que em sua consciência se fundem as matérias intencionais dos atos intuitivos e signitivos, mas não converte esta identidade em objeto intencional de nenhum ato.⁷⁹

Retornemos à passagem da seção 39 das *Investigações* onde Husserl define verdade como identidade vivida na evidência.⁸⁰ Ali se diz que enquanto “ato identificador”, a evidência está dirigida a “um estado de coisas”, ou seja, o mesmo estado de coisas intencionado uma vez de modo vazio no ato signitivo e outra vez de modo preenchido, dado, na intuição. Porém, sobre a evidência pode surgir outro ato, de “identificação de coincidência”, cujo objeto passa a ser a identidade propriamente dita. Husserl quer nos fazer ver os dois níveis em que a verdade é por nós apreendida: num nível pré-reflexivo, meramente vivido, no ato de evidência, onde a verdade (identidade entre os objetos) não é objeto de um ato intencional, mas está lá como um horizonte

⁷⁸ HUSSERL, *Investigações lógicas*: segundo volume, parte II..., p. 49/570, grifos do autor.

⁷⁹ BEITES, *Evidencia y verdad...*, p. 202, aspas da autora, tradução nossa.

⁸⁰ Cf. acima página 49 deste trabalho.

potencialmente percebível; e num nível reflexivo, onde a verdade, de fato, torna-se objeto de um ato outro, diferente da evidência. Deixando de lado, por ora, a investigação sobre este segundo ato, voltemos à questão de como caracterizar fenomenologicamente a evidência.

A evidência pode ser interpretada como síntese de dois atos perceptivos. No caso, eu percebo o enunciado (penso-o e assim percebo-o internamente, ou emito-o eu mesmo, ou escuto-o ser emitido por alguém, ou leio-o etc. e, ao assim fazer, minha consciência dirige-se não aos signos envolvidos, mas ao objeto que eles buscam representar), e também executo o ato intuitivo e percebo o que nele é dado. Nesta síntese, realiza-se uma identificação, uma “unidade de identificação” ou “unidade de continuidade”,⁸¹ que se resume à coincidência das matérias. Na evidência, na passagem de uma percepção sensível a outra, o objeto intencionado é continuamente o mesmo, havendo, contudo, aumento de plenitude pela contribuição do ato preenchedor. A percepção desse *ser o mesmo objeto*, esta unidade alcançada é simplesmente resultado da coincidência imediata de cada intenção parcial, ou seja, das matérias de cada ato, mas ainda não a identidade tal e qual. Esse modo de pensar a doação da verdade numa dimensão pré-reflexiva, na evidência enquanto ato de percepção, é sugerido pela definição husserliana citada ao início dessa seção.⁸² Pois lá Husserl descreve a evidência como percepção. Mas ele fala também de uma percepção adequada que seria a evidência em sentido rigoroso, ou seja, aquele segundo ato, o de apreensão da identidade propriamente dita.

Por que a teoria da evidência husserliana não pode se ater apenas ao primeiro tipo de evidência, em que se vive a identidade por meio da coincidência das matérias? Por que ela faz referência também a uma evidência rigorosa, de outra ordem, enquanto percepção adequada da identidade propriamente dita? É que se restringirmos a evidência ao primeiro tipo, então a própria noção de verdade como algo objetivo e independente de sua apreensão por consciências singulares deixa de poder ser mantida. Se a verdade for resumida à coincidência das matérias dos atos signitivo e intuitivo ela é reduzida a um momento imanente de uma consciência. Assim, o indivíduo não pode pretender que o que ele apreende com evidência vale também para outros sujeitos. Caso na evidência o que se vise não seja a identidade necessária e universal entre o objeto meramente visado no ato signitivo e o objeto dado no ato intuitivo, então, abre-se a porta para um psicologismo epistemológico que as *Investigações*, de algum modo, ao menos em relação à lógica, já procuravam evitar.⁸³ Surge o risco do relativismo e do ceticismo. Só na

⁸¹ Cf. HUSSERL, **Investigações lógicas**: segundo volume, parte II..., p. 152-153/678-679.

⁸² Cf. novamente a página 49 deste trabalho.

⁸³ Entendemos por psicologismo epistemológico toda doutrina que restringe a resposta à pergunta sobre como o conhecimento é possível ao âmbito imanente da consciência empírica e singular. Para mais sobre o assunto, cf.

evidência em sentido rigoroso é que se tem a intuição de um estado de coisas objetivo e transcendente em relação aos conteúdos imanentes dos atos.

É no primeiro volume das *Investigações*, nos *Prolegômenos*, que Husserl mostra sua preocupação em não identificar a verdade de uma proposição com sua apreensão num ato singular de evidência. Enquanto os atos de evidência são “particularidades reais” submetidas ao tempo, i.e., começam e terminam, uma proposição verdadeira é sempre presente, “eterna” ou “supratemporal” e, sendo assim, ela independe de ser apreendida ou não por uma consciência singular. A proposição verdadeira é uma “ideia” no sentido de um “universal” e se podemos falar de uma apreensão da verdade enquanto identidade é em analogia ao modo como apreendemos o universal “vermelho” mediante a percepção de um objeto vermelho.⁸⁴ Em seguida, descreve-se o modo como alcançamos consciência do caráter verdadeiro de um sentido ou proposição.

Temos consciência dela [da verdade de uma proposição] assim como de uma espécie, e.g., “do” vermelho. Temos algo de vermelho perante os olhos. O vermelho, contudo, não é a espécie do vermelho. O concreto não contém tampouco em si a espécie como parte [...]. A parte, este momento não autônomo de vermelho é, como o todo concreto, um indivíduo, um aqui e agora, que com ele e nele existe e perece, igual, mas não idêntico, em diversos objetos vermelhos. O vermelho, contudo, é uma unidade ideal, em relação ao qual não tem sentido falar-se de gerar-se e perecer. Aquela parte não é o vermelho, mas um caso particular do vermelho. [...]. E assim como ao olhar para o singular-concreto, visamos, contudo, não este, mas o universal, a ideia, assim adquirimos [...] o conhecimento evidente da identidade destas unidades ideais [os objetos dos atos], visadas nos atos singulares. E esta é a identidade em sentido mais genuíno e rigoroso: é a espécie ideal [...].⁸⁵

A mesma relação entre as partes vermelhas de objetos reais e o universal “vermelho” vale para a relação entre as matérias coincidentes entre atos da consciência (entre um ato signitivo e intuitivo, por exemplo) e a identidade dos objetos intencionais: tanto as partes em questão quanto as matérias são instâncias de uma espécie ou universal que subsiste mesmo que essas instâncias acabem. Assim como apreendemos o universal “vermelho” mediante um ato de ideação sobre a percepção de objetos vermelhos singulares, assim também apreendemos a identidade dos objetos intencionais sobre a consciência da coincidência das matérias: “[...] é a verdade uma ideia, vivenciamo-la, como qualquer outra ideia num ato de ideação fundado na

PORTA, Mario Ariel González. **Edmund Husserl**: psicologismo, psicologia e fenomenologia. São Paulo: Loyola, 2013, p. 131-135.

⁸⁴ Cf. HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**: primeiro volume, prolegômenos à lógica pura. Tradução de Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 95-96/134-135. As palavras entre aspas são todas expressões utilizadas por Husserl para se referir distintamente à evidência e verdade. A mesma distinção em questão pode ser vista em *ibid.*, p. 141-142/193-194. Textos que lidam com o problema da diferença e relação entre evidência real e verdade ideal são DUPRÉ, Louis. The concept of truth in Husserl's *Logical investigations*. **Philosophy and phenomenological research**, S.l., v. 24, n. 3, p. 345-354, 1964 e SOFFER, Gail. **Husserl and the question of relativism**. Dordrecht: Springer Science & Business Media, 1991, capítulo 3.

⁸⁵ HUSSERL, *op. cit.*, p. 96/135, aspas do autor, colchetes nossos.

intuição [...], e perante uma multiplicidade dispersa de casos particulares (i.e., aqui, de atos de juízo evidentes) alcançamos também, na comparação, a evidência da sua unidade idêntica.”⁸⁶ Nossa hipótese é que Husserl entende o ato de evidência em sentido rigoroso, aquele dirigido à identidade como tal, como um ato de intuição eidética. Intuições de essência são modos de intuições categoriais. No ato de evidência de segunda ordem, o sentido que a consciência, no ato de evidência de primeira ordem, apreende como verdadeiro seria então visto por ela como a instanciação de uma proposição verdadeira e transcendente. A seguinte passagem corrobora nossa leitura:

[No preenchimento, o objeto] não é só em geral visado (julgado), mas conhecido; ou: que ele é assim, isso é uma verdade que se tornou atual, singularizada na vivência do juízo evidente. Se refletirmos sobre esta singularização, e realizarmos uma abstração idealizadora, então, em vez desta objetividade, o objeto apreendido torna-se a própria verdade. Captamos por este meio [por uma abstração idealizadora] a verdade como o correlato ideal do ato fugaz de conhecimento subjetivo, como a única verdade, perante a multiplicidade incondicionada de atos possíveis de conhecimento e de indivíduos cognoscentes.⁸⁷

Por conseguinte, os atos de evidência são sempre realizações por parte de consciências singulares de uma possibilidade ideal de evidência:

E assim como o ser ou o valer de universalidades têm também, de resto, o valor de possibilidades ideais - a saber, em relação ao ser possível de particularidades empíricas, que caem sob aquela universalidade - então o mesmo vemos também aqui: os enunciados “a verdade é válida” e “são possíveis seres pensantes, que integram juízos com os conteúdos significativos correspondentes”, têm o mesmo valor. Se não há seres inteligentes, se seres assim são excluídos pela ordem natural e, logo, realmente impossíveis - ou se não há, para uma dada classe de verdades, seres capazes do seu conhecimento - então estas possibilidades ideais permanecem sem efetividade que as preencha; o apreender, conhecer, tornar-se consciente da verdade (ou de certas classes de verdades) não é jamais e em caso algum realizado. Mas toda a verdade em si permanece o que é, mantém o seu ser ideal.⁸⁸

Possibilidade ideal de evidência distingue-se de possibilidade psicológica real de evidência.⁸⁹ Isso quer dizer que não todas as proposições verdadeiras podem alcançar evidência nas consciências singulares. Algumas evidências não são possíveis agora, mas talvez sejam no futuro. Outras não serão possíveis para a consciência humana em tempo algum, já que há

⁸⁶ HUSSERL, *Investigações lógicas*: primeiro volume..., p. 96/135, parênteses do autor.

⁸⁷ Ibid., p. 172-173/232, parênteses do autor, colchetes nossos. Para uma interpretação semelhante a que aqui estamos oferecendo cf. GARCIA-BARÓ, Miguel. Ideal objects and skepticism: a polemical point in *Logical investigations*. TYMIENIECKA, Anna-Teresa (Org.). *Analecta husserliana*: Man's self-interpretation-in-existence, Phenomenology and philosophy of life, Introducing the Spanish perspective, Londres, v. XXIX, p. 73-91, 1990. Sobre a noção de intuição eidética nas *Investigações* e sua crítica às teorias empiristas da abstração, cf. SANTOS, José Henrique. *Do empirismo à fenomenologia*: A crítica do psicologismo nas *Investigações lógicas* de Husserl. São Paulo: Loyola, 2010, p. 175 ss.

⁸⁸ HUSSERL, op. cit., p. 96/135-136, aspas e parênteses do autor.

⁸⁹ Cf. ibid., p. 137/187-188, colchetes nossos: “[a] possibilidade psicológica é, por conseguinte, um caso de possibilidade real. Aquelas possibilidades de evidência são, contudo, ideais. O que é psicologicamente impossível pode bem ser possível, em termos ideais.”

verdades que a intuição humana não pode acolher e que, portanto, nunca se atualizam num ato de evidência: “[h]á números decimais com trilhões de cifras, e há verdades relativas a eles. Mas ninguém pode efetivamente representá-los, ou as adições, as multiplicações etc., referentes a eles”.⁹⁰ Nesse caso, há apenas possibilidade ideal de evidência. Talvez a evidência de verdades como essas possa ser realizada por uma consciência ideal, Deus, por exemplo, mas com certeza elas não são possíveis para consciências humanas reais.⁹¹ De todo modo, não se pode ter evidência daquilo que não seja idealmente possível. A idealidade da verdade é pressuposta, é condição de possibilidade *a priori* das evidências enquanto atos reais de consciências.

2.2.4.1 Destruição e apropriação da verdade como identidade na evidência

Nossa hipótese é que Heidegger reconhece na teoria husserliana da verdade como identidade três dos quatro eixos transcendentais que descrevemos na seção 2.1: a verdade é entendida como ideal e, por isso, previamente (*a priori*) dada, independente e *transcendente* em relação a sua captação nos atos reais de evidência de consciências singulares, e *condição de possibilidade* última da correção dos enunciados e da evidência. Além disso, ele submete tal teoria ao método da desconstrução, revelando, assim, em que medida a interpretação por parte de Husserl dos três eixos em questão tem origem na compreensão do ser como presença constante e da verdade como validade atemporal, a-histórica e universal de uma proposição. Ao mesmo tempo em que elabora tal crítica, Heidegger também aproveita e transforma certos aspectos da mesma teoria aproximando-os de elementos de sua própria concepção de verdade desenvolvida ao longo da década de 20.

Nos *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, Heidegger afirma que nas *Investigações* entende-se verdade como a identidade (entre o objeto uma vez significado e outra vez intuído) no sentido de subsistência (*Bestand*), a qual, no ato de evidência (de primeira ordem) “experimenta-se” (vive-se) enquanto não “se apreende” (não se torna objeto do ato).⁹² Mas aquele texto não explicita o que ser quer dizer por “subsistência”. É preciso recorrer a

⁹⁰ HUSSERL, *Investigações lógicas*: primeiro volume..., p. 137/188, colchetes nossos. O texto segue: “[a] evidência é aqui psicologicamente impossível e, no entanto, em termos ideais, é certamente uma vivência psíquica possível”.

⁹¹ Sobre a questão de Deus como consciência ideal em Husserl cf. SOFFER, Gail. **Husserl and the question of relativism**. Dordrecht: Springer Science & Business Media, 1991, p. 74. Para a diferença entre verdade ideal e evidência real indica-se todo o capítulo 3 deste livro. Para a crítica heideggeriana da postulação de toda e qualquer espécie de consciência ou sujeito ideal, nos quais sempre permanecem “restos de teologia cristã”, enquanto tentativa de salvar a possibilidade de “verdades eternas”, cf. HEIDEGGER, **Ser e tempo**. 2014, p.300-301/229.

⁹² Cf. id., *Prolegômenos...*, p. 75

Lógica: a questão da verdade, a outra passagem onde também se discute a noção husserliana da verdade como identidade. Vê-se aí que subsistir significa “[...] permanecer sempre o mesmo enquanto universal”.⁹³ Em seguida, diz-se que Platão foi o primeiro a pensar a verdade como subsistência no sentido da mesmidade e permanência das ideias. A reflexão de Husserl sobre verdade mantém-se, portanto, ligada a mais antiga compreensão filosófica da mesma: como o que subsiste *a priori*, independentemente de sua apreensão, i.e., quer esta ocorra ou não. A recaída de Husserl no platonismo deve-se a sua luta contra o psicologismo e todo tipo de relativismo referente à verdade. As teorias da verdade contra as quais se voltam as *Investigações* são aquelas que defendem o seguinte princípio: a “[...] verdade vale somente com respeito ao sujeito que julga de modo contingente. Este [...] pode-se entender como o sujeito individual que julga aqui e agora, ou bem como espécie, [...] o homem enquanto tal. O relativismo [do último tipo] designa-se também antropologismo.”⁹⁴ Ao procurar invalidar o princípio relativista (psicologista e antropologista) referente à verdade, Husserl não consegue mais do que retornar às críticas ao psicologismo anteriores a sua (tal como a de Lotze, para quem o modo de ser da verdade consiste na validade universal e necessária de uma proposição, a parte e diferente do reconhecimento subjetivo de seu caráter válido) e ceder ao prejuízo lógico: se, para Husserl, o lugar originário da verdade não é o enunciado enquanto a ocorrência de uma sentença, em contrapartida, ela permanece consistindo numa proposição (num sentido categorialmente formado) que subsiste independentemente do modo como a consciência possa intencioná-la, seja signitivamente ou intuitivamente.⁹⁵

O ato de evidência em sentido fraco, no qual se vive a identidade sem dirigir-se conscientemente para ela, consiste no próprio mostrar-se da coisa para a consciência que, assim, confirma o enunciado mediante o qual ela visava de modo vazio o estado de coisas em questão. Verdade aí, Heidegger diria, significa a manifestação do ente em si mesmo que, como tal, é fundamento para a verdade enunciativa. A teoria da evidência de Husserl deveria ter permanecido nesse estágio. Mas no segundo nível do ato de evidência, o ato em sentido rigoroso, a consciência capta a verdade como uma proposição única e universal da qual a manifestação em que consistia a evidência no primeiro sentido não é mais do que uma realização contingente e fugidia. Agora, a consciência percebe que o que permanecia idêntico

⁹³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Tradução de J. Alberto Ciria. Madri: Alianza, 2004, p. 55 et seq., 95 et. seq., tradução do espanhol nossa.

⁹⁴ Cf. *ibid.*, p. 45, tradução do espanhol nossa, colchetes nossos.

⁹⁵ Sobre a relação de Husserl com outras teorias da verdade antipsicologistas e sua recaída no prejuízo lógico, cf. DAHLSTROM, Daniel O.. Heidegger's critique of Husserl. In: KISIEL, Theodore; VAN BUREN, John (Org.). **Reading Heidegger from the start: essays in his earliest thought**. Nova Iorque: State University of New York, 1994. p. 231-244.

na passagem do ato signitivo para o preenchimento no ato intuitivo é o objeto tomado enquanto uma proposição ideal que vige para além de seus modos de manifestação na consciência. O modo de ser da verdade volta a ser idêntico ao da proposição. É como se Husserl, tentando desfazer o prejuízo lógico e fundamentar a verdade enunciativa na intuição, retornasse ao ponto de partida, recaindo na ideia de que a verdade só pode consistir numa proposição universalmente válida.⁹⁶

Por essas razões, a teoria de Husserl traz consigo uma dificuldade tipicamente platônica, a questão da participação do real no ideal. Trata-se, nesse caso, do problema de como a consciência singular pode ter evidência real de uma verdade ideal. Não se esclarece em que sentido a verdade enquanto proposição ideal é o gênero ou o universal não das matérias dos atos por meio dos quais a consciência visa o seu objeto, mas dos possíveis e variados atos concretos de evidência que a instanciam.⁹⁷ A idealidade da verdade é suposta condição de possibilidade de seu reconhecimento por parte das consciências, mas não se obtém uma justificativa para essa suposição que não seja o temor ao relativismo. Tal problema persistirá enquanto se pensar a verdade em termos de idealidade. É por isso que em *Ser e tempo* a verdade deve ainda ser “pressuposta”, ou seja, contar como condição de possibilidade da correção dos enunciados e de nossos acessos variados aos entes, mas não pressuposta enquanto idealidade.⁹⁸ O que se pressupõe é a abertura de mundo que já sempre se deu com o *Dasein*. Um dos aspectos críticos da leitura heideggeriana do primeiro conceito de verdade de Husserl consiste em ressaltar seu compromisso com a idealidade e, com isso, o seu permanecer refém do problema da relação entre real, enquanto condicionado, e o ideal, enquanto o que condiciona.

Num texto de 1928, *Princípios metafísicos da lógica*, Heidegger procurava caracterizar um dos modos nos quais a tradição compreendeu a noção de transcendência e, naquela ocasião, nomeava-o como sentido teológico.⁹⁹ O que caracteriza a transcendência compreendida

⁹⁶ “A proposição [a intenção signitiva] como membro da relação [de preenchimento] fundamenta-se na verdade da intuição da identidade, e por outra parte a própria identidade enquanto relação específica tem o modo de ser de uma proposição ou de uma relação proposicional: ser ideal.” (HEIDEGGER, *Lógica...*, p. 97, tradução do espanhol e colchetes nossos).

⁹⁷ Cf. *ibid.*, p. 58, tradução do espanhol e colchetes nossos: “[o] conteúdo do juízo, a ideia em geral, pode se especificar tanto quanto se queira, mas jamais chego a atos”. O que cai sob uma proposição ideal enquanto gênero universal são sempre as matérias ou os sentidos, mas nunca os atos reais de uma consciência. Não há como passar do ideal para sua apreensão pela consciência singular. A saída futura de Husserl será pensar desde uma consciência transcendental que já contém em si todo conteúdo ideal (*noema*) referente aos objetos do mundo.

⁹⁸ Cf. *id.*, *Ser e tempo*, p. 298-302/226-230. Há também no parágrafo 44, item a, p. 286-287/216 uma ligeira passagem que insinua uma consideração do problema *platônico* de participação da evidência enquanto ato real na verdade ideal.

⁹⁹ Cf. *id.*, *Princípios metafísicos de la lógica*, p. 190-191. Tal sentido desaparece na lista apresentada por Heidegger em *Contribuições* (cf. acima página 26 deste trabalho), mas pode-se reparar que ele é ali dissolvido nos sentidos ôntico e ontológico da transcendência.

teologicamente não é tanto a postulação de um ente supremo e criador de todo o mundo, embora essa postulação seja derivada da compreensão geral da transcendência em sentido teológico, mas a sua oposição à noção de *contingência*. Toda transcendência compreendida dessa maneira é aquela em que se determina um âmbito transcendente incondicionado, absoluto, perene e imutável que excede e possibilita o âmbito da contingência, aquele que nós humanos habitamos. Os atos de evidência enquanto atos de consciências singulares são sempre contingentes, podem ocorrer ou não, têm lugar no tempo e no espaço, iniciam e findam. Mas a verdade, que nesses atos passageiros é reconhecida, é necessariamente sempre igual a si mesma, invariável, sem começo nem fim, o universal do qual os atos de evidência participam. É a esse sentido de transcendência, tão antigo quanto a própria filosofia ocidental, que a doutrina da verdade como identidade permanece atada.

Carecemos agora de procurar pelos elementos da descrição husserliana da verdade e da evidência que foram, de certo modo, reconhecidos, apropriados e reformulados ou radicalizados por Heidegger. O primeiro desses elementos é a própria noção de evidência em seu sentido não rigoroso, aquele de vivência, mas não percepção da identidade. Nos comentários de Heidegger é patente o elogio à evidência nesse sentido específico. Vimos que a evidência, enquanto percepção ainda não adequada, i.e., não dirigida à identidade dos objetos intencionais, visa simplesmente o mesmo objeto do ato intuitivo preenchedor. Esse ponto não é apenas notado por Heidegger como, de fato, aproveitado e transformado. Heidegger interpretará a evidência como um estar “dirigido primária e unicamente à coisa mesma”. Contudo, quase subrepticamente, acrescenta que o tal modo de estar na presença da coisa é um estar junto à (*bei der Sache*) mesma, “estar-em-trato-com” ela. Sabemos que essas expressões indicam, no pensamento elaborado por Heidegger por volta da época de *Ser e tempo*, o modo cotidiano de acesso aos entes em que eles nos aparecem sob certa familiaridade e confiança. Assim, discretamente, evidência e intuição são transpostas do âmbito da relação intencional entre consciência e objeto, do *estar diante* da coisa por meio de um ato objetivante e posicional como a percepção, para uma dimensão de lida em que somos absorvidos na ocupação com o ente sem que este seja ainda um objeto para nós. No manuseio, o ente mesmo é interpretado, de maneira inadvertida e tácita, mediante a circunvisão sempre já submersa numa determinada conjuntura. Estamos junto às coisas porque já sempre estamos em (*sein-in*) um mundo.¹⁰⁰ Por que um mundo já se abriu, ocupamo-nos dos entes já sempre a partir de um acesso a seu ser, interpretando-os como algo: “sabemos”, de modo evidente, embora não expresso, não advertido ou articulado, o

¹⁰⁰ Cf. HEIDEGGER, *Prolegômenos...*, p. 76. Sobre a questão do *sein-bei* e do *sein-in* cf. *ibid.*, p. 198-199 e *id.*, *Ser e tempo*, p. 98 et seq./53 et. seq.

que os entes são e como operar com eles. Eis que aqui, na leitura heideggeriana da noção de evidência das *Investigações*, encontramos com a estrutura como-hermenêutica, a qual reaparecerá com papel importante em nossa interpretação da leitura de Heidegger do conceito de *nous* em Aristóteles, na seção 3 deste trabalho.

Antes nesta seção verificou-se que na evidência, ainda no sentido fraco ou primeiro que Husserl lhe confere, o que se dá propriamente é a coincidência das matérias e que tal coincidir é que permite a união ou conexão entre os atos. Mas vimos posteriormente também que a coincidência das matérias não é ainda o aparecimento consciente (evidência em sentido forte) da verdade enquanto identidade entre os objetos intencionais. Isso porque a identidade, a verdade, é ideal e objetiva enquanto as matérias são suas instanciações singulares nos atos. Estudos foram realizados no sentido de revelar a aproximação entre a noção de matéria dos atos intencionais em Husserl e a estrutura *como* de Heidegger.¹⁰¹ Muito embora o próprio Heidegger nunca tenha expressamente afirmado essa relação ou possível influência, cremos que os resultados de tais estudos são felizes. Se Heidegger destaca precisamente o ato de evidência de primeira ordem em detrimento do ato reflexivo, naturalmente ele está chamando a atenção também para a função eminente que as matérias aí desempenham. Mas, se a evidência, na leitura heideggeriana, deixa de ser algo relativo a experiências da consciência ou a conexões entre atos intencionais, então também a matéria perderá seu estrito caráter de componente imanente dos atos. O primeiro passo de Heidegger será explodir os limites que mantêm a significação atada à consciência: ele transpõe a matéria para uma estrutura do *Dasein*, do ser-no-mundo, o “como” da interpretação. O segundo passo é perguntar justamente pelo fundamento ou pelas estruturas ontológicas mais básicas que sustentam a estrutura *como*. A resposta: a mundanidade e a abertura de mundo junto ao *Dasein*.

Retomemos mais uma vez o exemplo da bola e das cascas de nozes e vejamos como a interpretação heideggeriana da evidência aplicar-se-ia ao caso. Ao emitir o enunciado “a bola está na casca do meio” a pessoa que joga com o ilusionista antecipa o ser do ente que ainda não se mostrou intuitivamente. Mas como ela pode fazer isso? Como este enunciado pode soar significativamente se o ente mesmo ainda não se apresentou? O enunciado emitido recebe seu sentido da conjuntura na qual o *Dasein* está inserido naquele instante. Dizer que a “bola está na

¹⁰¹ Cf. PAISANA, **Fenomenologia e hermenêutica...**, p. 56-59, passim. Para este autor, na medida em que a matéria, nas *Investigações*, é o que permite à consciência dirigir-se a um objeto ao oferecer-lhe não só um em direção a quê, mas também sempre um modo, um *como* de apreensão deste quê, a estrutura *como* já estaria presente como uma dimensão da matéria em Husserl. Cf. também BORGES-DUARTE, Irene. Husserl e a fenomenologia heideggeriana da fenomenologia. **Phainomenon**: revista de fenomenologia, Lisboa, n. 7, p. 87-103, 2003, p. 95.

casca do meio” só faz sentido para aqueles que participam das regras do jogo, que compreendem previamente que a bola não é mera bola, nem a casca uma simples casca de nozes, mas que elas são peças de um jogo, jogo que tem seu administrador, o ilusionista, e seu participante. Um estranho que passasse de repente pela rua e ouvisse, sem mais, aquela expressão, provavelmente custaria a compreendê-la e, caso visse a bola sob a casca do meio, não a veria como confirmação daquele enunciado. Ele precisaria, previamente, familiarizar-se com o que está acontecendo ali, compreender que aquelas pessoas são um ilusionista e um apostador, que os demais são expectadores, que há um jogo com regras, que há expectativas envolvidas. Só esta compreensão do contexto lhe permitirá significar o enunciado e a percepção correspondente e ter, deste modo, a mesma experiência de evidência da verdade que as outras pessoas. Quanto ao jogador, os “atos de sua consciência” coincidem não porque eles realizam uma identidade ideal, mas porque acontecem sobre o mesmo pano de fundo, a mesma conjuntura, e assim a estrutura *como* se mantém inalterada na passagem da enunciação à percepção. O sentido se mantém no mundo e não no interior da consciência. Todos os que assistem aquele acontecimento terão a mesma evidência na medida em que, envoltos por um mesmo horizonte de compreensão, sob a permanência de uma mesma significação, sobre a constância de um mundo, realizam a mesma interpretação.

3 LEITURA TRANSCENDENTAL DO *NOUS* ARISTOTÉLICO

Há diversos modos de abordar a influência de Aristóteles na gênese de *Ser e tempo*. É notável que a presença do estagirita fosse constante nos cursos dados por Heidegger em Marburgo nos anos logo anteriores à publicação de sua obra mais conhecida. Muito do pensamento de *Ser e tempo* parece ter sido conquistado num diálogo profundo com o autor da *Metafísica*. A visada heideggeriana sobre as virtudes dianoéticas, discutidas por Aristóteles no livro VI da *Ética a Nicômaco*¹⁰² e interpretadas por Heidegger como modos do comportamento desvelador do *Dasein*, permitiu-o enxergar ali uma descrição do nosso modo autêntico de ser e influenciou-o na sua elaboração dos existenciais do *Dasein*, da cura (*Sorge*) e da temporalidade, dos modos de acesso ao ser dos entes, como na noção da existência em função de si mesma. Além disso, é provável que Heidegger não tivesse concebido o existencial da disposição sem sua leitura da *Retórica*, assim como sua discussão acerca do tempo originário e do tempo vulgar não se sustentaria sem a análise da *Física*.¹⁰³ Constatamos que com o tema da verdade ocorre o mesmo. A importância de Aristóteles para a discussão da verdade é reconhecida por Heidegger já no início do item a da seção 44 de *Ser e tempo* que diz:

Três teses caracterizam a apreensão tradicional da verdade e a opinião gerada em torno de sua primeira definição: 1. O “lugar” da verdade é o enunciado (o juízo). 2. A essência da verdade reside na “concordância” entre o juízo e seu objeto. 3. Aristóteles, o pai da lógica, não só indicou o juízo como o lugar originário da verdade, como também colocou em voga a definição da verdade como “concordância”.¹⁰⁴

¹⁰² Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de D. W. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1984, VI. As disposições (*hexis*) mediante as quais a alma alcança a verdade são as cinco elencadas em *ibid.*, p. 142-143/VI, 3, 1139b 15-18: arte (*téchne*), conhecimento científico (*epistème*), sabedoria prática ou prudência (*phronesis*), sabedoria filosófica (*sophía*) e razão, pensamento ou intelecto intuitivo (*nous*). Mas, a rigor, somente *phronesis* e *sophia* referem-se à excelência ou virtude (*arete*) na atividade da parte racional da alma humana de obter verdades. A primeira com respeito à dimensão calculativa ou deliberativa da alma racional que preside tanto a *téchne* quanto a *práxis* (ação moral), e a segunda com referência à parte pensante ou teórica da alma que atua enquanto *epistème* e *nous*. Nas citações desta e de outras obras aristotélicas remeteremos primeiro à tradução que a cada vez utilizaremos e, em seguida, à citação que já se tornou norma e que é feita com base na edição clássica de Bekker. Para mais sobre as disposições e virtudes intelectuais em Aristóteles, cf. WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2010, p. 144-167.

¹⁰³ Para sua interpretação da *Ética a Nicômaco*, cf. HEIDEGGER, Martin. **Indicación de la situación hermenêutica**: interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Tradução de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002. Para mais sobre essa obra, ver também PERAITA, Carmen Segura. **Hermenêutica de la vida humana**: en torno al *informe Natorp* de M. Heidegger. Madrid: Trotta, 2002. Para a interpretação heideggeriana da *Retórica*, cf. HEIDEGGER, Martin. **Basic concepts of aristotelian philosophy**. Tradução de Robert D. Metcalf e Mark B. Tanzer. Bloomington: Indiana University, 2009. E sobre sua leitura do tratamento aristotélico do tempo, cf. HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Tradução de Marco Antonio Casanova. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 336-372. Para estudos acerca da relação de Heidegger com Aristóteles ao longo de toda a obra do primeiro, cf. SADLER, Ted. **Heidegger and Aristotle: the question of being**. Londres: Athlone, 1996 e VOLPI, Franco. **Heidegger e Aristóteles**. Tradução de José Trindade dos Santos. São Paulo: Loyola, 2013.

¹⁰⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 284/214, grifos e parênteses do autor.

O propósito da seção 44 é destruir essas três teses. Uma estratégia possível para começar a destruição é abalar primeiramente a terceira, onde se afirma que Aristóteles é o autor das duas primeiras. Caso se prove que a terceira tese é errada, a tradição perderá sua fonte maior de apoio e suas duas outras teses sobre a verdade poderiam se revelar como resultados de uma compreensão equivocada e injusta para com Aristóteles. Assim, a filosofia ver-se-ia diante da tarefa de repensar radicalmente a questão da verdade. Contudo, a estratégia de abalar a terceira tese não é fortemente assumida na seção 44 de *Ser e tempo*, mas sim em *Lógica: a questão da verdade*. A seção 13 daquela obra é integralmente dedicada a Aristóteles e intitula-se *As condições de possibilidades do logos de ser falso; A pergunta pela verdade*. Ela é composta de três subseções (a, b e c). Concentrar-nos-emos aqui na subseção b (*Verdade e ser*), embora análises desenvolvidas nas outras seções possam auxiliar também em nosso exame desta. Nela, Heidegger interpreta o capítulo 10 do Livro Θ da *Metafísica* onde Aristóteles nos apresenta dois conceitos de verdade: a verdade do *logos* apofântico e a verdade do *nous*. As revisões que Heidegger nos oferece de cada um desses dois conceitos têm evidentes reverberações em *Ser e tempo*. A primeira noção aristotélica influi no modo como Heidegger concebe e descreve o modo de ser dos enunciados e a espécie de verdade a eles vinculada, o seu caráter desvelador. A isso daremos atenção na seção 3.2. Mas é o *nous* aristotélico que influencia decisivamente sua concepção transcendental da verdade enquanto abertura sempre fática do *Dasein*, ainda que sob a interpretação heideggeriana o *nous* sofra uma série de transformações. Defenderemos isso em 3.4. Antes, porém, em 3.3.1, descreveremos as principais características do *nous* que são aproveitadas e transformadas por Heidegger e, em 3.3, mostraremos que a doutrina aristotélica do *nous* pode ser caracterizada como uma abordagem semitranscendental da verdade na medida em que ela se desenvolve ao longo de somente dois dos quatro eixos transcendentais apontados por nós na seção 2.1, a saber, a verdade do *nous* é pensada como *condição de possibilidade* da verdade do *logos* apofântico enquanto permitindo o acesso ao *a priori* dos entes, às essências. Mas, começaremos em 3.1 atentando-nos para a interpretação de Heidegger da caracterização aristotélica da verdade como um modo do ser.

3.1 O ser-verdadeiro como modo mais próprio do ser

Aristóteles inicia o capítulo 10 retomando os modos de dizer o ser (e o não-ser) discutidos nos capítulos anteriores do livro Θ da *Metafísica*, quais sejam, o ser segundo as categorias e o ser segundo a potência e o ato dessas categorias. Acrescenta, porém, outro modo de dizer o ser que será, precisamente, o tema do restante do capítulo. Trata-se do modo *proeminente* ou *mais*

próprio (*kyriótata on* é a expressão em grego) de se dizer o ser e o não-ser do ente: o ser segundo o verdadeiro e o falso.¹⁰⁵ Toda a interpretação que Heidegger nos ofereceu deste capítulo da *Metafísica* se vale justamente do estranhamento que tal acréscimo causa. Em outras ocasiões Aristóteles não caracteriza a verdade como uma propriedade do *logos* humano, mais especificamente, dos juízos ou enunciados? Considere, por exemplo, a discussão sobre verdade presente em *Da Interpretação* onde a mesma é pensada como uma característica exclusiva do discurso apofântico ou declarativo.¹⁰⁶ Não seria estranho, então, afirmar que a verdade e a falsidade são dimensões do próprio ser e não-ser dos entes? Seria a verdade também um tema da metafísica, impossível de se restringir à lógica? Ao apresentar e discutir o significado de ser como verdadeiro em sua oposição ao significado de não-ser como falso, Giovanni Reale diz: “[e]ste é o ser que podemos chamar ‘lógico’: [...] o ser como verdadeiro indica o ser do juízo verdadeiro, [...] o não-ser como falso indica o ser do juízo falso. Esse é um ser puramente mental [...] um ser que só subsiste na razão e na mente que pensa.”¹⁰⁷ A interpretação heideggeriana que aqui investigaremos dirige-se contra uma tese como essa de Reale em que se afirma que o ser-verdadeiro é uma característica apenas do *logos* e da mente humana. Para Heidegger, o ser-verdadeiro em Aristóteles não é exclusivamente, nem mesmo primeira e principalmente, uma característica dos enunciados. Contudo, ainda mais surpreendente é que o ser enquanto verdadeiro seja dito pelo estagirita ser o modo proeminente ou mais próprio do ser, que ele possuiria algum privilégio frente às categorias – e com elas, à substância (*ousía*) – e frente ao ser em ato (*energeia*) e ao ser em potência (*dynamis*).

Há, portanto, inicialmente já duas questões que exigem debate: a) em que medida o verdadeiro e o falso são, para Aristóteles, aspectos do ser e do não-ser e não apenas do *logos*? b) Apesar da doutrina aristotélica acerca da plurivocidade do ser, mas também do destaque dado à categoria da substância, é-nos permitido crer na caracterização do ser-verdadeiro como modo mais próprio de dizer o ser?¹⁰⁸ Na medida em que toda a interpretação heideggeriana gira em

¹⁰⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, tradução do grego para o italiano, sumário e comentários de Giovanni Reale. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2, p.427/ © 10, 1051a 34-b 1.

¹⁰⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Da interpretação*. In: ARISTÓTELES. *Órganon*. Tradução de Edson Berni. 2ª ed. Bauru: EDIPRO, 2010. p. 81-110, p. 84/ 4 17 a 1-7.

¹⁰⁷ REALE, Giovanni. *Aristóteles*. Tradução de Henrique Cláudio da Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2007, p. 37, aspas do autor, colchetes nossos. Uma visão semelhante encontra-se em ROSS, Sir David. *Aristóteles*. Tradução de Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira. Lisboa: Dom Quixote, 1987, p. 171.

¹⁰⁸ Para mais detalhes sobre as questões da plurivocidade do ser como também da substância como sentido guia que organiza e unifica todos os demais, das quais não é possível tratar aqui, cf. REALE, op. cit., p. 33-50. Sobre o problema de uma definição geral de substância em Aristóteles, cf. MANSION, Suzanne. A primeira doutrina da substância: a substância segundo Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (Org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*: textos selecionados. São Paulo: Odysseus, 2005, p. 73-92.

torno da questão *a* acima, preferiremos considerar nesta seção prévia e rapidamente a questão *b*.

Giovanni Reale considera que o trecho que supostamente contém o *kyriótata on* – expressão que se pode traduzir por “proeminente”, “fundamental” ou “mais próprio” – ou está errado e deve ser excluído, ou está fora de lugar, devendo, melhor, adjetivar o ser segundo as categorias e não segundo a verdade e a falsidade. Na sua tradução preferiu eliminar o adjetivo da frase. Para Enrico Berti não há boas razões para defender a tradução heideggeriana daquela palavra grega por “mais próprio”.¹⁰⁹ Para este autor mais provável é que Aristóteles esteja simplesmente dizendo que ser-verdadeiro/ser-falso são os sentidos mais dominantes e comuns no uso ordinário do verbo *ser* (*einai*) na língua grega. Sua conclusão baseia-se nas pesquisas etimológicas de Charles H. Kahn.¹¹⁰ Este procurou mostrar que a distinção semântica de John Stuart Mill, a qual foi assumida pela tradição analítica, entre o ser como cópula e o ser como existência não pode ser aplicada ao estudo da gramática do grego antigo. Para Kahn, a distinção de Mill baseia-se num pretense paralelismo entre uma distinção sintática (entre os usos absolutos e predicativos do verbo *ser*) e uma distinção semântica (entre o significado “existência” e a ausência de significado do ser enquanto mera cópula). O problema é que na língua grega antiga o verbo *ser* quando usado sintaticamente no modo absoluto, i.e., sem predicação, nem sempre significa “existir”. Ao contrário, em tal uso o verbo significa, no mais das vezes, “é assim”, “esse é o caso”, “isso é verdadeiro”, tal como quando se pergunta em português: “não é?”. A este significado Kahn nomeia “sentido veritativo” do verbo *ser*. O sentido veritativo estaria presente, inclusive, no uso predicativo coloquial do mesmo verbo. É o que atesta outro exemplo da *Metafísica*: “[...] o ser e o é significam, ainda, que uma coisa é verdadeira [...]. Por exemplo, dizemos ‘Sócrates é músico’ enquanto isto é verdadeiro [...]”.¹¹¹

Fato é que as conclusões de Kahn, a despeito da posição de Berti, poderiam corroborar a interpretação de Heidegger desde que admitíssemos ou 1) que o próprio Heidegger entende que *kyriótata on* significa, na passagem aristotélica, o sentido *mais comum* no uso ordinário do grego antigo ou 2) que Aristóteles aceita como fundamental do ponto de vista ontológico o que é também primeiro e mais antigo do ponto de vista etimológico e mais comum no exercício

¹⁰⁹ Cf. HEIDEGGER, *Lógica...*, p. 143. Para a posição de Reale, cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*. v. 3, p. 487. Para a crítica de Berti a Heidegger, cf. BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997, p. 101-102.

¹¹⁰ Sobre o que aqui se diz acerca dos estudos deste autor, cf. KAHN, Charles H. The greek verb “to be” and the concept of being. *Foundations of language*, S.I., v. 2, n. 3, p. 245-265, ago. 1966. Para uma visão crítica, desde a tradição analítica, das teorias de Kahn, cf.: TUGENDHAT, Ernst. A questão do ser e seu fundamento linguístico. Tradução de Fabrício Borges Macedo. *Ekstasis*: revista de fenomenologia e hermenêutica, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 183-200, 2013.

¹¹¹ ARISTÓTELES, op. cit., v. 2, p.213, 215/ Δ 7, 1017a 31-34, aspas do autor.

ordinário da língua ou, em outras palavras, que o sentido primeiro do verbo *ser* grego define também o sentido fundamental do conceito filosófico aristotélico de ser, posição que, inclusive, parece ser a de Kahn.¹¹² Contra 2, temos a já referida doutrina aristotélica da plurivocidade do ser e, ao mesmo tempo, a importância por ele atribuída à substância enquanto um dos sentidos do ser dos entes. Em relação a 1, as coisas são mais difíceis.

Ao longo de sua trajetória filosófica Heidegger dedicou especial atenção à língua grega antiga, sobretudo ao seu uso por poetas e filósofos pré-socráticos, alegando que suas palavras guardariam sentidos que apontariam para experiências originárias do qual a própria filosofia grega pós-socrática afastou-se mesmo quando ela seguiu utilizando aquelas palavras. O exemplo mais clássico é a consideração heideggeriana da palavra *alétheia* como significando, originalmente, desvelamento e não correção, adequação ou concordância. Considerando o que acabamos de dizer, uma possível leitura da interpretação de Heidegger seria negar que ele esteja afirmando que Aristóteles, do ponto de vista de sua ciência do ser, concebe o sentido veritativo como mais fundamental que o de substância ou qualquer outro. Ele estaria apenas indicando que a palavra grega *enai* tem no seu uso ordinário predominantemente aquele sentido, e que Aristóteles reconhece isso de algum modo, mas em sua ontologia deixa de explorar o sentido veritativo em favor da substância. Essa nossa interpretação parece plausível, mas devemos considerar algumas possíveis objeções.

Primeiro, deve-se admitir que Heidegger em nenhum lugar faz qualquer menção explícita à força originária do verbo grego antigo *enai* em seu uso coloquial e não filosófico. Isto dificulta a aceitação da hipótese 1 e de sua defesa acima. Mas há uma dificuldade ainda mais importante que esta. Cabe lembrar o que Franco Volpi buscou demonstrar em seu já célebre trabalho *Heidegger e Aristóteles*.¹¹³ Segundo ele, a leitura pelo jovem Heidegger da dissertação de Brentano, intitulada *Do múltiplo sentido do ente segundo Aristóteles*, teria influenciado Heidegger na busca por um sentido fundamental de ser. O trabalho de Brentano, de forte influência escolástica, retomava a questão da homonímia ou equivocidade analógica, sustentada pela categoria da substância, entre os vários sentidos do ser em Aristóteles. Mas, mais que isso, partindo daquele sentido primeiro do ser e de seu oposto, o ser por acidente, Brentano procurou mostrar como era possível uma dedução e divisão do conjunto das categorias. A tarefa que Brentano se propunha, a da busca por uma unidade de sentido do ser, parece ter influenciado toda a trajetória do pensamento heideggeriano. Ela se revelaria, por exemplo, no mote da *Seinsfrage*, “o que significa, afinal, ser?”, recorrente na década de 20. Volpi então sustenta que

¹¹² Cf. KAHN, The greek verb “to be”..., p. 250.

¹¹³ Cf. VOLPI, **Heidegger e Aristóteles**, p. 44-49.

ao se prestar atenção na história do confronto de Heidegger com Aristóteles vê-se que o primeiro experimenta, a cada época, um sentido aristotélico de ser como candidato ao sentido fundamental. Durante sua formação inicial e católica e enquanto leitor de Brentano, Heidegger destacou a substância. Contudo, em torno de *Ser e tempo* ele teria conferido especial importância ao ser como verdadeiro, ainda segundo Volpi. A interpretação que aqui avaliamos, em *Lógica: a questão da verdade*, insere-se nesse período em que ele estava obstinado a provar que já em Aristóteles há uma compreensão pré-predicativa e transcendental da verdade. Mas a partir dos anos 30, o ser-em-ato tomou o lugar do ser-verdadeiro e Heidegger passou a ler de modo muito especial a *energeia* aristotélica como último anúncio do ser como *physis*, típico do pensamento pré-socrático.¹¹⁴ Sendo assim, há duas possibilidades: ou ele apenas investiga a cada vez qual dentre os vários sentidos atribuídos ao ser por Aristóteles (substância, verdade, ato) deve responder à pergunta *heideggeriana* pelo sentido fundamental do ser, e isso sem procurar resposta na própria ontologia aristotélica ou, não apenas isso, ele quer em cada texto em que se enfrenta com Aristóteles mostrar que o mesmo já concordava que o sentido eleito por ele, Heidegger, era o mais fundamental. O tom de seus textos em que Aristóteles é o tema dificulta crer na primeira possibilidade. Se optarmos pela segunda, temos então que reconhecer a violência da interpretação de Heidegger e nossa hipótese 1 cai por terra.

O fato é que se pode ceder à crítica sem afetar o núcleo da interpretação heideggeriana deste capítulo da *Metafísica*. Pode-se conceder a palavra para aqueles que consideram que Heidegger exagera a seu favor quando afirma que o sentido mais próprio ou fundamental do ser para Aristóteles é o ser-verdadeiro. Isso, contudo, não obsta Heidegger de concluir, primeiro, que em Aristóteles ser-verdadeiro é um dos sentidos da palavra “ser” e, segundo, que também para Aristóteles há outra dimensão da verdade que já não diz respeito às operações do *logos*, mas ao ser do ente. Para nós esta última tese é o que fundamentalmente rege a interpretação heideggeriana do capítulo 10 de *Metafísica* Θ. Faremos a sua defesa nas seções abaixo.

¹¹⁴ Cf., por exemplo, HEIDEGGER, Martin. A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles B, 1 (1939). In: HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 251-314. Para uma exegese da interpretação heideggeriana de *physis e energeia* e sua relação com o tema da verdade no segundo Heidegger, cf. VOLPI, **Heidegger e Aristóteles**, p. 133-167.

3.2 O *logos* apofântico e os entes compostos: primeira condição de possibilidade da verdade apofântica

Considere a seguinte passagem do capítulo 10 de *Metafísica* Θ , logo abaixo da que vínhamos examinando:

O ser verdadeiro e falso das coisas consiste na sua união ou na sua separação, de modo que estará na verdade quem considera separadas as coisas que, efetivamente, são separadas e unidas as que, efetivamente, são unidas; ao contrário, estará no erro quem considera que as coisas são contrárias a como efetivamente são. Então, quando temos e quando não temos uma afirmação verdadeira ou uma falsa? É preciso examinar o que entendemos por isso. De fato, não és branco por pensarmos que és branco, mas porque és branco, nós, que afirmamos isso, estamos na verdade.¹¹⁵

Parece haver nesta passagem a distinção entre dois âmbitos da verdade: do *logos*, da afirmação que “espelha” o ser-unido ou o ser-separado dos entes; e a dos entes, ou seja, o modo como eles realmente são constituídos e se apresentam. O juízo “o papel é branco” é verdadeiro se e somente se o papel for acessível para nós enquanto branco. O que o juízo compõe deve estar também composto no ente (o branco deve ser uma qualidade do papel). Mas, se levarmos em consideração o sentido veritativo da cópula discutido por nós na seção anterior, Aristóteles poderia afirmar também que num juízo tal como “o papel é branco” não se diz apenas o ser no sentido da categoria da qualidade (a qualidade “branco” em relação ao papel), ou no sentido do ser por acidente, mas também no sentido da verdade, ou seja, o “é” do juízo diz também: o ente *é verdadeiramente* tal como o juízo mostra, o estado de coisas afirmado *é*. Como se evidencia no trecho “não és branco por pensarmos que és branco...”, o mostrar-se e o acesso ao ente enquanto composto ou constituído de algum modo são *condições de possibilidade* para a verdade do juízo que expressa aquela composição.

Antes de aprofundarmos essa discussão, convém dar um passo atrás e nos perguntarmos: o que é, precisamente, o *logos*? Seria ele sinônimo de toda e qualquer linguagem ou discurso significativo ou semântico? Ou apenas um modo específico no interior de uma noção mais geral de discurso com sentido? Franco Volpi apresenta-nos o quadro geral de relações entre termos aristotélicos onde situar o *logos* a fim de compreender o que o estagirita pensa com esta palavra.¹¹⁶ No interior do gênero dos sons (*psophoi*), distinguem-se os sons inarticulados e não semânticos (*agrammatoi psophoi*), próprios dos animais não humanos, e os sons semânticos (*phonais semantikai*), definidores da alma racional, humana. Estes últimos, por sua vez, podem ser de duas maneiras: o simples dizer (*phasis*), que não une nem separa, mas expressa nomes singulares (*onomata*) ou verbos singulares (*rhemata*); e o dizer propriamente considerado, o

¹¹⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, v.2, p. 429/ © 10, 1051b 2-9.

¹¹⁶ Cf. VOLPI, *Heidegger e Aristóteles*, p. 71-72.

discurso (*logos*) onde se estabelecem ligações. Os sons no interior do *logos* também se distinguem, a depender do tipo de ligação envolvida: se a ligação é de predicação (*apophansis*) o discurso é apofântico, caso contrário, é não apofântico. Exemplos de *logos* não apofântico são aqueles examinados na *Retórica* e na *Poética*, como a prece (*euche*), a pergunta, a expressão de um desejo, o dar ordens etc.¹¹⁷ No discurso predicativo ou apofântico há novamente uma divisão: a predicação pode ser uma afirmação (*kataphasis*) ou uma negação (*apophasis*), e cada uma delas pode ser verdadeira ou falsa. Para Aristóteles, somente o *logos* apofântico pode ser verdadeiro ou falso. A pergunta que devemos conservar por agora é: por que dentro do conjunto dos discursos somente o predicativo é capaz de verdade? Antes, porém, uma observação: é comum compreender a palavra *logos* como sinônima à linguagem em geral, quase como idêntica ao que acima foi nomeado conjunto dos “sons semânticos”. Apesar disso, é fundamental atentar-se que nas discussões sobre a verdade Aristóteles visa somente o *logos* apofântico, a predicação.

Nossa questão é: porque o *logos* apofântico é o único capaz de ser verdadeiro ou falso? O capítulo 10 do livro Θ da *Metafísica* prossegue caracterizando a verdade desde o âmbito deste *logos*.¹¹⁸ Este sempre une e/ou separa. Sendo assim, as coisas também devem se mostrar, de antemão, na perspectiva da união ou da separação com outras coisas. Há coisas que estão sempre unidas e nunca podem ser separadas, por exemplo, não há alma racional, humana, independente da alma sensitiva, animal. Portanto, afirmar que o homem é um animal racional sempre será verdadeiro e nunca falso, a negação, por outro lado, sempre falsa e nunca verdadeira. Nesse primeiro caso, Aristóteles parece ter em vista as substâncias compostas, as matérias enformadas, cujas formas ou essências podem sempre ser apreendidas pela alma mediante um modo singular do discurso predicativo que é a definição. Há também coisas que são sempre separadas e nunca unidas, tal como círculo e quadrado. Afirmar que o círculo é quadrado será sempre falso, enquanto que dizer o contrário, que o círculo não é quadrado, é

¹¹⁷ A prece ou o pedido é o único exemplo citado por Aristóteles ao contrastar o *logos* apofântico com o não apofântico (cf. ARISTÓTELES, *Da interpretação*, p. 126/4, 17 a 4). Vale a pena acompanhar as indicações que Heidegger (cf. *Lógica...*, p. 109-110) dá sobre o tema. Ele afirma que tanto Hermann Bonitz quanto Husserl tentaram invalidar a tese aristotélica de que o discurso não predicativo não seria portador de verdade. Um exemplo (de Bonitz) seria o da pergunta: esta não enunciaria nada acerca daquilo sobre o que se pergunta, mas indicaria o desejo de saber a resposta. Se quem pergunta tem realmente o interesse de saber, então a pergunta é verdadeira. Uma pergunta retórica, feita sem interesse ou comprometimento, é sempre falsa. Heidegger não toma posição sobre a questão naquela passagem, mas admite que, no modo de pensar aristotélico, a proposta de Bonitz não funciona. Para Aristóteles, como veremos, só é verdadeiro o discurso que deixa ver algo acerca daquilo sobre o que ele mesmo fala, e jamais um discurso que indica algo (um interesse, um desejo, uma curiosidade) para além do conteúdo articulado nele mesmo.

¹¹⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, v. 2, p.429/ Θ 10, 1051b 9-16. Todos os exemplos utilizados neste parágrafo de nosso texto são de Giovanni Reale (cf. *ibid.*, v. 3, p. 488).

sempre verdadeiro. Aristóteles pensa aqui nos contraditórios e contrários, e nas formas que não se combinam em indivíduo algum. Há, contudo e ainda, coisas que podem surgir em união tanto quanto em separação, por exemplo, homem e sábio: tanto a afirmação “este homem é sábio” como também a negação deste juízo podem ser, por vezes, uma verdade, por vezes, uma falsidade. Nesse ponto, os entes a que Aristóteles se refere são aqueles cujo ser é composto ou não composto de modo apenas accidental; nesse sentido, o *logos* visado é o que predica contingências, em que o ser não se predica de modo necessário, a mera afirmação de estados de coisas não essenciais, o contrário do que ocorre quando se predica a forma ou essência de um ente em sua definição.

Nessa caracterização aristotélica da verdade do *logos* apofântico, alguns pontos são fundamentais: i) tal *logos*, por ser um modo de composição, síntese ou união, como também de separação, só pode ser verdadeiro ou falso, na medida em que é fiel ou não fiel às coisas que são também compostas em seu ser; o *logos* pode apanhar mal a coisa em seu ser, portanto, a verdade do *logos* opõe-se sempre à falsidade do *logos*; ii) “[...] o ser [das coisas compostas] consiste em ser unido e em ser um, enquanto o não-ser [das coisas compostas] consiste em não ser unido e em ser uma multiplicidade [...]”;¹¹⁹ iii) se, para Aristóteles, verdade e falsidade são modos de dizer o ser, então isso quer dizer que no *logos* apofântico verdadeiro diz-se o verdadeiro ser-composto ou o verdadeiro ser-não-composto do ente; enquanto o *logos apofântico* falso diz o falso ser-composto ou o falso ser-não-composto do ente; iv) assim, a condição de possibilidade da verdade e da falsidade do *logos apofântico* reside na estrutura ontológica daquilo sobre o que o *logos* fala, a saber, no ser-verdadeiramente-composto ou no não-ser-verdadeiramente-composto do ente.

A análise que acabamos de fazer de uma passagem de *Metafísica* Θ 10 não contradiz o texto aristotélico e, contudo, também favorece a interpretação de Heidegger. Perguntávamos por que o *logos* apofântico, predicativo, é a única espécie de discurso semântico capaz de ser verdadeiro ou falso. Atingimos a resposta, talvez, sem nos darmos conta: porque ele é o único capaz de referir-se à estrutura ontológica composta ou não composta dos entes, ou melhor, o único capaz de “deixar ver” como são os entes neles mesmos. A expressão “deixar ver” é aqui usada propositadamente, pois está diretamente relacionada ao modo heideggeriano de caracterizar o termo “apofântico”, palavra que em Aristóteles adjectiva o *logos* capaz de verdade e falsidade. Enquanto Volpi, como vimos,¹²⁰ traduzia *apophansis* por “predicação” e, conseqüentemente, *apophantikos* por “predicativo”, Heidegger entende que há um sentido mais

¹¹⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, v. 2, p. 429/Θ 10, 1051b 11-12, colchetes nossos.

¹²⁰ Cf. acima página 69 deste trabalho e Volpi, *Heidegger e Aristóteles*, p.72.

literal e antigo dos mesmos termos. *Phantikos* deriva dos verbos *phaino/phainesthai* que indicam “trazer ou vir à luz” ou “trazer adiante, mostrar”, enquanto *apo* é uma preposição que, normalmente, significaria “de” ou a “partir de”.¹²¹ Desse modo, Heidegger pode apresentar o significado de *logos apophantikos* como “deixar algo ser visto ou mostrar-se a partir de si mesmo”.¹²² O recurso à etimologia tem aqui um propósito definido: apontar o caráter intencional com o qual Aristóteles, segundo Heidegger, já pensava o *logos*. O *logos* apofântico seria aquele que se dirige “à coisa mesma”, deixando-a mostrar-se por si, isto é, como um ente composto por qualidades e relações com outros entes.

Assumindo-se esse caráter intencional do *logos* apofântico pode-se sustentar que em Aristóteles o juízo ou enunciado não se dirige a nenhuma espécie de cópia mental da coisa ou uma representação. Ela não une nem separa conceitos que mimetizam, como imagens, o ente. Ainda mais, o próprio caráter de união (*synthesis*) ou separação (*diairesis*) que toda predicação possui não se deve a um mecanismo prévio de operação mental, como se a alma humana tivesse nela mesma um modo de proceder que sempre se resolveria em unir ou separar, mas porque a própria coisa que se deixa ver na predicação é em seu ser mesmo algo unido e/ou separado. Não só o conteúdo, mas também a forma sintática do juízo predicativo é derivada da coisa que o juízo deixa ver. Para Heidegger seria errado atribuir a Aristóteles a compreensão de que julgar é uma capacidade inerente à alma de unir ou separar representações. A alma racional, enquanto diferença ou essência do animal humano, não é ainda o sujeito cuja caracterização essencial consiste em representar e sintetizar representações, tal como concebido na filosofia moderna. A estrutura sintético-diairética pertence primariamente aos entes mesmos e a alma simplesmente acolhe e enuncia-a. Mas ainda uma questão permanece para nós: como é possível que o *logos* apofântico receba e guarde nele mesmo uma estrutura (sintético-diairética) que, a princípio, pertence previamente não a ele mesmo, mas ao ser dos entes? Retornaremos a essa questão na seção 3.4.

3.3 Os entes simples e o *nous*: segunda condição de possibilidade da verdade apofântica

Vimos que a verdade do *logos* apofântico consiste no deixar ver o ser dos entes compostos, captando-os na unidade daquilo que os compõem ou na diferença com outras coisas que neles não são unidas. Há, porém, entes cuja estrutura ontológica não é composta? Há coisas

¹²¹ Cf. DAHLSTROM, *Heidegger's concept of truth*, p. 201.

¹²² Cf. HEIDEGGER, *Lógica...*, p 112 e id., *Ser e tempo*, p. 72/33.

simples que não se deixam mostrar numa predicação, numa afirmação ou negação? Se há tais entes, eles não exigiriam outro modo de captação de seu ser diferente daquele que é próprio do *logos* apofântico?

E no caso dos entes compostos, em quê consiste o ser e o não-ser e o verdadeiro e o falso? De fato, não se trata de algo composto, no qual se teria o ser quando este fosse composto e o não-ser quando fosse dividido [...] E assim, o verdadeiro e o falso não poderão ocorrer do mesmo modo que ocorre para aqueles seres. Na verdade, como o verdadeiro não é o mesmo nos seres compostos e nos seres simples, também o ser não é o mesmo nos dois casos. Verdadeiro e falso relativamente aos seres compostos são o seguinte: o verdadeiro é o fato de *intuir* e de *enunciar* (*enunciação e afirmação, de fato, não são a mesma coisa*), e o fato de *não captá-los significa não conhecê-los*. No que se refere à *essência*, só é possível errar acidentalmente; assim como não é possível errar acerca das *substâncias não-compostas*. E todas *são em ato* e não em potência; de fato, se não fosse assim, gerar-se-iam e corromper-se-iam. Ao contrário, o que é ser por si não se gera e não se corrompe, por que caso se gerasse, deveria gerar-se de algo. Portanto, acerca de tudo que é *essência* e *ato não é possível errar*, mas só é possível *pensar* e não pensar: dessas coisas se pesquisa *o que são e se são ou não de determinada natureza*.¹²³

Aristóteles afirma que sim, há entes compostos (*asyntheta*). Entes aos quais não se pode atribuir qualidades e relações. Eles são de dois tipos: as essências ou formas e as substâncias não-compostas, ou seja, o primeiro motor imóvel e as inteligências que movem as esferas celestes. Tanto as essências quanto as substâncias não-compostas são sempre em ato e nunca em potência, são independentes de matéria. Não mudam. E exigirão outra espécie de verdade, ou seja, de captação de seu ser. Uma captação, como diz a passagem logo acima, de certo modo intuitiva, provavelmente desprovida de *logos*, pelo menos em sua dimensão predicativa (a *afirmação* é um tipo de predicação para Aristóteles).¹²⁴ Mas a citação também se refere a um enunciar que acompanha o intuir. Talvez algum outro tipo de som semântico que não da espécie do *logos* apofântico? Não é possível errar acerca dos entes compostos, a falsidade é uma característica apenas da predicação, e não desse pensar intuitivo que capta o seu ser. O contrário de apreendê-los é ignorá-los, não os conhecer, não os pensar, mas não a falsidade e o erro. Onde a tradução diz “pensar”, a palavra grega correspondente é *nous*, uma espécie de percepção da alma e não dos sentidos do corpo onde a unidade é percebida diretamente, i.e., sem ser o

¹²³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, v. 2, p.429-430/ Θ 10, 1051b 17-33, parênteses do autor, todos os grifos são nossos.

¹²⁴ Heidegger, no Relatório Natorp (*Indicación de la situación hermenéutica...*, p. 66) caracteriza precisamente o *nous* como *âneu lógou*, i. e. sem *logos*, enquanto todas as demais disposições da alma são sempre *metà lógou*, i.e., ocorrem através do *logos*. Mas aí Heidegger está se valendo de uma passagem do *Sobre a Alma* (ARISTÓTELES. *Sobre a alma*. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2010, p. 119/ 430 b 28-30) onde se afirma que o *nous* não diz nada sobre alguma coisa. Ao contrário, o *nous* seria uma captação primeira daquilo que a coisa, da qual se fala no *logos*, é, antes de qualquer síntese ou separação com algo outro. Contudo, em *Lógica: a questão da verdade*, a caracterização do *nous* como radicalmente *âneu lógou* não ocorre. Isto provavelmente porque a passagem da *Metafísica* acima citada deixa aberta a possibilidade do *nous* conter alguma espécie de *logos*, não necessariamente o apofântico.

resultado de uma síntese. Se definirmos “intuição” como conhecimento imediato, então podemos chamar o *nous* de intuição intelectual ou pensamento intuitivo.¹²⁵

A interpretação heideggeriana do *nous* aristotélico sustenta-se sobre a premissa de que a verdade do mesmo seja *condição de possibilidade* para a verdade do *logos* apofântico. Enrico Berti não encontra razões no pressuposto de Heidegger, para ele há na *Metafísica* apenas dois conceitos de verdade e um não seria pensado por Aristóteles como mais fundamental que o outro. Daniel O. Dahlstrom também considera um exagero por parte de Heidegger sua interpretação do *nous* como condição de possibilidade da verdade e da falsidade apofântica em geral.¹²⁶ Para argumentar contra Berti e Dahlstrom e compreender melhor o sentido do *nous* na filosofia de Aristóteles faremos um breve desvio pela origem histórica desse conceito. Seguiremos a indicação heideggeriana de conduzir os conceitos às suas certidões de nascimento. Com isso, pretendemos evidenciar que tipo de dificuldades o *nous* veio solucionar na história da filosofia. Trata-se, como veremos, de dificuldades encontradas ao se tentar mostrar a possibilidade dos *logos* apofântico, de encontrar-lhe fundamento. Uma dessas dificuldades é o que Danilo Marcondes Filho chama “paradoxo da análise”.¹²⁷ Este aparece pela primeira vez no *Teeteto* de Platão.¹²⁸ O próprio Berti confirma que a doutrina do *nous* de Aristóteles tem origem em Platão. Que nos seja permitido, então, analisar tal passagem do *Teeteto*.

No início da passagem, Teeteto lembra Sócrates da definição de ciência ou conhecimento conquistada por eles momentos antes: opinião verdadeira acrescida de razão. Razão é entendida aqui como análise, ou seja, reduzir a coisa a seus elementos últimos. Mas que espécie de elementos últimos seria essa? Um dos exemplos de Sócrates é o da carroça. Alguém poderia dar razão da carroça, isto é, dizer o que ela é, mencionando as rodas, o eixo, a caixa e o jugo. Nessa perspectiva, os elementos últimos de uma coisa seriam suas partes materiais. Mas as partes da carroça ainda podem ser analisadas. É preciso, então, encontrar outro exemplo. Sócrates escolhe o exemplo da primeira sílaba de seu nome: SO. Dar razão de SO é desmembrá-

¹²⁵ O termo latino *intuitus* deriva de *intueri* que significa simplesmente olhar, ver, contemplar. Há toda uma tradição filosófica que compreende que a alma ou o intelecto puro, e não só a sensibilidade, é capaz de ter um contato direto com a realidade, de simplesmente “ver” o que as coisas são. Seria mesmo possível escrever uma história da filosofia focando em diversos tratamentos da intuição intelectual: o surgimento em Platão, a retomada em Aristóteles, Plotino, Agostinho e Descartes, seu impedimento no empirismo e em Kant e seu ressurgimento no idealismo alemão, sobretudo em Fichte, e na fenomenologia husserliana.

¹²⁶ Para a posição de Berti, cf. BERTI, **Aristóteles no século XX**, p. 102. Para a posição de Dahlstrom, cf. DAHLSTROM, **Heidegger’s concept of truth**, p. 219.

¹²⁷ Cf. FILHO, Danilo Marcondes de Souza. **Nôus vs lógos. O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n.1, p. 7-14, jun. 1989, p. 8.

¹²⁸ Cf. PLATÃO. **Teeteto**: o de la ciência. Tradução de José Antonio Miguez. 3ª ed. Buenos Aires: Aguilar, 1969, p. 206-236/ 201d-210b.

la em seus elementos, as letras S e O. Contudo, as letras individualmente não podem mais ser desmembradas. Parece, portanto, que se encontrou o exemplo perfeito e se pode sustentar que os elementos últimos em questão são as partes materiais indivisíveis. Mas, na verdade, há problemas aí: 1) Quem aprende uma sílaba, aprende primeiro as suas partes, ou seja, as letras que a compõe; mas se as letras são indivisíveis, não se deveria supor que elas não podem ser aprendidas, i.e., conhecidas, já que conhecer implica em dar razão, analisar? Como, então, a aprendizagem das letras é pressuposta pela aprendizagem da sílaba? 2) Se S e O separadamente não podem ser analisadas, então elas não são conhecidas; quando unidas, porém, elas são conhecidas enquanto juntas. Nesse sentido, pareceria que o todo possui uma unidade formal que é diferente de seus elementos ou partes. Mas, se o todo, a sílaba SO no caso, possui tal unidade, ele já não seria um elemento não analisável? Desmembrar SO não seria já perder a sílaba enquanto sílaba?

Comparando-se os dois problemas, chega-se a um paradoxo: se supusermos que a sílaba tem unidade e é indivisível, ela deverá ser tão incognoscível quanto qualquer parte menor e indivisível, mas nós sabemos que conhecemos a sílaba só porque conhecemos as letras que a compõem; por outro lado, se supusermos que a sílaba é analisável, então temos que supor que ela é idêntica a suas partes, que o total é idêntico à soma dos elementos, e se há identidade entre as partes e o todo, então é necessário que as partes sejam tão cognoscíveis quanto o todo, mas se as letras não são analisáveis, como, então, elas seriam conhecidas?

A saída do paradoxo exige a mudança de dois pressupostos presentes no exemplo da sílaba. Primeiro, o elemento último e não analisável, que deve dar razão das coisas, não pode ser identificado aos componentes materiais de algo. Quando se pensa assim, o paradoxo é inevitável. Quase ao final da passagem, Sócrates apresenta o que valerá realmente como elemento último de razão ou análise no pensamento platônico: a essência dos entes, distinta sempre da matéria sensível, aquilo que dá unidade formal, consistência ou ser às coisas. O outro pressuposto que se deve abandonar é que o elemento último – entendido agora não mais como parte material, mas como essência – seja incognoscível. A essência evidentemente não poderá ser analisada, desmembrada, definida. Ela é simples, de fato, sem partes. Logo, é necessário supor algum modo de conhecê-la em sua unidade, um modo que não seja o da análise ou da predicação.¹²⁹

¹²⁹ Danilo Marcondes Filho (cf. *Nôus vs logos*, p. 9) cita outro paradoxo para o qual o recurso ao *nous* seria uma saída. Trata-se do que ele chama paradoxo da definição sem, contudo, remetê-lo a uma origem histórica determinada. O conteúdo do paradoxo é o seguinte: toda definição de um conceito recorre a outros conceitos; os conceitos que definem um conceito também precisarão de uma definição em termos de outros conceitos; cai-se, inevitavelmente, em circularidade, já que, se na definição não se escapa da linguagem, e se a linguagem é, de

Como é possível conhecer a essência se ela não pode ser definida numa predicação? A resposta de Platão encontra-se numa passagem das mais conhecidas dos textos que daquele filósofo nos chegaram: a célebre alegoria da linha dividida presente em *A república*. Nela, Platão busca explicar o acesso da alma a dois âmbitos da realidade, dois segmentos gerais da linha dividida: na parte superior, o local (*tópos*) das coisas inteligíveis (*noetá*) e imutáveis; na divisão inferior, o âmbito das coisas sensíveis (*gignómena*, objetos em mudança, *aisthetá*, objetos de percepção, *doxastá*, objetos de opinião e crença, *horatá*, objetos sensíveis).¹³⁰ No diálogo, cada hemisfério da linha é novamente seccionado, mas importa para nós somente a divisão no âmbito das coisas inteligíveis. Neste, o corte horizontal separa um domínio inferior, onde residem as realidades matemáticas, os números, as diversas formas geométricas etc., e um superior, relativo às puras ideias, incluindo as essências das realidades matemáticas do nível logo inferior. Ao procurar conhecer o primeiro setor, a alma só pode proceder por pensamento discursivo (*dianóia*), i.e., por raciocínios (demonstrações, por exemplo) que começam sempre por postulados ou definições (*lógoi*) do que seriam os objetos matemáticos; ela pode também recorrer a ilustrações sensíveis dessa realidade ideal, tal como diagramas ou desenhos de figuras etc. Nesse sentido, o matemático ou geômetra está ainda preso ao âmbito das coisas sensíveis, mas tenta superá-lo mediante o pensamento discursivo e as definições buscando aproximar-se da realidade ideal que é objeto de sua ciência.

Exemplifiquemos. Um geômetra pode apresentar as propriedades básicas dos círculos em geral apontando para o desenho de *um* círculo, mas ao fazer isso ele faz uso da imagem sensível e particular que é cópia do objeto que ele supõe existir: o círculo ideal. Ele pode também definir o que seja um círculo em geral por meio da enumeração das propriedades básicas que qualquer objeto circular, tanto no âmbito sensível quanto no domínio inferior do âmbito inteligível, deverá possuir. Ao fazer isso ele somente aponta para a ideia universal da circularidade que

certo modo, esgotável, finita, as palavras remeterão umas às outras e não teremos nunca um ponto firme de onde partir. A intuição intelectual ou o intelecto não discursivo, portanto, alcançaria esse ponto, na medida em que ele capta uma essência ou uma verdade sem recorrer à linguagem ou, ao menos, sem definir a essência ou os conceitos envolvidos na verdade apreendida. Lembremo-nos, por exemplo, do recurso cartesiano à intuição intelectual do tipo “eu penso, logo existo”. Obviamente essa verdade é expressa numa sentença, mas o conteúdo dessa sentença não é definível ou, pelo menos, Descartes não acredita que o “eu”, o “pensar”, o “existir” e a conexão entre eles sejam conhecidos por definição. O sentido da sentença seria dado imediatamente, a cada vez que ela fosse enunciada, para todo e qualquer sujeito que pensa. “Pois é por si tão evidente que sou eu quem duvida, entende e deseja que não é aqui necessário acrescentar nada para explica-lo.” (DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 48.). Para mais sobre o *cogito* como intuição intelectual cf. SILVA, Franklin Leopoldo e. **Descartes: a metafísica da modernidade**. 2ª ed. São Paulo: Moderna, 2005, p. 48 ss.

¹³⁰ Cf. PLATÃO. **A república**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 310-312/ 509d-511. Cf. também FILHO, Nôus vs logos, p. 9. Os termos gregos são de AUSTIN, John Langshaw. *La linea y la caverna en la Republica de Platon*. Tradução para o espanhol de Luis M. Valdés Villanueva. **Teorema**. Valencia, v. X, n 2-3, pp. 109-125, 1980, p.111.

reside na parte superior do âmbito inteligível, pois a definição oferece apenas uma imagem em palavras da ideia, ainda uma cópia da essência, não tem, portanto, acesso direto a ela, não a conhece, propriamente falando. Toda a definição em matemática seria uma hipótese no sentido de conter um postulado existencial, ou seja, o pressuposto (não verdadeiramente provado) de que os elementos da definição existem.¹³¹ Acima do domínio matemático reside outro que só pode ser acessado diretamente, sem mediação pela sensibilidade e pelo discurso. O local das coisas indefiníveis e indemonstráveis reservado ao filósofo dialético que superando a *dianóia* apreende as idealidades através do *nous*, numa captação direta e não discursiva. O *nous* cumpre aqui o papel de conhecer aquilo a que o *logos* faz referência ou predica em uma definição, mas que não acessa, não conhece, apenas supõe, i.e., as ideias ou essências. Reconhecer a verdade de uma definição (que é um tipo de discurso predicativo) pressupõe o conhecimento direto (noético) dos conceitos (das ideias ou essências) usados na definição. Um dos sentidos do termo “ente incompsto” em Aristóteles é, justamente, a forma ou essência.

Nossa explicitação pretendia mostrar que o surgimento do *nous* como conceito filosófico deveu-se à tentativa platônica de responder à pergunta pela condição de possibilidade da verdade do *logos* apofântico, precisamente no que se refere às predicções enquanto definições. Se não há evidências textuais de uma crítica de Aristóteles ao *nous* platônico, nem sinais de que ele teria deliberadamente modificado a função daquele conceito, então podemos pensar que também para o estagirita a verdade das definições pressupõe o conhecimento das essências através do *nous*. Mas isso é pouco para se afirmar, como Heidegger, que o *nous* é já entendido por Aristóteles como condição de possibilidade necessária da verdade apofântica em geral, e não apenas da verdade das definições. De fato, parece não haver nos textos aristotélicos nada que explicitamente corrobore essa sua tese. Entretanto, permitir-nos-emos aqui apresentar brevemente o que nos parece ser o raciocínio que pode ter conduzido Heidegger àquela conclusão. Reconhecer a verdade de um enunciado predicativo qualquer tal como “Sócrates está na Ágora de Atenas”, o qual não consiste numa definição, pressupõe, como vimos na seção 3.2, que se dê o estado de coisas em questão e que este seja acessado por nós. Mas, compreender tal estado de coisas como dado envolve ser capaz de reconhecer o que o termo “Sócrates” indica, que por sua vez pressupõe “saber” que Sócrates é um homem e não um indivíduo de outra

¹³¹ Cf. FILHO, *Nôus vs logos*, p. 9 e AUSTIN, *La linea y la caverna...*, p. 121-122. Para Austin é esse exatamente o sentido que o termo hipótese tem em Platão, uma definição que supõe, mas não revela a existência do que é definido. O Bem, como a ideia superior a todas, é *arché anypóthetos*, i.e., princípio não hipotético, indefinível, acessível somente através do puro contato da alma. Para uma interessante discussão da filosofia da matemática em Platão e uma visão sobre a distinção e relação, no mundo inteligível, entre as realidades matemáticas e as ideias matemáticas, cf.: SILVA, *Filosofias da matemática*, p. 38-43.

espécie animal. Portanto, “saber” o que é um homem, ser capaz de sua definição ainda que não precisemos realizá-la ou explicitá-la, é condição para se atribuir verdade ao enunciado “Sócrates está na Ágora de Atenas”. Por fim, “conhecer” ou compreender o que é um homem envolve já ter de algum modo apreendido sua essência (a racionalidade), da qual não se pode mais predicar nada. Na ordem epistêmica, ou seja, na ordem em que os conhecimentos sobre as coisas do mundo são obtidos, podemos saber que é verdade que Sócrates está na Ágora antes de termos apreendido pelos *nous* a forma da humanidade. Mas aquilo que o *nous* permite conhecer posteriormente é anterior (*proteron*) em relação às coisas: a racionalidade é o princípio do homem, o que faz Sócrates ser aquilo que ele é.¹³² O ser do ente seria *a priori* mesmo já no pensamento aristotélico e o *nous* seria a capacidade da alma de apreender temática e diretamente, de trazer à tona para si, aquilo que já está dado, pré-compreendido, em todo falar acerca dos entes.

Vimos nesta seção que a leitura heideggeriana da doutrina da verdade noética em Aristóteles destaca dois eixos transcendentais em volta dos quais ela se desenvolve: o ser como *a priori* e o *nous* como *condição de possibilidade*. O que nos permite caracterizar tal doutrina como uma abordagem semitranscendental da verdade.¹³³ Contudo, Heidegger não se satisfaz com a descrição aristotélica do *nous* enquanto uma espécie de conhecimento por parte da alma e, assim, reelabora o mesmo conceito aproximando-o da compreensão pré-temática ou pré-ontológica que pertence ao *Dasein* na vida cotidiana com os entes. Atentaremos para os meandros dessa transformação na seção 3.4. Antes, é necessário precisar quais as características do *nous* que são destacadas, apropriadas e transformadas por Heidegger.

3.3.1 Características do *nous*

O estudioso do problema do *nous* na filosofia grega antiga, A. C. Lloyd, resumiu pelo menos cinco caracterizações que o pensamento não discursivo recebeu ao longo da antiguidade grega, incluindo a filosofia de Aristóteles, mas não apenas ela. A seguir, examinaremos essas caracterizações com detalhes que ultrapassam as explicações de Lloyd e acrescentaremos uma

¹³² Para os vários sentidos do *proteron*, incluindo aquele no qual se diz que as coisas são anteriores segundo a natureza ou substância, e segundo o ato, cf. ARISTÓTELES, **Metafísica**, v. 2, p. 221-225/Δ 11, 1118b 9 – 1119a 14. As essências sendo em ato e constituindo as substâncias são, portanto, ditas anteriores num sentido muito específico que não é o da ordem do conhecimento dos entes, cf. HEIDEGGER, **Princípios metafísicos de la lógica**, p. 171-173.

¹³³ Conferir acima página 28 deste trabalho.

característica a mais.¹³⁴ Essa discussão é importante, pois, como veremos na próxima seção, são essas características do *nous* que Heidegger aceita e apropria, parcialmente rejeita ou modifica em sua própria compreensão da verdade como abertura.

Em primeiro lugar, Lloyd caracteriza o *nous* como pensamento simples, a tradução de uma forma imaterial em um conceito na alma. “Simples” quer dizer não complexo ou não proposicional, ou seja, apreender um conceito não envolve relacioná-lo com outros. O *nous* apreende conceitos que não podem ser definidos e conhecidos através do recurso à predicação. Tais conceitos básicos não são, como os conceitos puros de Kant, derivados das formas gerais dos juízos.¹³⁵ A noção de anterioridade dos conceitos sobre os juízos que parece caracterizar a filosofia grega antiga, como bem salientou Danilo Marcondes Filho,¹³⁶ parece explicar a inexistência entre os pensadores gregos de uma compreensão da linguagem enquanto estrutura mental ou lógico-formal autônoma: a linguagem humana não seria mais que a expressão de uma racionalidade (*logos*) que reside em e organiza o cosmos. É claro que se pensarmos nas categorias aristotélicas essa história pode se mostrar um tanto mal contada, mas não é suficientemente evidente que Aristóteles tenha alcançado a classificação das categorias mediante análise das formas básicas dos juízos, e que ele não as tenha compreendido como os modos mais gerais em que as próprias coisas são e se mostram.¹³⁷ A partir dessa prioridade dos conceitos sobre os juízos entende-se a exigência na filosofia grega antiga de que os conceitos existam de algum modo independentemente da linguagem, que possam ser captados previamente e fora dela. Assim, se no pensamento discursivo apreende-se que “o homem é racional”, no *nous* apreende-se a simples “racionalidade”.

¹³⁴ Cf. LLOYD, A. C. Non-discursive thought: an enigma of greek philosophy. **Proceedings of the aristotelian society**. S. l., v. 70, p. 261-274, 1969/70, p. 263-268 e também FILHO, Nôus vs logos, p. 11 e SORABJI, Richard. Myths about non-propositional thought. In: NUSSBAUM, Martha Craven; SCHOFIELD, Malcolm (Org.). **Language and logos**: Studies in ancient greek philosophy presented to G. E. L. Owen. Cambridge: Cambridge University, 1982, p. 310. Ao apresentar a primeira característica nós estamos, na verdade, reunindo duas dentre as elencadas por Lloyd: a caracterização do *nous* como pensamento simples e o fato de ele ser dirigido a formas ou essências. A lista de características apresentadas por Sorabji como sendo aquelas apontadas por Lloyd, e reproduzida por Filho, é incompleta.

¹³⁵ Tal derivação é o que Kant chamou de dedução metafísica das categorias.

¹³⁶ Cf. FILHO, op. cit., p. 12.

¹³⁷ Volpi (cf. **Heidegger e Aristóteles**, p. 46), ao comentar a dissertação de Brenato aqui já referida, expõe as três teorias clássicas acerca da doutrina aristotélica das categorias: i) Na interpretação de Ch. A. Brandis, L. Strümpell e E. Zeller, as categorias não são conceitos propriamente, não existindo na alma, nem independentemente da linguagem, mas apenas uma estrutura geral das predicções; ii) Para os antigos Alexandre de Afrodísia, Alexandre Egeu e Porfírio, mas também para A. Trendeleburg, F. Biese e T. Waitz, as categorias são conceitos propriamente ditos, mas enquanto partes dos juízos, conceitos universais sempre predicáveis, não apenas uma estrutura lógica, mas também não possuindo existência independente da linguagem e da alma humana; iii) Na leitura de Hegel, como de H. Bonitz e C. Ritter, as categorias não são estruturas lógicas, mas conceitos próprios, conceitos porém independentes dos juízos, sumos gêneros do ser do ente mesmo e não da predicação; nesse sentido, as categorias não seriam colhidas mediante uma consideração apenas lógico-gramatical.

A segunda característica dos *nous* é que se trata de uma identidade entre a atividade de pensar ou o sujeito que pensa e o objeto pensado, de modo que no exercício desse pensamento não existiria a relação sujeito-objeto ou até mesmo autoconsciência. Pensar algo significa receber na alma, em ato, a forma inteligível de alguma coisa. Nesse sentido, a atividade de pensar não é distinta da própria presença na alma das características essenciais de um ente.¹³⁸ No caso da identidade entre o pensador e o que é pensado a coisa é menos óbvia. O homem que pensa a forma de algo não se torna idêntico por completo a ela, já que qualquer homem é sempre mais que seu pensamento ou *nous*. Entretanto, no caso de deus ou primeiro motor, que é puro e simples pensamento, tal identidade ocorre.¹³⁹ Todavia, foi Plotino e não Aristóteles quem descreveu o *nous* como uma experiência não consciente. Por ser desprovido de discurso, o *nous*, para Plotino, não é nem mesmo pensamento, mas uma espécie de “suprapensamento” (*hypernoésis*), mediante o qual ocorre a experiência mística (*epibolé*) de fusão plena da consciência com a idealidade, no caso, o Uno, onde a primeira perde a si própria.¹⁴⁰

A terceira característica refere-se ao *nous* divino e não ao humano e é mais destacada no neoplatonismo e na teologia cristã do que em Aristóteles: o *nous* pensa tudo que existe simultaneamente.¹⁴¹ É a ideia de um pensamento sobre-humano que abarca a totalidade das formas, sempre pressuposto pelo pensamento humano como sua condição de possibilidade, mas nunca completamente acessível por ele.

Com a quarta característica Lloyd afirma que o *nous* não envolve imagens ou representações. Deve-se recordar que para Aristóteles, por exemplo, imagens mentais são apenas um caminho para o acolhimento das formas no *nous*. Para pensar a essência do triângulo a alma põe diante de si a imagem de um triângulo singular que contém em potência as características essenciais dos triângulos e outras que são completamente singulares como o seu tamanho específico. A forma é então abstraída da imagem, torna-se ato no *nous*, não mais imagem, mas conceito. É nesse estágio que a identidade entre o pensar e o pensado ocorre.¹⁴²

Com a quinta característica diz-se que o *nous* é descrito na filosofia grega antiga em termos de contato imediato. Aristóteles diz, como vimos, que o acesso ao ente simples consiste em intuir (*thigein*) e enunciar (*phanai*). Heidegger traduz *thigein* por tocar, buscando preservar

¹³⁸ Há, como fala Richard Sorabji, uma identidade numérica e não uma identidade de essência entre o ato de pensar e o pensado, do mesmo modo que a estrada que leva de Tebas à Atenas é numericamente, mas não essencialmente (ou seja, não se define do mesmo modo que), idêntica a que leva de Atenas à Tebas, cf. SORABJI, *Myths about...*, p. 302.

¹³⁹ Cf. *ibid.*, p. 304.

¹⁴⁰ Cf. FILHO, *Nôus vs lógos*, p. 12.

¹⁴¹ Cf. LLOYD, *Non-discursive thought...*, p. 267.

¹⁴² Cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, p. 122-124/ III, 8, 431b 20-432a 14; SORABJI, *op. cit.*, p. 303; REALE, *Aristóteles*, p. 84.

sua referência ao sentido do tato.¹⁴³ É possível que Aristóteles tenha considerado a imagem do tato mais útil para explicar o *nous* do que a visão que, por sua vez, é o sentido privilegiado por Platão ao ilustrar o acesso às ideias, por exemplo, na alegoria da caverna. O tato pode ser descrito como mais direto que a visão já que esta pressupõe ajustes de perspectiva, graus de clareza, proximidade e, portanto, a possibilidade de ser corrigida ou melhorada. Tais possibilidades não são tão evidentes no caso do tato. De todo modo, o recurso a uma espécie da sensibilidade (*aisthesis*) para explicar o acesso às formas faz algum sentido se pensarmos na doutrina aristotélica da sensação: cada espécie dentre as cinco faculdades sensitivas é, a princípio, em potência, mas ao acessar seu sentido próprio (e.g. quando a visão é posta em contato com a cor, ou o tato com a textura) ela se torna em ato, assemelhando-se ao que no objeto sensível já é ato. Mas o que a sensação captura não é a matéria, e sim a forma do ente sensível, a forma da cor branca, por exemplo. No caso dessas sensações específicas, excluindo a sinestesia ou, como chama Aristóteles, os sentidos comuns (aqueles que não podem ser capturados por uma faculdade sensível apenas, mas por todas em conjunto, e.g., o movimento) não há possibilidade para o erro. É evidente, contudo, que Aristóteles, ao tratar do *nous* não pensa nas formas correspondentes às qualidades sensíveis dos objetos, ele está mais preocupado com o acesso às formas puras que não enformam matéria, como o primeiro motor imóvel. Desse ponto de vista, então, a metáfora do toque torna-se provisória. Werner Jaeger entende o *nous* como um modo de apreensão apenas mental, um “ver da alma” no sentido bastante platônico.¹⁴⁴ O próprio Heidegger admite que o “tocar” em questão não é do tipo da percepção sensível, já que é um tocar que enuncia e só a alma racional, e nunca a sensitiva, é capaz de enunciar.¹⁴⁵ Podemos admitir, todavia, que na exposição aristotélica do acesso ao ente simples há uma oscilação entre características da percepção sensível e características da razão humana. Tal dubiedade dará a Heidegger oportunidade de repensar o *nous* como um modo de acesso ao ser (e não ao ente) mais originário que os modos de acesso intelectuais e sensíveis (ao ente). Como veremos na próxima seção, Heidegger ultrapassará a metáfora do tato em outras direções, considerando o contato como um modo de ter (compreendido) tácita e previamente.

A principal dificuldade com a descrição aristotélica do *nous* como um intuir e um enunciar diz respeito não tanto ao sentido de *thigein*, mas ao de *phanai*. Se há no *nous* um intuir junto a um enunciar, não haveria já no acesso ao ente simples uma dimensão predicativa?

¹⁴³ Cf. HEIDEGGER, *Lógica...*, p. 145.

¹⁴⁴ Cf. JAEGER, Werner. *Aristoteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Tradução de José Gaos. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1946, p. 236. Citado também por DAHLSTROM, *Heidegger's concept of truth*, p. 215.

¹⁴⁵ Cf. HEIDEGGER, op. cit., p. 148.

Observemos a última frase da passagem onde Aristóteles descreve o acesso aos entes compostos: “[...] dessas coisas [dos entes simples] se pesquisa *o que são e se são ou não de determinada natureza.*”¹⁴⁶ A tradução de Heidegger é diferente: “[...] nesse campo se busca o *que é* respectivamente algo, mas não se está constituído assim ou não.”¹⁴⁷ Enrico Berti diz que Heidegger situa o “não” (*ouk*) antes do “se” (*ei*), coisa que não aparece em nenhuma edição da *Metafísica*, mas foi “[...] conjecturada por Bonitz em seu comentário, sobre a base de uma interpretação do texto dada pelo pseudo-Alexandre, [...]” o primeiro de influência escolástica, o segundo um neo-platônico “[...] (talvez Miguel de Éfeso, século XII), ambos propensos a atribuir a Aristóteles uma concepção intuitiva [logo, não predicativa] da inteligência do ente.”¹⁴⁸ Assim, Heidegger estaria fazendo Aristóteles dizer o que ele não disse ou, no mínimo, privilegiando uma interpretação bastante antiga e deturpada. Haveria, na visão de Berti, um modo de *logos* no *nous*, na medida em que não se tem apenas contato com o que a coisa é (primeira parte da frase), mas com o fato dela ser assim ou de outro modo (segunda parte da frase), o que já implica uma espécie de descrição ou definição. Mas, não cairíamos assim no paradoxo da análise de que nos falava o *Teeteto*? Se o *nous* é uma apreensão da própria essência e se essa essência só pode ser apreendida numa definição, não teríamos de supor outra essência que funcionasse como definidora da primeira e, assim, ao infinito? Se já Platão havia posto esse problema, parece difícil crer que Aristóteles o ignorasse. E dada a própria distinção aristotélica entre a apreensão sintética dos entes compostos (no *logos* apofântico) e uma apreensão direta dos entes simples (no *nous*), não faz sentido crer que ele retornaria a mesclar o que já havia separado.

Outro modo de entender a presença do *logos* no *nous* é pensar que, apesar da atitude contemplativa ou de contato que este implica, nele há de operar, ao menos, um juízo do tipo “X é a essência ou a forma de Z”. Consoante com isso, Richard Sorabji propôs a seguinte solução: poderíamos entender a “enunciação” de Aristóteles não como uma síntese, mas como uma expressão de identidade.¹⁴⁹ Neste caso, deveríamos, embora o autor não se expresse desse modo, crer que Aristóteles entende afirmação como significando juízo sintético e enunciação como juízo analítico: Z não seria distinto de X, já que X é sua essência, seu próprio ser; os conceitos enlaçados, apesar de que as palavras sejam morfologicamente distintas, têm o mesmo sentido. Pensemos, por exemplo, na sentença “o homem é racional”. O exemplo, de fato, não é bom se

¹⁴⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*. v. 2, p.430/© 10, 1051b 33, colchetes e grifos nossos.

¹⁴⁷ HEIDEGGER, *Lógica...*, p. 145, grifo do autor, tradução do espanhol nossa.

¹⁴⁸ BERTI, *Aristóteles no século XX*, p. 108, parênteses do autor, colchetes nossos.

¹⁴⁹ Cf. SORABJI, *Myths about...*, p. 298.

considerarmos a argumentação de Sorabji. Pois, para ele, o *nous* enuncia a essência ou forma das substâncias incompostas, nas quais não há matéria, e não de substâncias compostas como o homem que, enquanto animal, é algo a mais que a sua essência (a razão). Sorabji, contudo, não nos disse o que seria a enunciação da essência do primeiro motor imóvel, por exemplo. Seria algo como “o primeiro motor imóvel é puro pensamento”? Mas, na passagem acima citada¹⁵⁰ Aristóteles diz que o *nous* é o modo de acesso não só ao que são as substâncias incompostas (caso em que tal juízo analítico poderia convir), mas também às próprias essências ou formas em geral. Neste caso, como se daria, então, o juízo? Algo como “isto é a racionalidade”? Mas, para onde apontaria o indivíduo que enuncia o “isto”? Melhor, portanto: “a racionalidade é a racionalidade”? Sorabji parece defender que Aristóteles entende que os enunciados envolvidos na atividade do *nous* seriam predicções tão banais como essa. A nosso ver, contudo, uma expressão da identidade ou um juízo analítico seguem sendo predicções afirmativas, de modo que o paralelismo implicitamente traçado por Sorabji e atribuído por ele a Aristóteles (enunciação/analítico, afirmação/sintético) soa artificial.

É possível ainda que o *phanai* de Aristóteles não faça referência ao *logos* apofântico, ao menos não estritamente, mas ao conjunto dos sons semânticos no interior do discurso (*logos*) em geral segundo a classificação de Franco Volpi de que já tratamos.¹⁵¹ Mas, seja lá o que o “enunciar” queira precisamente dizer com respeito ao *nous*, é bastante provável que o que Aristóteles estivesse considerando fosse o fato de que, embora condição de possibilidade para os enunciados predicativos, a experiência do *nous* é significativa, ou seja, dotada de um sentido (o da própria essência do ente simples) e que, enquanto tal, ela sempre poderia vir a ser expressa mediante algum modo de *logos*. E aqui acrescentamos uma característica do *nous* à lista de Lloyd: a sua significatividade. Tal ideia de que há um âmbito de verdade ou doação do ser do ente que, embora significativa, não tem sua expressão na linguagem restrita a enunciados predicativos será, como veremos a seguir, fundamental para Heidegger mesmo que ele não explicita esta dívida para com Aristóteles.

3.4 Destruição e apropriação do *nous* aristotélico

Depois de todo o exposto, é momento de considerar com mais precisão a apropriação heideggeriana do conceito aristotélico de *nous* e mostrar como ela está na origem de sua noção de verdade enquanto abertura desenvolvida nos anos 20 ao redor de *Ser e tempo*. Sem dúvida,

¹⁵⁰ Cf. acima página 72 deste trabalho.

¹⁵¹ Cf. acima páginas 68 e 69 deste trabalho.

operam na apropriação radicalizações e transformações. Isso resulta de certas críticas suas ao estagirita. Não faz sentido pensar que Heidegger encontrou o conceito de *nous* pronto em Aristóteles. Para o nosso filósofo, a descrição aristotélica do *nous* é vítima de dois pressupostos fatais para a história do pensamento ocidental: a compreensão do ser como presença constante e o entendimento da atividade contemplativa por parte da alma (vida teórica, própria da filosofia) como modo excelso da vida humana.¹⁵² Em Aristóteles, o *nous* é acesso da alma às formas. A forma é o ser do ente em seu sentido mais fundamental, o seu núcleo constitutivo, aquilo sem o qual ele deixa de ser. Ela é constante e perene, puro ato, continuamente vigente, ainda que enforme a matéria (potência). A forma, ao contrário do ente, é simples, sempre uma, não pode ser decomposta, tal como nos descrevia Sócrates em seu diálogo com Teeteto. Heidegger entende, contudo, que o ser no sentido da presença constante, o privilegiado por Aristóteles, é derivado e que a tarefa propriamente filosófica consiste em interrogar o que permite a emergência do ser como presença. Junto a sua revisão da ontologia aristotélica encontraremos também uma reconsideração da “antropologia” em jogo na descrição que Aristóteles oferece do *nous*. É necessário que se considere o *nous* como uma atividade da alma humana, com tudo o que essa noção possa antecipar da concepção moderna do homem enquanto sujeito ou consciência? Será que o acesso ao ser deve ser pensado como uma contemplação desinteressada por parte da alma, como o sereno estar na pura presença das formas?

Sua crítica à “antropologia” aristotélica mostra-se quando consideramos o modo como ele se apropria especialmente de algumas características do *nous* que discutíamos na seção anterior, as quais afirmavam que enquanto modo de captação do ser do ente simples i) no *nous* não se dá a distinção entre sujeito e objeto, que ii) ele dispensa imagens ou representações e que iii) o mesmo pode ser descrito através da metáfora do contato sensível. Desde o pensamento de Heidegger, a doação do ser dos entes não ocorre apenas, nem primeira e fundamentalmente, na atitude contemplativa, na percepção desinteressada das coisas, no distanciamento que aqueles devotados ao conhecimento e à ciência precisam adotar frente aos interesses práticos da vida humana. Ao contrário, é na cotidianidade ocupada e interessada que na maioria das vezes o ser dos entes é acessado, de um modo muito peculiar, complexo e não advertido (ou atemático, na terminologia heideggeriana). Interpretamos os entes *como* sendo algo sempre que os encontramos disponíveis e prontos ao uso, sempre que eles passam por nós e nós passamos por eles tomando-os numa serventia tão habitual que nem os entes são propriamente percebidos, nem o sujeito se “apercebe” de si; sem que o “eu” e o “objeto” como coisas divorciadas surjam

¹⁵² Sobre o primeiro pressuposto de que Aristóteles seria vítima, cf. a seção 14 de HEIDEGGER, *Lógica...*, p. 156-159. Sobre o segundo, cf. id., *Indicación de la situación hermenéutica...*, p. 72-76.

em foco, em primeiro plano. E quando fazemos uso propriamente das coisas, estamos geralmente tão absorvidos na lida com elas que “sabemos” o que elas são sem precisarmos recorrer à contemplação ou inspeção de suas qualidades, e sem que nós mesmos reflitamos acerca do que estamos fazendo e de nossas intenções. O caráter inconsciente do *nous* defendido outrora por Plotino ganha aqui sua versão heideggeriana, afastado obviamente da noção de êxtase e perda mística de consciência: na ideia de uma absorção completa na ocupação (*Besorgen*), o modo como corriqueiramente encontramos e lidamos com os entes e que sempre já envolve uma apreensão não explícita de seu ser (da própria ocupação em que cada vez se está absorvido, dos entes que nela se mostram e daquele que se ocupa). Também agora aparece a apropriação da metáfora do contato tátil empregada por Aristóteles na descrição da experiência do *nous*. A noção de contato é reelaborada no modo tácito, não explícito e direto de ter acesso ao ser dos entes na lida cotidiana. O *tocar* da descrição aristotélica passa a significar o *lidar* a partir de uma compreensão que dispensa a percepção sensível, imagens mentais ou qualquer outro tipo de representação. Do mesmo modo que nosso corpo toca as roupas que usamos e nossos pés os sapatos, ou seja, sem que nós tomemos as roupas e os sapatos de modo temático ou sem que o contato se evidencie, assim também é nosso acesso ao ser dos entes na cotidianidade. Sempre somos tocados pelo “sentido” das coisas, ainda que não atentemos para isso. O acesso ao ser dos entes na ocupação cotidiana é tão imperceptível quanto costuma ser o contato tátil em geral.

Mas o que é o ser dos entes que encontramos no cotidiano? Os entes que em geral nos rodeiam não são meras coisas desprovidas de qualquer sentido, mas instrumentos (*Zeug*), ou seja, entes que sempre possuem possíveis aplicabilidades. A característica fundamental do instrumento é *ser para* (*Um-zu*) algo. O exemplo mais célebre em *Ser e tempo* é o do martelo. Porém, o modo de ser do instrumento nunca é desvelado isoladamente. O que faz dele um ente cujo *ser é para* martelar é o fato de sempre trazer consigo referências a outros instrumentos e a determinados contextos práticos possíveis. “Rigorosamente, *um* instrumento nunca ‘é’. O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence a seu ser. [...] Na estrutura ‘ser para’ acha-se uma referência de algo para algo.”¹⁵³ Só acessa o instrumento naquilo que ele mesmo é, em seu *ser para*, quem compreende a totalidade instrumental. Apreender o ser do martelo implica em já “saber” da serventia do prego, das possibilidades da madeira, o que é uma oficina etc.

¹⁵³ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 116/68, grifos do autor.

O *nous* aristotélico, enquanto acesso da alma ao ser dos entes simples, às essências, é apreensão de uma diferença específica, a qual nada mais é que a função (*ergon*) previamente dada e invariável de um ente.¹⁵⁴ Forma e função identificam-se. O que especifica o olho dentre o gênero dos órgãos do corpo é sua capacidade de ver, do mesmo modo que o que determina o homem enquanto uma espécie animal única é a atividade da alma de acordo a seu princípio racional. O ente é na medida em que possui uma função própria, e atualiza plenamente sua essência quando realiza de modo excelente ou virtuoso aquela função. A boa realização da função é a finalidade dos entes. Saber o que eles são consiste no acesso da alma à função de cada coisa, sempre predeterminada e invariável. Mas a crítica heideggeriana à ontologia aristotélica começa a se desenhar ao atentamos para sua descrição do acesso ao ser do ente que se dá na ocupação. Quando nos subordinamos ao *ser para* do martelo (quando martelamos), este ente se deixa apreender em um determinado modo de ser, em sua manualidade (*Zuhandenheit*). O manuseio é o “[...] único lugar em que ele [o instrumento] se pode mostrar genuinamente em seu ser”,¹⁵⁵ é nele e não na alma que se dá o acesso à serventia. E na lida, a serventia está presente sem que necessitemos explicitá-la ou tematizá-la. Não se trata, portanto, de uma apreensão conceitual do *ser para* ou da função. Além disso, no próprio manuseio, o *ser para* do instrumento é também sempre relacionado ao *para que* (*Wozu*) ele se destina em cada caso: o martelar do martelo é interpretado em vista à realização de alguma obra, seja para consertar um sapato ou pregar um quadro na parede a fim de estilizar um tanto a sala de estar. A serventia do martelo é apreendida tendo por horizonte uma obra específica. Se o contexto se altera, se o entorno se reconfigura, se o *para que* do martelo varia, a ocupação recebe outro sentido e o martelo vem a *ser para* despregar algo, desmontar uma estrutura, ou simplesmente, pesar sobre as folhas de papel *para que* elas não voem e o estudo possa transcorrer sem perturbações. O sentido do martelo para o trato cotidiano é constante somente enquanto dura a ocupação específica na qual ele se insere. Embora a cada vez emerja um sentido a partir do qual o ente é para algo, o sentido pode vir a se modificar. Portanto, o ser dos entes na lida cotidiana não é alcançado via uma atividade anímica nem é uma forma ou função constante em todos os tempos, para todos os modos de lida, invariável sobre todo e qualquer contexto. Vê-se que Heidegger abandona aquela característica do *nous* segundo a qual este, enquanto apreensão do

¹⁵⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, p. 55-56/ I, 7, 1097b 22- 1098a 18.

¹⁵⁵ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 117/69, colchetes nossos. A passagem prossegue afirmando que “[...] o uso não sabe da estrutura do instrumento como tal. O martelar não somente não sabe do caráter instrumental do martelo como se apropriou de tal maneira desse instrumento que uma adequação mais perfeita não seria possível.”

ser, é um contato da alma com essências imutáveis e constantemente presentes que, por sua vez, seriam o que possibilitam os entes virem à cena.

Todo instrumento apropriado, todo manual possui o caráter ontológico da *conjuntura*. Onticamente podemos encontrar e lidar com martelos, pregos e madeira em conjunto ou não somente porque, ontologicamente, todo manual é sempre liberado numa conjuntura. Mas o desvelamento das conjunturas nas quais os entes se dão pressupõe a nossa familiaridade (ainda uma compreensão não temática) com os contextos próximos e distantes em que sempre nos movemos, i.e., com a totalidade conjuntural. Com isso, aponta-se para uma determinação ontológica que pertence não mais aos entes intramundanos, mas ao *Dasein*: o mundo. A mundanidade do mundo é a totalidade originária das remissões, a significância na qual sempre já estamos imersos na medida em que compreendemos nosso poder-ser junto aos entes e que, por sua vez, sustenta a totalidade conjuntural nas quais as coisas são encontradas no cotidiano.¹⁵⁶ O *Dasein* interpreta não só os entes que lhe vem ao encontro, mas também a si mesmo e aos outros entes dotados do mesmo modo de ser que o seu, a partir da abertura de mundo, ou seja, a partir da compreensão da significância de mundo que com ele sempre já se deu. A compreensão (*Verständnis*) é um existencial fundamental do próprio *Dasein*, este ente que nós somos e que existe, não como algo simplesmente dado e desmundanizado, mas continuamente em relação ao mundo, que compreende seu ser porque se encontra em meio a possibilidades já sempre lançadas. Ao mostrar que o acesso ao *ser para* do instrumento pressupõe a compreensão de uma totalidade instrumental, que o manual, por sua vez, só desvela-se junto a uma determinada conjuntura, que cada desvelamento de conjuntura pressupõe a familiaridade com a totalidade conjuntural e que tudo isso se funda na significância de mundo já compreendida com a abertura do *Dasein*, Heidegger reelabora uma das características dos *nous* elencadas na seção anterior: a ideia de que, ao menos para o *nous* divino, a apreensão de uma essência implica o acesso simultâneo à totalidade das formas. Isso é especialmente destacado por ele no *Relatório Natorp*, sobretudo, quando faz a comparação entre *nous*, luz e abertura do *Dasein*.¹⁵⁷ Evidentemente que aqui a noção de totalidade perde a marca da infinitude própria ao *nous* divino. A totalidade já sempre compreendida pelo *Dasein* como condição para o desvelamento do ser dos entes que vêm ao encontro a partir do mundo é situada, restrita e finita. Compreender previamente o mundo não é ter acesso a todo o real. Nem todos os entes chegam a tornar-se intramundanos. Ao mesmo tempo em que destrói e reconstrói sobre o conceito antigo de *nous*

¹⁵⁶ Sobre a mundanidade do mundo, cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 133-139/83-88.

¹⁵⁷ Cf. id., *Indicación de la situación hermenêutica...*, p. 66 e PERAITA, *Hermenêutica de la vida humana...*, p. 78-79.

divino, Heidegger também se opõe à caracterização do *nous* como pensamento simples (voltado para a unidade da forma) em oposição a complexo. Em não sendo pensamento ou atividade da alma, todo acesso ao ser já envolve complexidade, se por essa expressão entendermos que o ser do ente somente vem à tona a partir da significância de mundo, da totalidade de remissões.

A leitura do *nous* presente no *Relatório Natorp*, elaborada a partir da *Ética a Nicômaco* e do *Sobre a alma* e menos a partir da *Metafísica*, mostra uma aproximação do *nous* com a abertura compreensiva do ser-no-mundo. Lá Heidegger descreve o *nous* aristotélico como semelhante à luz, enquanto o que abre um campo de visualização, o que antecipa e possibilita todo ver. A alma dirige-se aos entes nas atividades produtivas, práticas ou teóricas e o *nous* seria o que permite cada uma dessas direções. Mas Heidegger também recorda que na medida em que o *nous* é atividade pura (*enérgeia*), nunca se mantendo em potência, em todo caso ele já se realizou numa disposição específica da alma mediante a qual ela exerce uma das atividades acima: o *nous* já sempre se tornou *téchne*, *epistème*, *phrónesis* ou *sophía*.¹⁵⁸ O paralelo entre *nous* e abertura reflete-se em *Ser e tempo* quando se afirma que o compreender que pertence à abertura do ser do *Dasein* sempre acontece como uma determinada visão dentre as que governam os comportamentos do ser-no-mundo, incluindo a circunvisão (*Umsicht*) como o modo de compreensão da ocupação, a consideração (*Rück-sicht*) da preocupação (*Fürsorge*) e a transparência (*Durchsichtigkeit*) em que a estrutura ontológica do *Dasein* é por ele mesmo compreendida.¹⁵⁹ O *Relatório Natorp* aproxima excessivamente o *nous* aristotélico e a abertura compreensiva do *Dasein* de modo que a crítica e a transformação operada por Heidegger sobre os textos do estagirita não se deixam perceber. Mas em *Ser e tempo* a crítica é patente. A tradição teria tomado todo ver como ou o “[...] perceber dos olhos do corpo [...]” ou como o “[...] apreender, de um modo puro e com os olhos do espírito, algo simplesmente dado em seu ser simplesmente dado”.¹⁶⁰ É preciso então afastar a noção de visão tanto de “intuição sensível” quanto de “pensamento”. A transformação evidencia-se em outra passagem em que se afirma que com a fundação de toda visão na abertura compreensiva do *Dasein* “[...] retira-se da intuição pura a sua primazia que, noeticamente, corresponde à primazia ontológica tradicional do ser

¹⁵⁸ Cf. HEIDEGGER, *Indicación de la situación hermenéutica...*, p.65-67. Para mais sobre a relação entre *nous* e abertura, cf. PERAITA, *Hermenêutica de la vida humana...*, p. 78-92 e WU, Roberto. *O nous e a indicação da vida fáctica. Natureza humana*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 102-116, 2011.

¹⁵⁹ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 207/146. No *Relatório Natorp* Heidegger não traça um paralelo exato entre as disposições da alma e os modos de visão do *Dasein*. Mas insiste em ao menos um vínculo: entre *phrónesis* e transparência. Parece haver aí uma interpretação ontológica-existencial da *phrónesis* como a transparência que vige no *Dasein* autêntico e decidido. Sobre as dificuldades em se aproximar a *phrónesis* aristotélica e a decisão heideggeriana, cf. DRUCKER, Claudia. Ação e filosofia primeira em *Ser e tempo*. In: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de; SOUZA, Ricardo Timm de (Orgs.) **Fenomenologia hoje**: significado e linguagem. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 89-102.

¹⁶⁰ HEIDEGGER, op. cit., p. 207/147.

simplesmente dado.”¹⁶¹ Fala-se aí de uma intuição pura, porém não sensível, mas noética: o alvo da crítica é o *nous* aristotélico. O *nous* inspira, através de crítica e transformação, a noção de abertura.

Se a compreensão é um dos existenciais fundamentais que constituem a abertura do ser-no-mundo, também é verdade que os modos de compreensão nunca ocorrem dissociados de interpretação (*Auslegung*). Nesta, o *Dasein* elabora ou apropria-se das possibilidades previamente compreendidas. Na ocupação, por exemplo, a conjuntura é já compreendida na circunvisão quando o ente vem a ser interpretado *como* algo no manuseio. Em toda interpretação de um ente *como* algo este é simultaneamente interpretado em relação aos outros, toda interpretação é recíproca.¹⁶² É por que nenhuma interpretação do ser do ente pode se dissociar da significância aberta no compreender de mundo que numa passagem de *Ser e tempo* afirma-se que a estrutura *como* da interpretação pertence também à compreensão.¹⁶³ *Lógica: a questão da verdade* sugere uma aproximação entre *nous* e estrutura *como* (*Als-Struktur*) da interpretação, leitura que foi endossada por Daniel O. Dahlstrom.¹⁶⁴ Assim como o *nous* aristotélico é condição de possibilidade da verdade do enunciado (ao menos das definições), o sentido dos entes que se dá na relação circular entre compreender e interpretar é condição de possibilidade do sentido e da verdade (correção) do enunciado. O sentido não tem origem no enunciado, nele o ser do ente *como* algo é apenas pronunciado, mas não originalmente constituído.¹⁶⁵ O eixo transcendental da condição de possibilidade, eixo por meio do qual, para Heidegger, Aristóteles desenvolve sua distinção entre a verdade noética e apofântica, é aqui aproveitado e ressignificado por Heidegger.

Ao fim da seção 3.2 perguntávamos: como é possível que o *logos* apofântico receba e guarde nele mesmo uma estrutura sintético-diairética que, a princípio, pertence previamente

¹⁶¹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 208/147.

¹⁶² Cf. *ibid.*, p. 209-210/148-149, grifos e aspas do autor, colchetes nossos: “[a] circunvisão descobre [desvela], isto é, o mundo já compreendido se interpreta. O que está à mão *surge expressamente* na visão que compreende. Todo preparar, acertar, colocar em condições, melhorar, completar, se realiza de tal modo que o manual dado na circunvisão é interpretado em relação aos outros em seu ser-para e vem a ser ocupado segundo essa interpretação recíproca. O que se interpreta reciprocamente na circunvisão [...], o que *expressamente* se compreende, possui a estrutura de *algo como algo*. [...] O ‘como’ constitui a estrutura do expressamente compreendido; ele constitui a interpretação. O modo de lidar da circunvisão e interpretação com o manual intramundano, que o ‘vê’ *como* mesa, porta, carro, ponte, não precisa necessariamente expor o que foi interpretado na circunvisão num *enunciado* determinante.”

¹⁶³ Cf. *ibid.*, p. 215/154: ela é “[...] constitutiva de todo compreender e interpretação”.

¹⁶⁴ Cf. DAHLSTROM, *Heidegger’s concept of truth*, p. 215-219.

¹⁶⁵ Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 210/149, aspas do autor, colchetes nossos: “[o] ‘como’ não ocorre pela primeira vez no enunciado. Nele, o ‘como’ apenas se pronuncia, o que, no entanto, só é possível por já se oferecer como o que pode se pronunciar.” Também *ibid.*, p. 215/153-154, grifos e aspas do autor, colchetes nossos: “[c]omo o enunciado [...] se funda no compreender, representando uma forma derivada de exercício de interpretação, ele *também* ‘tem’ um sentido. O sentido, porém, não pode ser definido como algo que ocorre em um juízo [...]”.

não a si próprio enquanto modo de operação mental, mas ao ser dos entes? Na sua leitura do *logos* apofântico em Aristóteles, Heidegger chega a defender que qualquer *logos* dessa espécie (falso ou verdadeiro, afirmativo ou negativo etc.) é, ao mesmo tempo, sintético-diairético, e não somente sintético quando é uma afirmação e diairético quando é uma negação.¹⁶⁶ Isso se dá por que as uniões ou separações que o *logos* apofântico expressa originam-se do *como* hermenêutico que já é sintético-diairético na medida em que interpreta o ente em seu *ser para* e em seu *para que, como* algo, na base da conjunção e disjunção de relações já compreendidas. A rigor, os enunciados que proferimos não são mais do que a modificação do *como* hermenêutico existencial, o seu vir à palavra.¹⁶⁷ A estrutura *como* da interpretação é o que permite que na lida emerja o discurso apofântico. As articulações que um enunciado predicativo expressa já são acessadas (compreendidas e interpretadas) na ocupação, mesmo quando elas não são ainda pronunciadas.¹⁶⁸ Mas a totalidade da dimensão sintético-diairética na qual vive o *como* hermenêutico, a conjuntura, por exemplo, na qual o manual sempre vem ao encontro na lida, não pode ser completamente desvelada em enunciados, não há qualquer um deles que possa acessá-la por completo. O sentido de todo enunciado é já uma restrição da significância originária.¹⁶⁹ Há, porém, modos de discurso que reenviam à compreensão interpretativa sem, contudo, explicitá-la totalmente. Pensemos aqui no caso dos sinais analisados em *Ser e tempo*. Uma placa de trânsito que diga “PARE” parece cumprir uma função semelhante a uma ordem de atenção às regras recebidas por quem participa de um jogo de futebol.¹⁷⁰ Esses modos de discurso procuram evidenciar a teia de remissões nas quais se está inserido, o mundo que é compartilhado.

Mas junto à compreensão da significância do mundo que se abre com a existência dá-se sempre também discurso (*Rede*). Mais um existencial fundamental, um modo de abertura do *Dasein*. Isso significa que, enquanto compreende e interpreta, o ser-no-mundo também já sempre proferiu ou expressou a significância do mundo mediante a linguagem, i.e., *logos* no sentido amplo que Aristóteles emprestava ao termo, incluindo tanto a sua forma apofântica

¹⁶⁶ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 221-222/ 159-160 e id., *Lógica*, p. 113-119.

¹⁶⁷ Para a mudança do *como* hermenêutico para o *como* apofântico, cf. id., *Ser e tempo*, p. 220/157-158.

¹⁶⁸ Cf. *ibid.*, p. 221-222/159, aspas do autor, colchetes nossos: “[d]o ponto de vista fenomenal, o que se deveria encontrar nas estruturas formais de ‘ligação’ e ‘separação’ [...] é o fenômeno de ‘algo como algo’ [...]. Se, no entanto, o fenômeno do ‘como’ permanecer encoberto e, sobretudo, se a sua origem existencial a partir do ‘como’ hermenêutico continuar velada, então o ponto de partida fenomenológico de Aristóteles na análise do *λόγος* decai para uma ‘teoria do juízo’ [...], segundo a qual julgar não passa da ligação e separação de conceitos e representações.”

¹⁶⁹ Cf. *ibid.*, p. 216/155, grifos do autor, colchetes nossos: o enunciado “[...] restringe a visão inicial ao que se mostra como tal [...]. *Restringindo a visão*, mostra-se, *expressamente*, o que se revela em sua determinação [predicação]”.

¹⁷⁰ Cf. *ibid.*, p. 126-133/76-83.

quanto não apofântica.¹⁷¹ A significância que se dá com a abertura compreensiva de mundo é já linguisticamente articulada porque o *Dasein*, ao ser sempre lançado e remetido ao mundo, continuamente se encontra no interior de uma determinada tradição linguística que ele não pode ultrapassar.¹⁷² Mas o discurso não se limita a nenhuma parcela da linguagem, a nenhum de seus modos específicos; além do mais, o discurso inclui fenômenos como o silêncio e a escuta. A noção heideggeriana de “discurso” não é coextensiva ao *logos* apofântico aristotélico, este último apenas um de seus modos. O *Dasein* sempre articula e expressa o que compreende e interpreta, mas não sempre e em todos os casos mediante enunciados predicativos.¹⁷³ Enquanto mais um elemento da verdade como abertura, o discurso remete à afirmação aristotélica segundo a qual na experiência do *nous* junto ao intuir há sempre enunciação (*phasis*), embora enunciação e afirmação não sejam a mesma coisa. Ou seja, a expressão linguística da experiência noética não tem necessariamente de ocorrer como afirmação, i.e., enquanto determinada espécie do *logos* apofântico, ainda que ela deva ocorrer em algum modo do discurso semântico em geral na medida em que tal experiência é sempre significativa.¹⁷⁴

¹⁷¹ Ver acima páginas 68 e 69 deste trabalho.

¹⁷² Cf. HEIDEGGER, **Ser e tempo**, p. 224/161, aspas do autor, colchetes nossos: “[e]xistencialmente, a fala [discurso] é linguagem porque aquele ente, cuja abertura se articula em significações, possui o modo de ser-no-mundo, de ser lançado e remetido a um ‘mundo’”. Quando grafado entre aspas, a expressão “mundo” significa, em *Ser e tempo*, uma determinada multiplicidade de entes, cf. *ibid.*, p. 112/64-65. A linguagem, enquanto a multiplicidade de signos convencionais sejam eles sonoros, gráficos ou visuais e no meio dos quais já sempre nos encontramos, é um “mundo” nesse sentido.

¹⁷³ O *Dasein* no convívio ocupado “[...] está sempre falando, tanto ao dizer sim quanto ao dizer não, tanto provocando quanto avisando, tanto pronunciando, recuperando ou intercedendo, e ainda ‘emitindo enunciados’ [...]. Falar [discursar] é falar sobre...Aquilo sobre que se fala não possui necessariamente, nem mesmo na maior parte das vezes, o caráter de tema de um enunciado que estabelece determinações. Também uma ordem é exercício de uma fala sobre; o desejo também possui aquilo sobre que deseja. O interceder não se acha desprovido de algo sobre que.” (*Ibid.*, p. 224/161-162, aspas do autor, colchetes nosso).

¹⁷⁴ Dahlstrom (cf. **Heidegger’s concept of truth**, p. 219) não aceita que haja na descrição aristotélica do *nous*, presente na passagem que na seção anterior discutíamos, nenhum apontamento sobre o caráter significativo e discursivo de sua atividade. Pelo que naquela mesma seção dissemos, esperamos ter mostrado que neste ponto discordamos do comentador.

4. O CARÁTER TRANSCENDENTAL DA VERDADE ENQUANTO ABERTURA ORIGINÁRIA EM *SER E TEMPO*

Temos defendido desde a seção 2.1 que uma abordagem transcendental é aquela que desenvolve um determinado tema através de quatro eixos: autofundamentação, condições de possibilidade, *a priori* e transcendência. O método hermenêutico-fenomenológico da analítica existencial pode também ser considerado uma investigação transcendental? Consideraremos esta questão na seção 4.1. E o pensamento sobre verdade em *Ser e tempo* desenvolve-se desde uma perspectiva transcendental? Nas seções 4.3 a 4.6 trataremos desta segunda questão mostrando que o tema da verdade foi elaborado nos textos da década de 1920, sobretudo em *Ser e tempo*, em torno àqueles quatro eixos.

4.1 O método fenomenológico-hermenêutico de *Ser e tempo* como investigação transcendental

A expressão “condições de possibilidade” (*Bedingungen der Möglichkeit*) é recorrente em *Ser e tempo*. Sua primeira aparição se dá já no início da obra, na seção 3 do primeiro capítulo da introdução, numa discussão sobre as relações de fundamentação entre as ciências ônticas, as ontologias regionais e a analítica ontológica existencial do *Dasein*, o tipo de investigação que se propõe como caminho para a resposta à pergunta pelo sentido do ser em geral e cujo desenvolvimento é a tarefa central de *Ser e tempo*. As ontologias regionais interpretam nas suas constituições fundamentais de ser os entes tematizados pelas diversas ciências e, portanto, conferem fundamentação, legitimidade e transparência aos conceitos básicos que guiam as pesquisas ôntico-científicas. Mas as investigações ontológicas permanecerão carentes de rigor se não se esclarecer o sentido que “ser” possui nas delimitações de cada um dos diversos âmbitos ontológicos. Daí que a analítica existencial vise as *condições a priori de possibilidade* tanto das ciências ônticas quanto das ontologias que as fundamentam. E por possibilitar a descoberta dessas condições é que a questão do ser possui um primado ontológico sobre todas as questões tipicamente filosóficas.¹⁷⁵

Sua afirmação de que as ciências, as quais investigam propriedades e comportamentos dos entes e as relações entre eles, devem se fundamentar em ontologias que elaboram as constituições fundamentais de ser desses mesmos entes, leva a concluir que Heidegger entende que o ser dos entes não é tematizado quando nos comportamos cientificamente com eles. De

¹⁷⁵ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 46-47/10-11.

fato, para o filósofo todo e qualquer comportamento do *Dasein* para com os entes sustenta-se sobre o ser dos mesmos sem propriamente evidenciá-lo. Daí que “fenômeno” no sentido que lhe é atribuído pela fenomenologia heideggeriana possa assim ser definido: como o que sempre se mostra por meio dos entes presentes e dispostos ao trato, ao manuseio e à pesquisa científica, de “[...] maneira prévia e concomitante, embora não temática [... e que pode vir a] mostrar-se tematicamente [...]”¹⁷⁶ mediante um discurso que deixe e faça “vê-lo” a partir de si mesmo. O fenômeno nesse sentido é o ser e o discurso em questão é aquele próprio ao método fenomenológico, ou seja, a descrição dos comportamentos do *Dasein* tendo por base a suspensão dos prejuízos que obstruem a manifestação das coisas mesmas, com a ressalva de que para a fenomenologia praticada em *Ser e tempo* “coisas mesmas” quer dizer as estruturas de ser e não os entes.¹⁷⁷ O que de fato a fenomenologia heideggeriana deixa e faz ver é o que na maioria das vezes permanece velado, o que sempre volta a encobrir-se ou se mostra de modo distorcido a ponto de ser esquecido: o ser. Se toda “[o]ntologia só é possível como fenomenologia [...]”¹⁷⁸, como então a descrição fenomenológica tematiza o ser dos entes que nos aparecem e com os quais tratamos? Alguns exemplos nos auxiliarão na resposta.

Quando um físico calcula a velocidade média do deslocamento de um corpo por meio da razão entre o intervalo de espaço percorrido e o intervalo de tempo do movimento, e registra ou enuncia o cálculo por meio de sentenças matemáticas, ele não projeta sobre o ente em questão – o corpo – algo que o mesmo não é, mas, ao contrário, está determinando o ser deste ente. Determinar significa aqui restringir, ater-se a uma parcela do que o ente é. Pois, além de se poder afirmar que na ocasião daquele movimento o corpo possui determinada velocidade média, do mesmo pode ser dito sempre mais: que ele é uma esfera, que é composto de chumbo, que possui ou é um corpo de tal volume, densidade, temperatura, índice de refração etc. O ser do ente consiste, portanto, no conjunto de todas as suas determinações, e para essa totalidade nenhum experimento ou enunciado científico particular pode apontar. Vimos já na seção 3.4, no contexto do exame de seu diálogo com Aristóteles, que para Heidegger todo enunciado, incluídos os científicos, é um modo de deixar ver o ente a partir de si mesmo. Heidegger chama “demonstração” (*Aufzeigung*) a esse sentido da palavra “enunciado” ou a essa parte de sua estrutura de ser. Mas, naquela mesma ocasião também vimos que nenhum enunciado é capaz de tornar manifesta a totalidade do ser de um ente. A esse caráter de determinação ou restrição

¹⁷⁶ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 70-71/31, colchetes nossos. Cf. também *ibid.*, p. 74-76/34-36.

¹⁷⁷ Cf. FERREIRA, Acylene Maria Cabral. *A priori histórico* como desdobramento originário e horizontal do *a priori ideal*. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 36, p. 265-295, mar. 2015, p. 275.

¹⁷⁸ HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 75/35, colchetes nossos.

do enunciado Heidegger chama “predicação” (*Prädikation*).¹⁷⁹ Contudo, mais importante para nossa discussão é a pergunta: o que permite que o ente se revele na investigação física com tais e tais determinações? Trata-se de possibilidades gerais de antemão projetadas e compreendidas pelo físico, o horizonte das determinações mais gerais que um ente deve possuir para contar como um objeto da física (mais especificamente, neste caso, da mecânica clássica): grosso modo, ser um ponto ou coleção de massas ocupando posição no espaço e no tempo. Esta estrutura está presente na atividade do físico e, de fato, sustenta (é condição de possibilidade de) sua experimentação e seu cálculo, mas presente ou manifesta ali apenas de forma pré-temática ou pré-objetiva. A descrição fenomenológica da atividade científica deve desvelar a estrutura de ser que já é sempre pré-compreendida e pressuposta quando um ente se torna objeto de pesquisas ônticas. Alcançar e circunscrever a estrutura já não é fazer física ou qualquer ciência ôntica, mas ontologia regional, no caso de nosso exemplo, ontologia dos objetos da física.

Do mesmo modo, podemos interrogar pelas estruturas que permitem a presença dos entes em modos de ocupação mais cotidianos. Nesses casos, quando uma determinada ocupação transcorre bem, sem interferências ou falhas, não só o ser do ente, mas também o ente com que se lida não é apreendido tematicamente. Ao martelarmos com eficiência nenhuma propriedade do martelo é para nós evidenciada, podemos inclusive nos esquecer que temos algo nas mãos. Mas, nesse manuseio que pouco percebe e determina, o ente se mostra também em seu ser, precisamente enquanto um manual ou no modo de ser da manualidade. Contudo, a descrição do manuseio mostra que a manualidade do ente só é possível porquanto uma conjuntura determinada é previamente compreendida. O caráter da conjuntura, o fato de que todo manual só se torna presente na ocupação em conjunção com outros manuais e num contexto de obras, tarefas e possibilidades específicas de aplicação, compõe a estrutura de ser de todo ente manual.

Resumamos o que até aqui se disse concordando com Herman Philipse: “[...] *ser* em um dos sentidos de Heidegger é a totalidade das estruturas transcendentais que *condicionam a possibilidade* de que entes específicos se tornem manifestos para nós.”¹⁸⁰ Se investigar o ser dos entes significa apontar para as estruturas de ser que possibilitam nossos encontros com os mesmos, então, uma filosofia que se pergunta pelo sentido do ser em geral não precisaria mais do que reunir num tratado todas essas estruturas? Tais estruturas de ser são tematizações das “aberturas de ser” e, na medida em que ser é o que *transcende* ou excede toda determinação

¹⁷⁹ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 216/154-155 e página 89 deste trabalho.

¹⁸⁰ PHILIPSE, *Heidegger's philosophy of being...*, p. 122, tradução nossa, primeiro itálico do autor, segundo nosso.

ôntica, sua tematização por parte da fenomenologia é conhecimento e verdade transcendental.¹⁸¹ Contudo, a mera tematização e posterior soma ou reunião das diversas aberturas de ser parecerá arbitrária e carente de nexos sem um fundamento ou origem que lhes garanta a conexão e a unidade. Deve haver, portanto, uma condição de possibilidade última, abertura ou verdade *originária* onde todas as demais aberturas se fundamentam. Esta abertura é o *Dasein*.

Em algumas passagens, Heidegger fala do *Dasein* como a condição de possibilidade ôntica da descoberta dos entes.¹⁸² Somente com e a partir da existência fática de um ente específico é que se pode dizer o que e como os demais entes são. Precisamente isto teria causado o conhecido repúdio de Husserl a *Ser e tempo*. Como um ente entre outros poderia ser o lugar da constituição de sentido já que ele mesmo faz parte do mundo (entendido aqui no sentido ôntico, como a totalidade dos entes¹⁸³) cuja constituição está em questão? Para Husserl, a tarefa fenomenológico-transcendental é justamente encontrar um âmbito de constituição que não se mescle e confunda com aquilo que ele mesmo constitui, ou seja, ele mesmo não pode ser uma parte do mundo. Remeter o sentido de ser dos entes a um ente determinado não seria abdicar das questões propriamente filosóficas e passar a fazer ciência positiva? Não seria *Ser e tempo*, portanto, uma forma de antropologismo? Mohanty resume bem a querela e já indica a resposta de Heidegger:

Se no jargão da escola [fenomenológica], o transcendental é o constituinte e o mundano é o constituído – e nisso tanto husserlianos quanto heideggerianos parecem concordar – o que dividiu a escola foi a questão: o verdadeiro transcendental é uma subjetividade pura universal compreendida como consciência, ou um ente com um modo de ser outro que o modo de ser de tudo que é uma questão positiva de fato (coisa ou instrumento)? Numa carta a Husserl datada de 22 de outubro de 1927, Heidegger expressa seu acordo com Husserl de que a constituição transcendental do mundo, como compreendido por Husserl, não pode ser clarificada por se recorrer a um ente de exatamente o mesmo modo de ser daqueles entes pertencentes ao mundo. Entretanto, ele adiciona, isso não implica que o locus do transcendental não seja um ente. Ao contrário, o problema precisamente é, para Heidegger, ‘Qual o modo de ser daquele ente no qual o mundo se constitui?’ É bem sabido que esse ente é nenhum outro que o homem, cujo modo de ser, i.e., *Dasein* é tal que ‘constituição transcendental’ é uma possibilidade central de sua existência factual. Esse concreto ser humano, Heidegger continua, é tal que [...] sua estrutura existencial torna possível a constituição transcendental de toda positividade. Ele conclui enfatizando que a questão sobre o modo de ser do constituinte não pode ser posta de lado. O constituinte, o transcendental, não é nada, portanto é alguma coisa, embora não no sentido de entes positivos.¹⁸⁴

Portanto, se o *Dasein* é a condição ôntica de possibilidade e o lugar da constituição do sentido *a priori* de ser, ele não o é enquanto mais um ente que está simplesmente aí entre outros.

¹⁸¹ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 78/38.

¹⁸² Cf., por exemplo, *ibid.*, p. 138/87.

¹⁸³ Cf. *ibid.*, p. 112/64.

¹⁸⁴ MOHANTY, J. N.. Conscience and existence: Remarks on the relation between Husserl and Heidegger. *Man and world*, S. 1., v. 11, p. 324-335, 1978, p. 324, grifos do autor, tradução e colchetes nossos.

A analítica existencial do *Dasein* é decisiva para a questão do sentido do ser em geral em razão de três características que o colocam à frente e o distinguem dos demais entes. Em primeiro lugar, o primado ôntico: “[...] ele é um ente determinado em seu ser pela existência”,¹⁸⁵ i.e., é o único ente que estabelece alguma relação com seu próprio ser, que necessariamente sempre compreende a si mesmo de algum modo ou outro. Em segundo lugar, o primado ontológico: existindo, ele já possui alguma compreensão do ser dos demais entes entre os quais se encontra. E, por fim, o primado ôntico-ontológico: na medida em que se relaciona com e compreende seu ser e o ser dos demais entes em modos mais ou menos temáticos ou explícitos, e mesmo que a partir de equivocados pressupostos herdados da tradição, ele é a “[...] condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias”¹⁸⁶, só o *Dasein* pode tematizar as diversas estruturas de ser.

Se *Dasein* é o único ente que compreende ser, e se a compreensão é uma estrutura de ser do ente que nós somos, então, é por meio da ontologia deste ente que se deverá encontrar a condição de possibilidade última da constituição do sentido de ser de todos os entes, incluindo o próprio *Dasein*. Percebe-se aqui o eixo da autofundamentação. Apenas o *Dasein* possui e pode doar sentido ao que se encontra simplesmente aí.¹⁸⁷ Mas o ser do *Dasein* somente recebe sentido por meio da temporalidade. Sendo assim, a analítica existencial deve não só alcançar as estruturas de ser do *Dasein* mediante a descrição fenomenológica do modo como ele existe no mais das vezes, mas também interpretá-las (tematizá-las) a partir do sentido que lhes é conferido *a priori* pelas ekstases horizontais da temporalidade. E Heidegger crê ainda, embora *Ser e tempo* não realize esta tarefa, que a ontologia do *Dasein* possibilitará mostrar como o tempo é também o horizonte que confere sentido de ser a todos os demais entes. Em outras palavras, o método da analítica existencial do *Dasein*, enquanto investigação das condições de possibilidade do sentido de ser, é caracterizado não só como fenomenologia, mas também como hermenêutica.¹⁸⁸ Mas porque tanto fenomenologia quanto hermenêutica colaboram na busca das condições de possibilidade do sentido de ser - que é prévio (*a priori*) e transcendente à simples presença dos entes - nós defendemos que a investigação da analítica existencial é marcadamente transcendental.

¹⁸⁵ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 49/13

¹⁸⁶ *Ibid.*, loc. cit.

¹⁸⁷ Cf. *ibid.*, p. 212-213/151.

¹⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 77/37, aspas do autor, colchetes nossos: “[d]esvendando-se o sentido de ser e as estruturas fundamentais da presença [*Dasein*], [...] a hermenêutica da presença [*Dasein*] torna-se também uma ‘hermenêutica’ no sentido da elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica.” Sobre a temporalidade como condição de possibilidade da cura e da abertura, cf. *ibid.*, p. 437-439, 463/350-351, 372

Todavia, concordamos com Taylor Carman que a distinção presente em *Ser e tempo* entre ser (*Sein*) e sentido (*Sinn*) de ser é mais formal ou didática do que substantiva e sistemática.¹⁸⁹ Tomar o ente *como sendo* algo, interpretar o ente naquilo aquilo que ele é, pressupõe a compreensão prévia de seu ser, e se este é, do ponto de vista da tematização, a estrutura ou o conjunto dos caracteres ontológicos do ente (categorias ou existenciais, a depender do ente em questão),¹⁹⁰ do ponto de vista da vida fática, ele é o sentido ou horizonte a partir do qual o ente é tomado como sendo algo. Assim, por exemplo, acessar o martelo numa ocupação qualquer, deixá-lo manifestar-se em sua manualidade, é já ter previamente compreendido a conjuntura na qual ele se encontra, e se pertencer sempre a uma conjuntura é um caráter ou determinação ontológica de todo e qualquer manual,¹⁹¹ por outro lado, uma determinada conjuntura é sempre *o horizonte ou sentido* que permite o encontro e a apropriação de um manual particular, no caso, o martelo. Quanto ao *Dasein* podemos também dar um exemplo. Na medida em que existo, tomo sempre uma posição sobre meu ser, ou seja, interpreto-me como sendo alguém a partir de possibilidades já dadas, por exemplo, enquanto um estudante e professor de filosofia, e essa compreensão é o que permite que eu me relacione com os demais entes como sendo eles também algo, é o que lhes confere sentido. A compreensão enquanto poder-ser ou projeção de possibilidades em geral é, simultaneamente, tanto um *caráter ontológico do ente* que eu sou, um existencial que compõe a estrutura de ser do *Dasein*, quanto o que abre o *sentido* (numa determinada possibilidade *existencialmente* assumida) que “confiro” a minha “vida” e aos entes que me vem ao encontro. Tematizar o ser dos entes, caracterizá-los ontologicamente, é apontar para os horizontes que conferem sentido aos mesmos e aos comportamentos do *Dasein* na dinâmica da existência. Mas a distinção entre ser e sentido apresenta maior relevância metodológica ao se querer mostrar que toda estrutura de ser só adquire de fato sentido a partir do tempo, o qual já não é o ser de um ente específico, mas o horizonte final que torna compreensível a cura, e, por consequência, o ser dos entes intramundanos. De todo modo, para o Heidegger de *Ser e tempo*, tratar do ser do ente é sempre dirigir-se a seu sentido.

Sendo assim, as condições de possibilidade investigadas em *Ser e tempo* são condições necessárias para a interpretação dos entes *enquanto algo* em todo e qualquer comportamento

¹⁸⁹ Cf. CARMAN, Taylor. **Heidegger’s analytic: interpretation, discourse and authenticity in *Being and time***. Cambridge: Cambridge University, 2003, p. 15-17. Sua analogia entre o ser e o sentido dos entes em geral com o ser e o sentido de uma palavra é bastante esclarecedora: “[p]ode-se distinguir a palavra de seu sentido nesse modo meramente formal e provisório sem negar que o sentido é, depois de tudo, constitutivo da palavra, que o sentido é o que faz da palavra a palavra que ela é, e que compreender a palavra é em efeito compreender seu sentido. Assim também, para Heidegger, ser é constituído pelo sentido de ser, tanto que uma compreensão de ser é em efeito o mesmo que uma compreensão de seu sentido.” (Ibid., p. 16, tradução e colchetes nossos).

¹⁹⁰ Cf. HEIDEGGER, **Ser e tempo**, p. 88-89/44-45.

¹⁹¹ Cf. *ibid.*, p. 134/84.

do *Dasein*, ou seja, condições para que as coisas tenham sentido para nós, mas também condições que tornam possíveis os diversos *modos de ser* que os entes podem assumir (como manuais, instrumentos ou como cura, por exemplo). São, portanto, condições hermenêutico-ontológicas¹⁹² as quais se diferenciam daquelas que foram perseguidas pela ontologia até então. *Ser e tempo* não toma as *condições como causas* dos entes – de nenhum tipo, nem formal, nem eficiente por exemplo, nem como ideias ou essências ou como o ente supremo –, nem como *condições epistemológicas* – enquanto o conjunto das faculdades cognitivas e de seus elementos ou conteúdos *a priori* presentes no sujeito –, nem como *condições lógicas* do pensamento em geral – como um conjunto de princípios ou formas gerais dos raciocínios. Embora em todos esses casos as condições sejam determinadas como *a priori* em relação a nossos comportamentos vários com os entes, caráter *a priori* que, em certa medida, deve-se atribuir também às estruturas de ser e ao tempo segundo Heidegger, o que além disso é patente nesses mesmos casos é a entificação das condições, aquilo de que *Ser e tempo* procurava escapar.

4.2 A questão das palavras “*alétheia*” e “verdade”

Carecemos de perguntar como o caráter transcendental do método de *Ser e tempo* refletisse em seu tratamento da questão da verdade. Antes, contudo, uma questão se nos impõem: são legítimos o uso por Heidegger da palavra “verdade” para referir-se ao fenômeno originário de que trata *Ser e tempo* e sua tradução da palavra grega “*alétheia*” por “desvelamento” ou “desencobrimento” (*Unverborgenheit*)?¹⁹³ A seguir atentaremos ainda que brevemente a esses problemas, à história turbulenta, polêmica e curiosa daquela tradução (e interpretação) de Heidegger.

Muito embora a tradução já ocorra em *Ser e tempo*, ela só produziu maior impacto bem mais tarde, quando da publicação em 1940 do texto *A teoria platônica da verdade* (escrito entre 1931 e 1932). Nele, Heidegger defende a tese de que na exposição da alegoria da caverna, em *A república*, Platão opera com dois sentidos de *alétheia*: aquele que teria exclusivamente vigorado entre os gregos até o advento da *ideia* platônica, i.e., verdade enquanto desvelamento,

¹⁹² Cf. CARMAN, *Heidegger’s analytic...*, p. 23. O autor nomeia as condições de possibilidade apresentadas em *Ser e tempo* como *hermeneutic conditions*.

¹⁹³ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 290/219-220. *Unverborgenheit* é um termo amplamente usado por Heidegger ao longo de toda sua obra. Segundo Wrathall, seu emprego é muitas vezes genérico a fim de cobrir os diversos modos da verdade, entre eles *Entdecktheit* (descoberta dos entes) e *Erschlossenheit* (abertura do ser do *Dasein*), cf. WRATHALL, Mark A.. **Heidegger and unconcealment: truth, language and history**. Cambridge: Cambridge University, 2011, p. 15-16 e HEIDEGGER, *Os problemas fundamentais...*, p. 313. Entretanto, *Unverborgenheit* surge poucas vezes na obra de 1927, mais precisamente, apenas na passagem aqui indicada.

e o sentido de *alétheia* como correção (*orthotés*) da apreensão da alma em relação à ideia, sentido este originalmente platônico. É importante dizer que Heidegger vê na alegoria da caverna o exato momento da principal transformação histórica da essência da verdade, onde o desvelamento deixa de ser levado em conta enquanto aquilo que torna possível a apreensão do aspecto inteligível do ente (ideia) e passa a ter seu grau de correção avaliado a partir da ideia enquanto parâmetro. Verdade, depois de Platão, viria a ser exclusivamente compreendida como a concordância entre polos que, por sua vez, variam ao longo das épocas da metafísica (alma e ideia, sujeito e objeto, enunciado, sentença ou proposição e estado de coisas).¹⁹⁴

Na segunda edição alemã, publicada em 1954, do primeiro volume de seu *Platão: uma introdução*, Paul Friedländer fez a crítica talvez mais importante até agora daquela tradução de Heidegger. Baseado na constatação etimológica de que o prefixo “á-” em “*ἀλήθεια*” não teria a função privativa que Heidegger gostaria de lhe atribuir, além de apoiar-se na verificação de que ao menos desde Homero e Hesíodo a palavra ocorrera sempre junto a um verbo da sentença – indicando, portanto, o sentido de “genuíno”, “autêntico”, “confiável”, “correto” e nunca “desvelamento” –, o platonista afirmava que não se poderia concluir como Heidegger que: i) *alétheia* tivesse alguma vez significado desvelamento para os gregos e ii) que uma tal transformação da essência da verdade ocorrera por primeira vez no texto de Platão. Nas posteriores edições de seu livro, Friedländer revisou sua posição em relação a *i* e concluiu que já na epopeia antiga encontram-se passagens em que a palavra em questão carregava o sentido de desvelamento, aquele pretendido por Heidegger, ainda que o sentido “correção” nunca tenha estado ausente. Mas o crítico continuou a se opor a Heidegger no que se refere a *ii*.¹⁹⁵

Não obstante a retratação parcial de Friedländer, Heidegger, na conferência de 1964 (só publicada em 1966) *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, aceita os dois pontos daquela crítica. Ele reconhece dificuldades tanto em sua tradução quanto em sua história ou genealogia da verdade como correção: “[o] conceito natural de verdade não designa desvelamento também

¹⁹⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. A teoria platônica da verdade (1931-1932, 1940). In: HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 215-250. Cf. também o curso de inverno de 1933/1934 que retoma a interpretação da alegoria da caverna: HEIDEGGER, Martin. Da essência da verdade. In: HEIDEGGER, Martin. **Ser e verdade**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 95-271. Para um estudo detalhado da interpretação que nesses textos se desenvolve acerca da alegoria da caverna e do tema da verdade cf. SALLIS, John. **Delimitations: phenomenology and the end of metaphysics**. 2ª ed. Indianapolis: Indiana University, 1995, p. 169-185. Uma obra que se dedica parcialmente a reconstruir a história do conceito tradicional de verdade e, ao mesmo tempo, discute a questão sobre em que medida Heidegger atribuiu aos pré-socráticos um pensamento e/ou uma experiência da *alétheia* enquanto desvelamento é ZARADER, Marlène. **Heidegger e as palavras da origem**. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 62-65, 76-78, 90-94 e 102-106.

¹⁹⁵ Cf. FRIEDLÄNDER, Paul. **Plato: an introduction**. Tradução para o inglês de Hans Meyerhoff. Princeton: Bollingen, 1973. v. 1, p. vii, 221-229.

na [f]ilosofia dos gregos [...]” e “[...] também não é sustentável a afirmativa de uma transformação essencial da verdade, isto é, a passagem do desvelamento para a retitude [correção].”¹⁹⁶ Mas, além disso, no mesmo texto Heidegger apresenta outra autocrítica: ele condena o uso que vinha fazendo até então da palavra “verdade” para designar a clareira, o jogo entre velamento e desvelamento que ele pensava reconhecer como sentido original da *alétheia* grega: “[...] a questão da [a]létheia, a questão do desvelamento como tal, não é a questão da verdade. Foi por isso inadequado e, por conseguinte, enganoso denominar a [a]létheia, no sentido da clareira, de verdade.”¹⁹⁷

Não é raro se supor que esta última autocrítica confirme que Heidegger tenha cedido também à crítica de Tugendhat a que já fizemos referência na *Introdução* deste trabalho.¹⁹⁸ Entretanto, Heidegger não cede aos dois pontos daquela crítica discutidos por nós naquela ocasião, ou seja, ele não assume confundir o caráter desvelador de todos os enunciados com o caráter de verdade (correção) que só alguns deles possuem, nem lamenta por não contribuir à teoria do conhecimento oferecendo um critério para distinguir entre a verdade e a falsidade dos enunciados. Ele cede apenas *parcialmente* a um terceiro ponto da crítica de Tugendhat que não havíamos mencionado: a dupla acusação de que ele teria a) cometido uma falácia lógica, um *non sequitur*, ao concluir que se um enunciado possui a propriedade de ser verdadeiro (ou seja, correto em oposição a falso), então se segue que suas condições de possibilidade (descoberta e abertura, das quais falaremos na próxima seção) devem também possuí-la, e de que b) teria sido a partir desse erro lógico que ele pôde utilizar a palavra “verdade” para nomear outros modos de desvelamento e não apenas aquele que se dá no nível dos enunciados. Em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* Heidegger *simplesmente* afirma que se deve restringir à palavra “verdade” o sentido de correção dos enunciados e que a mesma (significando sempre e apenas correção) não pode ser referida a quaisquer modos de desvelamento mais originários. Mas descoberta e abertura eram em 1927 já tomadas como condições de possibilidade necessárias e não suficientes para a correção e, por consequência, nunca coube a pergunta sobre seu caráter correto ou falso.¹⁹⁹ Ainda que a partir de 1964 a palavra “verdade” não lhe sirva mais para indicar o âmbito originário de doação do ser, Heidegger não desistiu de perseguir este âmbito

¹⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: HEIDEGGER, Martin. **Heidegger: conferências e escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p 65-81, p. 80, colchetes nossos.

¹⁹⁷ Ibid., loc. cit., grifos do autor, colchetes nossos.

¹⁹⁸ Cf. acima páginas 11 a 13 deste trabalho.

¹⁹⁹ Para uma visão discordante, cf. LAFONT, **Lenguaje y apertura**...p. 209-213. Para a autora a retratação de Heidegger permite concluir que ele admite, em alguma medida, que se pode perguntar genuinamente pelo caráter correto ou não correto das aberturas de ser.

que, como tal, permanece pensado como sempre foi, distinto e ontologicamente primeiro que a verdade enquanto correção. Se Heidegger desistiu do nome, ele não desistiu do fenômeno que ele anteriormente nomeava: as condições de possibilidade da verdade dos enunciados. Além disso, embora Heidegger deixe de afirmar que em algum momento do pensamento grego antigo *alétheia* tenha sido pensada com outro sentido que correção (coisa que, como vimos, o próprio Friedländer viria a discordar), não obstante, ele não deixa de reconhecer na palavra grega a potência para indicar um sentido distinto daquele.

4.3 Autofundamentação da compreensão de ser e autorreferencialidade da questão da verdade

De agora em diante retomaremos os quatro eixos transcendentais, as noções em torno das quais gira todo pensamento transcendental, para avaliar em que medida o tema da verdade é em *Ser e tempo* discutido por meio deles. Consideraremos brevemente e em primeiro lugar o eixo da autofundamentação.

Vimos na seção 2.1 deste trabalho que a autofundamentação é uma conquista propriamente kantiana já que somente com a *Crítica da razão pura* a compreensão do ser como *a priori*, a qual remonta a Platão, encontrou o fundamento em si mesma.²⁰⁰ Em outras palavras, com a primeira *Crítica* passou-se a entender que o ser, enquanto condição prévia de nossa apreensão dos entes, reside em nós mesmos e não no entendimento divino, nas ideias suprassensíveis ou em qualquer âmbito que transcenda a própria compreensão que dele temos. Vale lembrar que embora a obra de Descartes seja parte do caminho à autofundamentação do projeto matemático, ela ainda não a realiza plenamente. Para o pensamento cartesiano, as coisas do mundo não são extensas porque a *res cogitans* possui inata a ideia de extensão. Elas são assim porque Deus as fez desse modo, e se a ideia de extensão corresponde à essência das coisas do mundo físico é só porque Deus existe, não é enganador e nos brindou com a capacidade de conhecer a verdade sobre o mundo através das ideias claras e distintas. Em Descartes, o ser dos entes não é ainda posto pela subjetividade.

Claro que Kant não alcançou o existencial da compreensão, mas se ateve a um modo derivado da mesma, ao conhecimento ou a “visualização explícita” que observa e determina o ente que vem ao encontro.²⁰¹ Além disso, ainda do ponto de vista de Heidegger, Kant não só identificou e restringiu o ente à natureza, ou seja, ao domínio objetivo das ciências naturais,

²⁰⁰ Cf. acima as páginas 26 a 28 deste trabalho.

²⁰¹ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 108/61-62.

mas também mal interpretou o fenômeno do conhecimento ao concebê-lo como relação entre sujeito e objeto. Mas é nesse sentido então – se consideramos, como faz Heidegger, a primeira *Crítica* enquanto investigação ontológica não redutível a uma teoria do conhecimento – que para Kant filosofar consiste em refletir. Refletir é voltar-se para a estrutura da razão de modo a nela encontrar o que possibilita e constitui *a priori* o ser do ente que, na leitura heideggeriana, era para Kant sinônimo de objetividade.²⁰² A autofundamentação da compreensão de ser ocorre quando este é fundamentado naquilo que propriamente nos define como humanos, o que, no caso da *Crítica*, era a subjetividade que conhece ou representa. A *Crítica* não simplesmente constata que nós conhecemos os entes naquilo que eles são, que nós somos capazes de obter conhecimentos objetivamente válidos sobre a natureza. O que ela faz é, sobretudo, mostrar que o ser dos entes, a objetividade, é produto da subjetividade pura. Que ser é posição, i.e., que para o ente *ser* algo para nós (para que ele possa ser representado e conhecido) a razão deve oferecer previamente o campo que possibilita toda e qualquer representação.

Contudo, nossas discussões acima (seção 4.1) indicavam que também em *Ser e tempo* realiza-se a autofundamentação da compreensão de ser na medida em que naquela obra não apenas se afirma o fato de que uma compreensão de ser sempre pertence ao *Dasein*, mas também e sobretudo que é nossa própria constituição ontológica e a temporalidade que lhe doa sentido que tornam possíveis os diversos modos de ser a cada vez compreendidos. Evidentemente, as condições em questão não se encontram na subjetividade pura, mas na existência fática do *Dasein* num mundo já sempre dado. O que Heidegger constantemente critica na filosofia transcendental kantiana é justamente sua antropologia filosófica insuficiente, ou seja, que ela determine a subjetividade do sujeito ou a essência do ente que somos passando por cima do fenômeno do ser-no-mundo, mas não, ao menos durante os anos 20 e até *Contribuições e Que é uma coisa?*, o eixo da autofundamentação em si. *Ser e tempo* não deseja abandonar essa característica do pensamento transcendental, ao contrário, ele quer promover a verdadeira autofundamentação, uma que seja fiel a nosso modo de ser. Por isso a questão pelo

²⁰² “A *reflexão (reflexio)* não tem que ver com os próprios objectos, para deles receber diretamente conceitos; é o estado de espírito em que, antes de mais, nos dispomos a descobrir as condições subjectivas pelas quais podemos chegar a conceitos.” (KANT, **Crítica da razão pura**, p. 274/ A 260, B 316, grifos e parênteses do autor). Mas se a reflexão é comum a diversas filosofias, como a de Descartes por exemplo, a reflexão em Kant é transcendental, ou seja, é aquela que investiga a subjetividade a procura da *origem pura* da representatividade ou da objetividade em geral: “[...o] acto pelo qual confronto a comparação das representações em geral com a faculdade do conhecimento, onde aquela se realiza, e pelo qual distingo se são comparadas entre si como pertença do entendimento puro ou da intuição sensível, é o que denomino *reflexão transcendental*.” (Ibid., p. 274-275/ A 261, B 317, grifos do autor, colchetes nossos). Só a reflexão transcendental realiza plenamente a autofundamentação.

sentido do ser exige não uma *analítica transcendental* (dos conceitos e princípios puros do entendimento), mas uma *analítica existencial* do *Dasein* enquanto ser-no-mundo.

Como este impulso à *autofundamentação* que pertence ao projeto-de-ser matemático desde a teoria platônica da reminiscência, embora só se realize de forma plena pela primeira vez na *Crítica da razão pura*, ainda se manifesta em *Ser e tempo* precisamente no que se refere a sua investigação do tema da verdade? Para nós, tal impulso reflete-se no caráter autorreferencial daquela investigação.²⁰³ Assim como a questão pelo sentido do ser é autorreferencial porque exige que nos voltemos para nossa própria estrutura ontológica a fim de encontrar-lhe a resposta, também a pergunta pelo que seja a verdade implica a investigação do modo de ser do único ente para quem algo como a verdade acontece, do único ente que atribui o predicado “é verdadeiro” a outros entes (sobretudo, a enunciados), do ente para quem exclusivamente a verdade pode ser uma questão. Não encontramos esta demanda nas teorias da verdade produzidas pela tradição analítica que, em geral, procuram determinar a intensão ou a extensão do predicado “é verdadeiro” ou encontrar critérios para a distinção entre enunciados falsos e verdadeiros. Não parece evidente para aquela tradição que investigações dessas espécies careçam de uma ontologia do ente que nós somos, mesmo que não se possa prescindir da observação dos comportamentos e ocasiões em que fazemos atribuições de verdade. E não lhes parece evidente justamente porque tal demanda é própria do modo de pensar transcendental na medida em que ela corresponde ao anseio por autofundamentação do projeto-de-ser matemático. Este caráter autorreferencial da questão da verdade expressa-se com frequência na seção 44 de *Ser e tempo* em frases já bastante conhecidas como: “[s]ó ‘se dá’ verdade à medida que e enquanto a presença [*Dasein*] é [...], [t]oda verdade é relativa ao ser da presença [*Dasein*] na medida em que seu modo de ser possui essencialmente o caráter da presença [*Dasein*]”.²⁰⁴ O tratamento que aquela obra oferece do tema da verdade ultrapassa questões sobre o que significa um enunciado ser verdadeiro, ou sobre como os enunciados conformam-se aos entes tais como eles são, em direção às condições necessárias mas não suficientes para que a verdade possa ocorrer no nível dos enunciados, condições que estão em conexão com o modo de ser do *Dasein*.

Se a partir do eixo transcendental da autofundamentação apontamos para o caráter autorreferencial que a investigação sobre a verdade assume em *Ser e tempo*, então tratamos apenas da *forma* daquela investigação, mas não ainda do que ela encontra, ou seja, do seu

²⁰³ Tomamos a expressão “autorreferencial” de DAHLSTROM, *Heidegger’s concept of truth*, p. 418.

²⁰⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 298/226-227, grifos do autor, colchetes nossos.

conteúdo. A próxima seção nos permitirá atentar para este conteúdo, para o que precisamente Heidegger entende por “verdade” naquela obra.

4.4 Desdobramento da verdade em níveis de condições de possibilidade

Como o tema da verdade desenvolve-se em *Ser e tempo* em forte conexão com a noção de condições de possibilidade? Com o intuito de apontar com maior precisão para tal conexão, defenderemos, em comunhão com Mark A. Wrathall, que o tema em questão desdobra-se em *Ser e tempo* através de diversos níveis cada vez mais fundamentais ou originários, e que cada um deles é condição de possibilidade do nível que lhe antecede.²⁰⁵ Cada nível deve ser encarado como um modo da *alethéia*, de desvelamento. Isto implica que os fenômenos para os quais cada nível aponta possuem caráter privativo, isto é, todos só podem ser compreendidos a cada vez por oposição a um modo específico de velamento. Como vimos acima (seção 4.2), em 1927 Heidegger ainda utiliza a palavra “verdade” para se referir a qualquer modo de desvelamento, do menos aos mais fundamentais. Manteremos essa sua prática neste trabalho, mas isso não nos deve conduzir a pensar que todo desvelamento deve ser entendido como correção, nem que todo velamento é idêntico à falsidade.

Contudo, o primeiro nível em que a verdade é discutida em *Ser e tempo* não é ainda uma condição de possibilidade. Trata-se da *verdade dos enunciados* entendida como *correção* (*Richtigkeit*) ou *concordância* (*Übereinstimmung*).²⁰⁶ Nas seções 2.2, 3.2 e 3.3 reparávamos que já para o Husserl das *Investigações lógicas* a correção era um conceito derivado e que, sob a interpretação de Heidegger, Aristóteles teria afirmado o mesmo sobre a verdade dos enunciados predicativos. A rigor, para Heidegger também a falsidade dos enunciados se encontra neste âmbito do *que é apenas condicionado ou possibilitado pelos demais níveis*. Ele jamais negou a tese de que verdade é correção, ainda que em um âmbito derivado, e, portanto, tampouco o princípio da bivalência dos enunciados, ou seja, que um enunciado ou é falso ou é verdadeiro (correto). Para Heidegger não se trata de negar ou repudiar a tese tradicional sobre a verdade, segundo a qual esta consiste na concordância dos enunciados com os entes, mas de apropriar-se originariamente de tal tese, i.e., mostrar o que ontologicamente torna possível a verdade dos enunciados.²⁰⁷

²⁰⁵ Cf. WRATHALL, **Heidegger and unconcealment**..., p. 11-32.

²⁰⁶ A rigor, só o segundo termo aparece em *Ser e tempo* (cf. p. 284/214), mas o primeiro torna-se frequente nas obras posteriores onde o tema da verdade relativa ao enunciado é discutido.

²⁰⁷ “Se considerarmos [...] a antiga definição de verdade [...] veremos que [... ela] é efetivamente correta a princípio. Contudo, ela também é *apenas* um *ponto de partida* e não é de maneira alguma isto pelo que normalmente a

Embora os enunciados em geral sejam espécies de desvelamento, o que os distingue é o *modo* em que neles o ente é desvelado: no enunciado falso o ente desvela-se no modo da aparência ou da distorção, enquanto no enunciado correto “[...] o próprio ente visado mostra-se *assim como* [so-wie] ele é em si mesmo [...]”.²⁰⁸ Esta citação pode ser dita a primeira definição da verdade enquanto correção oferecida em *Ser e tempo*, presente na alínea a da seção 44. Entretanto, Tugendhat solicita observarmos como esta definição é reformulada duas vezes logo em seguida. Primeiramente como: (definição B) “[o] enunciado é *verdadeiro* significa: ele descobre [a descoberta é uma espécie de desvelamento, como veremos a seguir] o ente em si mesmo.”²⁰⁹ E finalmente: (definição C) “[o] *ser-verdadeiro* (*verdade*) do enunciado deve ser entendido no sentido de *ser-descobridor*.”²¹⁰ Tugendhat defende que Heidegger ao passar da definição B para a definição C cometeu um erro resultante da desconsideração do “sentido específico de verdade”, ou seja, aquele sentido (correção) que inerentemente opõe-se à falsidade: pois se em C tanto o “assim como” quanto o “em si mesmo” desaparecem, a verdade do enunciado seria aí erroneamente definida como simples *apophansis*, como mera demonstração (*Aufzeigung, Aufweisung*) do ente, ou seja, em termos do modo de ser comum a todo e qualquer enunciado, tanto aos verdadeiros quanto aos falsos. Mas o que Tugendhat não percebe é que a definição C não é uma reformulação das definições A e B, que ela não se refere ao mesmo fenômeno que as duas primeiras.²¹¹ De B para C Heidegger salta da definição da verdade enquanto correção dos enunciados para a apresentação de sua condição de possibilidade, ou seja, para a verdade entendida como caráter desvelador ou apofântico dos enunciados *em geral*, o que corresponde ao próximo nível de verdade que discutiremos. Em todo caso, a verdade como correção é *um modo específico* de arrancar o ente de seu velamento, modo em que este se deixa ver tal como é em si mesmo contra toda e qualquer persistência do velamento, na aparência ou dissimulação.

Para que um enunciado possa corresponder ao ente, para que ele possa ser verdadeiro, o ente como tal já precisa ter se tornado manifesto. Heidegger encontrou em Aristóteles o primeiro anúncio desta tese. Como vimos na seção 3.2, para Aristóteles a composição ou

tomamos: a saber [...] o resultado da determinação da essência da verdade. [...]. O que se precisa encontrar à base da *adaequatio* é o caráter fundamental do estar-aberto.” (HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude, solidão. Tradução de Marco Antonio Casanova. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, p. 439, grifos do autor, colchetes nossos).

²⁰⁸ Id., *Ser e tempo*, p. 288/218, grifo do autor, colchetes nossos. Sobre aparência e distorção enquanto modos de desvelamento, cf. *ibid.*, p. 293/222.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 289/218, grifo do autor, colchetes nossos.

²¹⁰ *Ibid.*, loc. cit., grifos e parênteses do autor, colchetes nossos. Para a crítica de Tugendhat, cf. TUGENDHAT, Heidegger’s idea of truth, p. 251-252.

²¹¹ Cf. WRATHALL, Heidegger and truth as correspondence, p. 4-5.

separação afirmada num enunciado só é verdadeira ou falsa na medida em que o ente é ele mesmo composto ou não composto no modo como o enunciado propõe. Heidegger reencontrou a mesma tese na discussão husserliana da evidência enquanto um estar dirigido à coisa mesma que funda e serve como critério para a correção dos enunciados, o que, por sua vez, discutíamos nas seções 2.2.4 e 2.2.4.1. A alínea *a* da seção 44 de *Ser e tempo* deixa claro que é o ente que serve como padrão para a verificação da verdade ou falsidade do enunciado. É sempre ao ente, e não a uma imagem ou representação, que um enunciado se dirige, e é o ente mesmo que o confirma. Como condição de possibilidade da verdade enunciativa encontramos, então, a verdade como *desvelamento do ente*.

O ente deve ser encontrado, deve de alguma forma ter se tornado presente *por meio de e para* um comportamento (*Verhalten*) do *Dasein*. Márcia Sá Cavalcante Schuback traduz o substantivo *Verhalten* como “atitude”, embora o verbo *verhalten sich* como “comportar-se” ou “relacionar-se”. Wrathall traduz o substantivo por *compartment*. A nosso ver a palavra “atitude” em português denota frequentemente ações deliberadas, refletidas, conscientes ou envolvendo sempre algum grau de tematização daquilo com que lidamos. Como a extensão de *Verhalten* parece-nos abrigar mais do que esse grupo de ações, preferimos a expressão “comportamento”.

Diversos são os comportamentos mediante os quais os entes se revelam, mas em todos eles o ente é, em graus variados, significado ou interpretado *como (sendo) algo*, e assim, sempre de maneira parcial, arrancado de seu ocultamento. Perceber um som estranho mesmo sem identificar sua fonte é já um modo de desvelamento, algo aí se mostra *como um ruído* que interrompe, agride e incomoda. Até perceber mal é uma atitude desveladora: vemos algo a distância, mas não algo em geral, vemos *uma pessoa* aproximando-se; mas numa distância menor em relação ao ente, este desvela-se agora como sendo, na verdade, um arbusto.²¹² Reações instintivas ou reflexos automáticos devem também constar nessa lista. Ao reagirmos instantaneamente a uma picada de formiga, interpretamos tal sensação *como dor*, mesmo que ainda não tenhamos percebido tratar-se propriamente da picada de um inseto. Reflexos devem ser distinguidos de processos fisiológicos ou metabólicos que nosso corpo sofre sem que estes sejam por nós apreendidos de algum modo. O crescimento dos cabelos e das unhas e a boa digestão são exemplos de processos raramente desvelados, ou seja, processos com os quais, salvo em ocasiões de investigação médica e biológica ou de mal funcionamento dos órgãos,

²¹² Que as percepções envolvem sempre interpretação e, portanto, são comportamentos desveladores, fica evidente no exemplo da verificação do enunciado “O quadro na parede está torto”, cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 288/217-218, e no exemplo da corça e do ramo em id., *Lógica...*, p. 153.

não nos comportamos ou relacionamos.²¹³ O comportamento teórico-científico, o uso ou manuseio de uma ferramenta na ocupação, comportar-se em relação a um outro *Dasein* (na preocupação), formas de discurso em geral e, mais especificamente, enunciados de todo tipo, tanto falsos como verdadeiros, são todos modos de deixar e fazer ver (*sehen lassen*) os entes. Com “fazer” acentua-se o caráter de atividade e não só de passividade que define o comportamento desvelador. Pois desvelar pode implicar certo “esforço” por parte do *Dasein* em arrancar cada vez mais o ente ou o ser de seu ocultamento, as ciências e a própria fenomenologia-hermenêutica são exemplos de tal esforço. Mas aquilo que é desvelado não é posto ou criado pelo *Dasein*. Os comportamentos desveladores são modos de permitir, facilitar ou auxiliar o ente a se mostrar a partir de si mesmo. Para nomear este segundo nível da verdade, o primeiro que conta como condição de possibilidade da correção dos enunciados, *Ser e tempo* faz uso da expressão “descoberta” (*Entdecktheit*). A descoberta é um modo da verdade (desvelamento) que pertence unicamente ao *Dasein*.²¹⁴

Todavia, podemos sempre falhar em descobrir os entes. No meio de um turbilhão de sons é possível que não consigamos ouvir que entre eles toca uma melodia. Por alguma razão ou outra, algumas vezes não enxergamos absolutamente nada à distância e em outras nem sentimos a picada do inseto. É possível comportar-se com os entes sem a mediação de enunciados de qualquer tipo, falhando em deixar vê-los em suas propriedades e relações. Além disso, pode nos faltar a habilidade para o manuseio de determinada ferramenta ou para a pesquisa científica. Todas essas situações são exemplos do velamento que sempre circunda nosso estar junto aos entes. Comportamentos descobridores arrancam os entes dessas formas de encobrimento.

Mas o que torna possível a descoberta? A resposta aponta para um terceiro nível em que a verdade é discutida por Heidegger, o segundo que deve ser tomado como condição de possibilidade: o *desvelamento do ser* dos entes. A cada vez que em um comportamento específico interpretamos um ente como algo, este manifesta algumas de suas possibilidades de ser. O que só é possível porque estamos de algum modo familiarizados com o horizonte de possibilidades do mesmo. Aplicamos o martelo na fabricação de uma mesa (uma de suas possibilidades) por já compreender o que seja um martelo, e isso quer dizer que “sabemos” de antemão para quais tarefas ele serve e para quais ele é inútil, sobre quais materiais ele se aplica bem (a madeira, por exemplo), quais outros ele destrói (o plástico) e aqueles para os quais o martelo não tem nenhuma aplicabilidade (líquidos, por exemplo), assim como antevemos com

²¹³ Wrathall utiliza o termo *behaviors* para distinguir os processos metabólicos dos *comportments*. Cf. WRATHALL, **Heidegger and unconcealment**, p. 22.

²¹⁴ Cf. HEIDEGGER, **Ser e tempo**, p. 289/219.

quais outros instrumentos o martelo deve operar para a eficácia na fabricação da mesa (com o prego, o serrote e o alicate). Estas referências (*Verweisungen*) a algumas tarefas, a determinados outros instrumentos e a certas matérias primas, sem que precisemos torná-las explícitas para nós mesmos, mas na medida em que são atematicamente compreendidas em cada comportamento, tornam possível que o martelo apareça enquanto manual. Compreender atematicamente é um modo de desvelar o ser. E “ser” aqui é entendido como o conjunto de possibilidades que o ente pode assumir, possibilidades delimitadas e prefiguradas por certas referências ou relações que pertencem a cada ente. Sem o desvelamento prévio do ser esbarraríamos toda vez com entes que resistiriam a toda e qualquer significação. Sem desvelamento do ser não seria possível a descoberta dos entes. Na medida, contudo, em que se desvela um âmbito de possibilidades ou referências, outras permanecem veladas: as referências que tornam possível a descoberta do martelo no manuseio não são as mesmas que permitem a descoberta de suas propriedades físico-químicas, por exemplo.

É fato que a expressão “desvelamento do ser” não ocorre em *Ser e tempo*, mas ela aparece com frequência em outros textos ainda da década de 20, como por exemplo, em *A essência do fundamento*, de 1929. Neste, o desvelamento de ser recebem também o nome de “verdade ontológica” em oposição à descoberta dos entes que, por sua vez, recebe aí o título de “verdade ôntica”. Naquela obra, Heidegger enfatiza o necessário copertencimento desses dois modos de verdade.²¹⁵

Contudo, cada conjunto de referências e possibilidades, o ser de cada ente, refere-se a uma totalidade significativa que determina o contexto em que o *Dasein* situa-se. A totalidade significativa em questão é o modo de ser do mundo, a mundanidade do mundo, e esta, por sua vez, uma determinação ontológica do *Dasein*. Considerando que mundo se dá somente com o desvelamento do ser do *Dasein*²¹⁶, com tal desvelamento atingimos o quarto nível de verdade e a terceira e última condição de possibilidade seja da verdade como correção, seja da verdade enquanto desvelamento de ser e como descoberta dos entes intramundanos. Para o desvelamento do *Dasein* e do mundo *Ser e tempo* guarda a palavra *Erschlossenheit*, para a qual viemos utilizando até aqui o termo “abertura”. Abertura de *Dasein* e mundo é o modo fundamental de desvelamento, é verdade originária.²¹⁷ Na abertura, o ser do *Dasein* desvela-se

²¹⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento* (1929). In: HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. (Textos filosóficos). p. 134-188, p. 145-146.

²¹⁶ Cf. id., **Ser e tempo**, p. 271/203, 291/220.

²¹⁷ Cf. ibid., p. 294/233, colchetes nossos: “[v]erdade no sentido mais originário é a abertura da presença [*Dasein*] à qual pertence a descoberta dos entes intramundanos”.

para si mesmo enquanto ser-no-mundo e, junto com isso, desvela-se também o ser dos entes intramundanos. Daí que *Ser e tempo* não marque propriamente a diferença entre a abertura do ser do *Dasein* (último nível de condições de possibilidade) e o desvelamento do ser dos entes em geral (penúltimo nível) e, inclusive, possa tratar de ambos com a mesma expressão, “abertura de ser”. Pois todo desvelamento de ser é concomitante a uma abertura de mundo.²¹⁸ Todavia, visando uma exposição mais precisa do assunto, decidimos seguir Wrathall em sua separação dos dois níveis em questão. Cabe lembrar também, como víamos na seção 3.4, que Heidegger tomava o *nous* aristotélico por um esboço de tematização da abertura. Tentativa esta que segundo ele fracassara devido ao compromisso do estagirita com a ontologia da presença e com uma antropologia que tomava o *nous* por uma atividade da alma.

Precisamos agora investigar o que a abertura implica em termos de condições de possibilidade. Defenderemos que a extensão do termo “abertura” refere-se a uma série de condições que devem ser satisfeitas para que os demais níveis de verdade possam ocorrer. Nós nos acercaremos dessas condições se nos debruçarmos um tanto sobre a constituição existencial do aí (*da*): compreensão (*Verständnis, verstehen*), disposição (*Befindlichkeit*) e discurso (*Rede*).²¹⁹

Vimos acima como o ser dos entes intramundanos consiste num conjunto de referências a partir do qual eles podem ser descobertos. Também afirmávamos que essas referências são as possibilidades de ser dos entes.²²⁰ O existencial da compreensão designa o fato de que somente com o *Dasein* abrem-se possibilidades de ser, pois possibilidade é “[...] a determinação ontológica mais originária e mais positiva [...]”²²¹ deste ente. O *Dasein* é, sobretudo e primariamente, o que ele ainda pode ser, e é na compreensão que ele abre para si o seu poder-ser (*seinkönnen*). Ou seja, compreender não é mais que projetar possibilidades. À compreensão corresponde a estrutura existencial do projeto (*Entwurf*). Na medida em que o *Dasein* já projetou de antemão em virtude de (*worumwillen*) si as suas possibilidades de ser, ele também já projetou a significância de seu mundo e, assim, os entes podem ser significativamente encontrados. O exemplo a seguir é bastante ilustrativo:

[...] considere nossa experiência cotidiana de conhecer uma pessoa por perguntar o que ela faz. Ela responde, “Eu sou uma escultora”. O que isso significa? Nesse momento, ela não está esculpindo, assim o enunciado não se refere a suas

²¹⁸ Cf. HAUGELAND, John. *Dasein disclosed*: John Haugeland’s Heidegger. Cambridge: Harvard University, 2013, p. 142, tradução nossa: “[...] a abertura do *Dasein* para si mesmo é equivalente à abertura [...] do ser.”

²¹⁹ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 192/133.

²²⁰ Cf. POLT, Richard. *Heidegger: an introduction*. Nova Iorque: Cornell University, 1999, p. 72, grifos do autor: “[...] uma *referência* é uma possibilidade que nós podemos projetar e que nos leva a encontrar os entes *como* alguma coisa ou outra [...]. Se o mundo é uma totalidade de *referências* [...], então o mundo é uma totalidade de possibilidades.”

²²¹ HEIDEGGER, op. cit., p. 204/144.

características presentes. Ela esculpiu no passado, mas ela também fez milhões de outras coisas que ela poderia ou não fazer novamente. O enunciado [...] significa que a *possibilidade* de esculpir é uma importante possibilidade para ela. Ela compreende a si mesma e seu mundo amplamente em termos dessa possibilidade. Ela aborda [comporta-se com, descobre] as coisas como alguém que *pode esculpir*. Isso é mais fundamental que qualquer plano particular que ela pode fazer ou que qualquer imagem que ela pode formar sobre seu próprio futuro [...]. Tais planos e imagens são apenas manifestações particulares de sua básica [...possibilidade].²²²

Este caráter projetivo de nosso ser está marcado também em um dos momentos da cura, ao qual Heidegger chama existencialidade (*Existentialität*), o anteceder-a-si-mesmo (*sich-vorweg-sein*) do *Dasein*.²²³ Mas a cura, por sua vez, pressupõe a temporalidade como seu sentido, e a ekstase que primariamente temporaliza o compreender é o *porvir* (*Zukunft*).²²⁴ Isso quer dizer que nenhum dos outros níveis da verdade são possíveis sem o ente que se caracteriza por ser projeção de possibilidades para si e para os entes que lhe vêm ao encontro no mundo e, também, sem que para este ente o futuro, enquanto o ainda não atual, já esteja sempre aberto.

Mas o *Dasein* sempre já se encontra em meio a possibilidades. Para retomar o exemplo de Polt, reparemos que compreender-se atualmente como escultora implica não apenas poder insistir futuramente nesse modo de existir, nem somente já ter realizado determinados feitos no passado, praticado num ateliê ou se aperfeiçoado num curso de artes plásticas por exemplo, mas também e sobretudo encontrar-se num mundo em que ser escultor é uma possibilidade já dada. Mesmo o primeiro escultor da história situava-se num contexto que lhe oferecia tal possibilidade. Só podemos levar adiante nossas vidas a partir de possibilidades já abertas. A este “encontrar-se” sempre numa determinada situação repleta de passado e prenhe de futuro, que é uma determinação ontológica do *Dasein*, Heidegger chama disposição. Com este termo ele aponta para o fato de já sempre fazermos algum sentido da situação em que nos encontramos, “sabermos” ou “sentirmos” a quantas anda nossa existência. O que se desvela para nós mesmos na disposição é o nosso estar-lançado (*Geworfenheit*) no mundo, nosso pertencimento inexorável a um âmbito finito de significação que de algum modo “determina” nossas possibilidades de existir. Este caráter em alguma medida determinado da existência recebe em *Ser e tempo* o título de facticidade (*Fakticität*). Existir faticamente significa ser e ter que ser sempre em um modo determinado. Trata-se de determinação do *como* da existência, das possibilidades que esta pode assumir e, portanto, não de determinação no sentido de propriedades simplesmente dadas e intransponíveis.²²⁵ A manifestação ôntico-existencial da

²²² POLT, **Heidegger**..., p. 69, grifos do autor, tradução e colchetes nossos.

²²³ Cf. HEIDEGGER, **Ser e tempo**, p. 258-259/191-192.

²²⁴ Cf. *ibid.*, p. 421-425/336-339.

²²⁵ Por isso a facticidade se difere da faticidade (*Tatsächlichkeit*) dos entes simplesmente dados, cf. *ibid.*, p. 194/135 e HAUGELAND, **Dasein disclosed**..., p. 143.

disposição são os humores (*Stimmungen*). São eles que na maior parte das vezes nos sintonizam com o caráter fático de nosso existir, ainda quando o ocultam, dele se desviando ou escapando.²²⁶

Nosso caráter lançado e fático encontra expressão em um dos momentos da cura, o já-ser-em-um-mundo (*schon-sein-in-einer-Welt*).²²⁷ Enquanto as noções de compreensão e projeto remetem ao poder-ser e ao futuro, o estar-lançado, mediante a própria palavra alemã, remete à determinação, à passividade e ao passado.²²⁸ Encontrar-se já sempre lançado num mundo pressupõe a temporalidade como um todo, mas especialmente a ekstase do vigor-de-ter-sido (*Gewesenheit*), ou, em outros termos, pressupõe um ente sobre quem o passado sempre se atualiza.²²⁹ Cada existencial, cada modo de abertura do *Dasein*, necessariamente remete à cura e à temporalidade enquanto o que lhe garante sentido e unidade.

Outro existencial, tão originário quanto compreensão e disposição, é o discurso. O que a apresentação deste existencial acrescenta à discussão da abertura que caracteriza todos os existenciais? Precisamente a seguinte afirmação: o âmbito de possibilidades aberto na compreensão e na disposição é sempre já estruturalmente articulado – formado por referências, i.e., pela diferenciação e também inter-relação dos entes, constituindo, assim, sentido – na mesma medida em que também é sempre já expresso ou comunicado. Seguimos a interpretação de Blattner que diferencia semanticamente dois verbos (e seus derivados) utilizados por Heidegger na seção 34 de *Ser e tempo: gliedern*, referindo-se ao processo de articulação estrutural que se dá junto a qualquer projeção de um campo de significação, por ser este sempre uma totalidade de referências, e *artikulieren*, a articulação expressiva, própria do discurso, que também sempre já perpassou qualquer campo de significação.²³⁰ A tradução para o português que aqui utilizamos não registra essa diferença. Contudo, a distinção tem mera função didática, como o próprio Blattner reconhece.²³¹

Mas esta articulação sempre expressiva envolve muito mais do que simplesmente o uso de palavras. O existencial do discurso em *Ser e tempo* é fundamento da linguagem compreendida como um estoque de palavras e regras gramaticais com os quais nos tornamos

²²⁶ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 195/136.

²²⁷ Cf. *ibid.*, 259/192.

²²⁸ “Na palavra ‘estar-lançado’ [*Geworfenheit*], a forma do verbo incorporado [*geworfen*, lançado] é tão importante quanto o verbo mesmo [*werfen*, lançar, projetar]: ele está no tempo passado e na voz passiva. Assim, [*Dasein*] tem sempre já *sido* lançado. E a implicação de que este ter sido lançado é algo que ocorreu a ele – ou, de qualquer maneira, algo com o qual ele está agora preso – é claramente intencionada.” (HAUGELAND, *Dasein disclosed...*, p. 143, grifos do autor, tradução e colchetes nossos).

²²⁹ Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 426/340.

²³⁰ Cf. BLATTNER, William. *Heidegger’s Being and time: a reader’s guide*. Nova Iorque: Continuum, 2006, p. 98-99.

²³¹ Cf. *ibid.*, p. 100.

familiares assim que conquistamos algum domínio da língua materna e passamos a fazer parte de uma tradição linguística. Discurso abarca fenômenos como a escuta e o silêncio, a tonalidade, a modulação e o ritmo da fala.²³² E, concordando com Blattner, muito embora Heidegger não se expresse nestes termos, não há razões em seu texto para não estender as possibilidades do discurso aos modos de dizer do corpo e da face e às linguagens de sinais, como o próprio filósofo apontará posteriormente nos *Seminários de Zollikon*.²³³ Todos são modos de comunicar, ou seja, não de transmitir de uma mente a outra um conteúdo de pensamento privado, mas de trazer à tona ou deixar ver em conjunto com outros entes como nós uma parcela do campo de significação em que sempre já habitamos e com o qual, via de regra, estamos familiarizados. Ignorar o fato de que o discurso abrange mais do que a expressão verbal, o vocabulário e as regras gramaticais instituídos, pode contar como um dos motivos geradores das interpretações que afirmam existir certo idealismo linguístico em *Ser e tempo*, como se o sentido das palavras bastasse como condição de possibilidade última de todo e qualquer comportamento para com os entes, já que o sentido linguístico determinaria a referência.²³⁴ Mas a significância de mundo inclui mais que o campo de significação das palavras, embora aquela seja sempre já discursivamente expressa. Vale lembrar aqui que, como vimos nas seções 3.3.1 e 3.4, Heidegger reconhecia no *nous* de Aristóteles esse caráter discursivo da abertura que não se restringe, por exemplo, aos enunciados predicativos.²³⁵ Estes são apenas parcelas do discurso e, por isso, encontram nele, enquanto totalidade, seu fundamento. A articulação expressiva, porquanto um momento da abertura, deve ser sempre pressuposta por todos os outros níveis de verdade, ela é condição de possibilidade tanto da descoberta quanto da correção.²³⁶

Na medida em que o sentido do mundo já sempre se abriu para e com o *Dasein*, entes intramundanos já foram também descobertos. O *Dasein* já está presente em meio a outros entes. Em razão disso, há uma forte e dominante tendência a nos atermos aos mesmos, a fixarmo-nos nas determinações que eles constantemente apresentam e que são vagamente dominadas ou conhecidas. Ao fecharmo-nos desse modo no domínio ôntico, obliteramos tudo aquilo que torna

²³² Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 224-225/161-162.

²³³ Cf. BLATTNER, *Heidegger's Being and time...*, p. 101 et seq e a discussão sobre o gesto em HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*: protocolos, diálogos, cartas. Tradução de Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 124-128.

²³⁴ Cf., por exemplo, LAFONT, *Lenguaje y apertura del mundo...* Para críticas à interpretação de Lafont, cf. CARMAN, Taylor. Was Heidegger a linguistic idealist? *Inquiry*, S. l., v. 45, n. 2, p. 205–215, 2002, CERBONE, David R. Review: Heidegger, language, and world-disclosure. *Mind*, S. l., v. 112, n. 446, p. 355–358, 2003 e WRATHALL, Mark A.. Heidegger, truth, and reference. *Inquiry*, S. l., v. 45, n. 2, p. 217-228, 2002.

²³⁵ Cf. acima páginas 89 e 90 deste trabalho.

²³⁶ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 294, 296-297/223, 225-226.

possível sua presença. Assim, passamos a nos comportar e falar das coisas, mesmo que pronunciando enunciados verdadeiros, sem sermos capazes de compreender, articular e comunicar profundamente o sentido do que afirmamos. Esta tendência não é ocasional, esporádica, não é relativa apenas a determinados comportamentos do *Dasein* no mundo, nem é contingente no sentido de algo que poderia não nos ocorrer. Ela é prevacente e a existência cotidiana é, portanto, predominantemente superficial. Essa forma de ser espalha-se por todos os modos de comportamento, pervade toda ocupação e preocupação. E é necessária porque o *Dasein* é estruturado pelo existencial do “ser junto a” (*sein bei*).²³⁷ A este modo de ser cotidiano do *Dasein* Heidegger chama “decadência” (*Verfallen*) e sua temporalização acontece, sobretudo, a partir da ekstase da atualidade (*Gegenwart*).²³⁸

A decadência é o velamento originário, ou seja, o estado fundamental no qual a abertura na maior parte das vezes se “manifesta”. É por isso que Heidegger pode dizer que o *Dasein* está concomitantemente na verdade e na não-verdade.²³⁹ A expressão “não-verdade”, portanto, não quer dizer falsidade, o oposto de correção, mas uma condição ontológica anterior àquela distinção pertencente exclusivamente ao âmbito dos enunciados. Estar na não-verdade significa estar-lançado em um modo de velamento inerente ao desvelamento. Só em raros instantes nós podemos desvelar o ser dos entes, incluindo nosso próprio ser, de modo transparente e sem ocultação. Quando isto ocorre, o *Dasein* alcança a verdade originária no modo da propriedade.²⁴⁰ Mas o velamento inexoravelmente volta a instaurar-se.

Enunciados proferidos na ocupação cotidiana e decadente não são sempre falsos. Pensar que porque a maioria dos enunciados acontece no estado da não-verdade, no âmbito do velamento do ser dos entes instaurado pela decadência, eles seriam todos incorretos restitui força à crítica de Tugendhat. Um exemplo nos ajudaria a escapar desse erro de interpretação:

‘Meu Degas é pigmento e tecido exatamente como o estofamento sobre meu sofá velho’. Este enunciado ilumina [desvela] um paralelo real entre a pintura e a peça de mobília [ou seja, ele é, verdadeiro, correto, pois corresponde a um estado de coisas real passível de verificação], mas o que é expresso primariamente é uma recusa a reconhecer o que é único à pintura enquanto obra de arte. O enunciado tanto desvela [descobre o ente tal como ele é em si mesmo] quanto vela [desliga-se de uma compreensão originária do ser do ente]. [...] ele é exato, mas perde o que é essencial. Em seus últimos escritos, Heidegger [chega a dizer] que tais enunciados são ‘corretos, mas não verdadeiros’: isto é, eles desvelam algo, mas não jogam luz sobre o que é *mais* importante – eles podem mesmo promover uma atitude que *vela* o que mais importa. Se nós estendemos esse princípio do domínio estreito dos enunciados para todos os comportamentos humanos, nós podemos ver que embora entes são sempre

²³⁷ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 259/192.

²³⁸ Cf. *ibid.*, p. 433/346.

²³⁹ Cf. *ibid.*, p. 293/222.

²⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 292/221.

manifestos para nós quando nós nos ocupamos, eles são manifestos frequentemente em modos superficiais.²⁴¹

Alguém pode emitir enunciados que expressam proposições científicas corretas sobre a estrutura da natureza, como por exemplo “A molécula de água é composta por dois átomos de hidrogênio e um de oxigênio” e, inclusive, ser capaz de verificar este enunciado mediante experimentos, mesmo sem levar em conta ou ter alguma vez compreendido a estrutura de ser que tornou possível esta apreensão do ente, sem saber o que propriamente significa ser uma molécula ou um átomo ou o que é contar como um objeto próprio da pesquisa em química e física quântica. A decadência permeia não só as ciências, mas também a tradição e o discurso filosófico: a doutrina heideggeriana sobre os enunciados ontológicos como formados por indícios formais e não sendo tentativas de descrever *corretamente* o que simplesmente se apresenta (por isso, não sujeitos à verificação propriamente dita, mas a uma apropriação ou preenchimento a cada vez por *um Dasein* autêntico) pode ser vista como uma tentativa de encontrar formas de discursos não decadentes e de escapar assim às formas de expressão filosoficamente consolidadas.²⁴²

A compreensão, a disposição, o discurso e também a decadência (todos como modos de abertura), assim como o desvelamento do ser e a descoberta dos entes, são todos condições de possibilidade *necessárias* tanto da verdade como correção quanto da falsidade, mas nem em conjunto pretendem ser condições *suficientes* para as mesmas, isto é, nenhuma delas é uma *definição* da verdade ou da falsidade enquanto termos referidos a enunciados.

²⁴¹ POLT, **Heidegger**..., p. 83, grifos do autor, tradução e colchetes nossos. Com “Em seus últimos escritos” Polt faz provavelmente referência, entre outras possíveis obras, a HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução de Marco Aurélio Werle. **Scientiae Studia**. São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007. Cf., por exemplo, uma passagem da página 377 desta obra: “[...] para ser correta, a afirmação não necessita de modo algum desocultar em sua essência o que está à frente. Somente onde um tal desocultamento acontece dá-se o que é verdadeiro. Por isso, o que é meramente correto ainda não é o verdadeiro.” Este texto de 1953 ainda não cumpre o que *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, de 1964, passou a prescrever: o abandono da palavra “verdade” para referir-se aos modos de doação de ser.

²⁴² Cf. MULHALL, Stephen. **Heidegger and Being and time**. Nova Iorque: Routledge, 1996, p. 107-108, DAHLSTROM, Daniel O. Heidegger’s method: philosophical concepts as formal indications. **Review of metaphysics**, S. I., v. 47, p. 775-795, 1994 e REIS, Róbson Ramos dos. Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral. **Natureza humana**, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 273-300, 2000.

4.5 O *a priori* e a abertura.

A expressão “*a priori*” não é menos recorrente em *Ser e tempo* que “condições de possibilidade”. Em geral, ela aparece para caracterizar as estruturas de ser, tanto as categorias quanto os existenciais, que tornam possíveis nossos diversos comportamentos em direção aos entes.²⁴³ Nesse sentido, especialmente *a priori* é a cura, enquanto totalidade originária das estruturas existenciais que possibilitam todas as demais estruturas de ser.²⁴⁴ Finalmente, em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* é o tempo originário que é caracterizado como o *a priori* em sentido ainda mais radical, já que o tempo é “[...] o elemento originariamente possibilitador, a origem da própria possibilidade [...]”.²⁴⁵ Heidegger enfaticamente distingue a antecipação ontológica (ser e seu horizonte temporal) de qualquer antecipação ôntica: o *a priori* ontológico não se determina a partir do conceito vulgar de tempo, no sentido do que vem antes na sequência linear e mensurável do tempo derivado, nem se refere ao que é anterior em sentido lógico, como um princípio geral de todo raciocínio, e nem se identifica com a anterioridade em sentido epistemológico, com o que é e precisa ser primeiramente conhecido. De fato, na ordem epistemológica é sempre o ente que é conhecido primeiro, embora o ser já se dê na pré-compreensão não temática como condição desse conhecer. A tematização do ser acontece sempre posteriormente, por assim dizer. Em todo caso, a aprioricidade do ser e do tempo originário é condição dessas formas ônticas de antecipação e, porque deve delas ser distinguida, é continuamente expressa nos textos de Heidegger mediante o advérbio *schon* (“já”) para indicar o que está além do antes e do depois, mas sempre já dado de modo pré-objetivo.²⁴⁶

A princípio, então, por meio de tais usos da expressão *a priori talvez pudéssemos* inferir que toda ontologia, e sobretudo a ontologia do *Dasein*, é *a priori* porque o conhecimento relativo ao ser, todo conhecimento ontológico, alcança-se sempre sem recurso à experiência ou a qualquer espécie de conhecimento ôntico e, na medida em que consiste numa investigação dos fundamentos das ciências positivas, é também imune à refutação por meio das mesmas.²⁴⁷ Mas será exatamente assim? Vimos na seção 2.1 deste trabalho que ao menos desde Platão o

²⁴³ As categorias são ditas “determinações *a priori* dos entes” em HEIDEGGER, **Ser e tempo**, p. 88/45. E os existenciais, como determinações do ser do *Dasein*, são ditos *a priori* em *ibid.*, p. 98/53.

²⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 260, 275/193, 206.

²⁴⁵ *Id.*, **Os problemas fundamentais...**, p. 472.

²⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 470. Cf. também *id.*, **Ser e tempo**, p. 541, uma nota marginal feita pelo próprio Heidegger em seu exemplar da obra onde ele afirma que o ser é prévio no sentido de um passado-presente, do que “sempre já vigorou”.

²⁴⁷ Esta é claramente a interpretação presente em BLATTNER, William. *Ontology, the a priori, and the primacy of practice: an aporia in Heidegger’s early philosophy*. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (Org.). **Transcendental Heidegger**. Stanford: Stanford University, 2007. p. 10-27, p. 17-21.

ser vem sendo entendido como prévio ou *a priori* na medida em que é tomado como o que, dado de antemão, constitui os entes ao mesmo tempo em que se encontra deles separado, transcendendo-os. O platonismo seria a raiz da compreensão kantiana do ser do ente como objetividade previamente constituída pelos elementos puros das faculdades do sujeito. Sendo assim, será que o *a priori* tem em *Ser e tempo* o mesmo e exato sentido que o encontrado na ontologia até então? Em outras palavras, será que a distinção heideggeriana entre os âmbitos ontológico e ôntico ou, no que se refere ao *Dasein*, entre o que é existencial e o que é existenciário, apenas coloca em novos termos, e a partir da analítica da existência e não da razão, a típica distinção kantiana entre conhecimento puro *a priori* e conhecimento empírico *a posteriori*? Será que “ontológico” refere-se a um âmbito *absolutamente constituinte* e “ôntico” ao que é *absolutamente constituído*, ou seja, em que o segundo pressupõe o primeiro, mas de forma alguma o primeiro pressupõe o segundo? Será que a afamada “diferença ontológica” apenas radicaliza uma distinção que já guiava os modos como a tradição determinava o ser?²⁴⁸

Há passagens em *Ser e tempo* que sugerem uma resposta negativa às questões acima colocadas. O último parágrafo da seção 10 daquela obra, juntamente a uma nota de rodapé posta ali pelo filósofo, é particularmente interessante para esta discussão. Nesta passagem ele afirma que se as ontologias, por um lado, não se constroem *a posteriori*, ou seja, a partir de hipóteses sobre coleções de materiais empíricos (por exemplo, a partir da constatação de propriedades ônticas recorrentes)²⁴⁹ pois a própria seleção do material empírico já pressupõe o ser, por outro lado, a liberação de estruturas *a priori* (do ser dos entes), promovida pelas mesmas ontologias, não pode resultar de uma “construção ‘apriorística’”,²⁵⁰ i.e., de uma elaboração completamente desvinculada do modo como os entes se apresentam. É por isso que a analítica existencial, enquanto liberação do *a priori* do *Dasein*, precisa começar pela descrição da cotidianidade, o modo como este ente se torna presente para si mesmo na maior parte das vezes. Nenhuma ontologia pode ignorar ou recusar o âmbito ôntico, mas deve encontrar a partir e por meio dele o acesso ao ser, ao âmbito ontológico *a priori*. O ôntico é o solo fenomenal, é a partir dele que se alcança as estruturas *a priori*. Os existenciais, por exemplo, são encontrados somente a partir da descrição do modo como o *Dasein* cotidiana e concretamente existe, do contrário, eles seriam

²⁴⁸ A expressão “diferença ontológica” somente ocorre pela primeira vez na preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, oferecida no semestre de verão de 1927. Contudo, pode-se dizer que *Ser e tempo*, apesar de não conter a expressão, é elaborado a partir dela.

²⁴⁹ O que é reafirmado em outra passagem: “[f]rente à interpretação ôntica, a interpretação ontológico-existencial não é uma espécie de generalização ôntico-teórica. [...] A ‘generalização’ é de ordem *ontológica e a priori*. Ela não significa propriedades ônticas que constantemente aparecem, e sim a constituição de ser sempre subjacente.” (HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 267/199, grifos do autor, colchetes nossos).

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 95/50, nota 41, aspas do autor.

meras suposições ou invenções filosóficas soltas no ar. Na mesma nota, Heidegger afirma que a descoberta dessa “‘empíria’ filosófica autêntica”²⁵¹ deve-se à fenomenologia de Husserl.

Em *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* ele também remete ao pai da fenomenologia a descoberta do conceito *originário* de *a priori*, entre outras razões, porque Husserl teria determinado o modo de acesso próprio ao *a priori*: enquanto fundado nas coisas elas mesmas, aquele deve ser acolhido pela consciência no contato imediato com elas, na intuição simples.²⁵² Husserl considera que quando a consciência visa seus objetos mediante atos preenchedores ou intuitivos dá-se também a captura da essência das coisas, daquilo que elas são. Evidentemente, Heidegger não pensa que a apreensão do ser careça de um ato da consciência, mas que ela se dá sempre em todo comportamento do *Dasein* para com os entes. Ele recupera, portanto, a ideia de que o ser não pode ser encontrado sem intermédio dos entes, de nossos encontros e comportamentos com os mesmos, notando sempre, contudo, que o ser não é algo que se possa induzir a partir da experiência. O *a priori*, o sentido do ser dos entes, está sempre junto à presença dos mesmos, mas presente para nós de modo inadvertido ou atemático em razão de nossa decadência, do fato de nos atermos na maior parte das vezes ao que simplesmente está presente. A questão é encontrar o modo privilegiado de acesso, de deixar ver o *a priori* mediante os entes, mas sem confundi-los. É como se a ontologia fenomenológica de *Ser e tempo* se mantivesse ligada ao entes sem se permitir seduzir completamente por eles, evitando, assim, entificar o ser e tornar-se ontologia tradicional ou ciência positiva. E é em razão desta indissociabilidade, embora não identidade, entre ser e ente, que o *a priori* não pode ser conduzido à esfera da imanência do sujeito, separado assim de toda experiência, nem ao âmbito suprassensível de ideias perenes e incorruptíveis que só serão alcançadas se a alma superar, ultrapassar, deixar para trás o âmbito concreto em que os entes são de fato encontrados.

A seção 63 de *Ser e tempo* também evidencia o copertencimento entre ontológico e ôntico, desta feita referindo-se à impossibilidade de se descobrir estruturas existenciais, i.e., o que pertence *a priori* ao modo de ser do *Dasein*, sem se partir de compreensões existenciárias que este ente sempre já possui de si mesmo na medida em que tem de se haver consigo na dinâmica concreta da existência. Mais precisamente, a questão aí posta aí é a seguinte: será que ao afirmar que o poder-ser mais próprio do *Dasein*, i.e., aquela possibilidade que mais originariamente nos constitui, consiste em seu ser-para-a-morte, o filósofo não estaria projetando sobre a estrutura *a priori* (ontológica-existencial) um determinado modo de compreensão ôntico-existenciária que o *Dasein* pode ter aqui e ali, mas que, em todo caso, poderia ser encobridor de seu ser? Não

²⁵¹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 95/50, nota 41, aspas do autor.

²⁵² Cf. id., *Prolegômenos*, p. 101-102.

se estaria transformando uma compreensão particular e contingente numa compreensão decisiva e fundamental para a análise de nosso modo de ser? Mas é possível fazer uma análise da existência, encontrar suas estruturas gerais e constantes, sem partir de uma pressuposição sobre o que seja a existência? Não nos interessa aqui, contudo, encontrar o argumento de Heidegger que justifique uma determinada compreensão existenciária ser alçada ao âmbito da descrição existencial, mas simplesmente apresentar algumas de suas afirmações a respeito do método da analítica existencial ou da ontologia em geral. Ele diz: “[a] ‘verdade’ ontológica da análise existencial forma-se com base na verdade existenciária originária.”²⁵³ Seja qual for o critério que nos permita reconhecer uma compreensão existenciária como propriamente desveladora do nosso modo de ser, o fato é que a descrição das estruturas existenciais não pode se originar sem vínculo a alguma compreensão ôntico-existenciária. Pois é a existência mesma, em seu caráter ôntico, que impõe limite e rigor à análise existencial: “[s]em uma compreensão existenciária, toda análise da existencialidade permanece sem solidez.”²⁵⁴ Se fazer ontologia consiste em conhecer algo *a priori*, a partir de sua mera possibilidade, “[...] poderá então a interpretação ontológica basear-se em *outras possibilidades senão as ônticas* (modos de poder-ser) e projetá-las sobre a sua *possibilidade ontológica?*”²⁵⁵

Passagens como essas têm sugerido aos intérpretes de Heidegger que as relações de fundação do ente no ser, do ôntico no ontológico, do existenciário no existencial não devem ser interpretadas na chave de oposições tais como empírico e puro, ou como o absolutamente condicionado e constituído e o que é absolutamente condição e constituinte. Segundo tais comentadores, há naquelas relações certa circularidade que remete não a essas oposições, mas à relação entre *parte e todo*.²⁵⁶ Assim como as partes dependem e pressupõem o todo, este último tampouco subsiste sem as primeiras. Segundo essa leitura, portanto, “fenômenos” ônticos como os humores não são mais que partes de um todo fenomenal, neste caso, a disposição. As linguagens historicamente constituídas são, cada uma delas, partes do discurso enquanto existencial. O modo de ser do mundo, a mundanidade ou a totalidade de referência, é também sempre um determinado mundo circundante já constituído. A compreensão, por sua vez, sempre

²⁵³ HEIDEGGER, **Ser e tempo**, 400/316, aspas do autor, colchetes nossos.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 395-396/312, colchetes nossos.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 396/312, grifos e parênteses do autor. Cf. também *id.*, **Os problemas fundamentais...**, p. 470.

²⁵⁶ Cf. CARMAN, Was Heidegger a linguistic idealist?, p. 213, FERREIRA, *A priori histórico...* p. 266-267 onde se fala também da origem husserliana de tal conceito de *a priori* e MORAN, Dermot. Heidegger’s transcendental phenomenology in the light of Husserl’s project of first philosophy. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (Org.). **Transcendental Heidegger**. Stanford: Stanford University, 2007. p. 135-150, p. 148. Em LAFONT, **Lenguaje y apertura**, p. 142-143, reconhece-se também a circularidade ôntico-ontológica, mas, para a autora, trata-se mais de um vício do que de uma virtude do modo de filosofar heideggeriano, já que a consequência da impossibilidade de remeter o ontológico ao absolutamente *a priori* e constituinte é o que ela chama “idealismo linguístico” de *Ser e tempo*.

já se tornou uma determinada visão, seja a visão prévia de algum campo teórico ou a circunvisão de certo mundo circundante. E qualquer determinação de propriedades dos entes, que ocorre e é comunicada mediante o enunciado, é apenas um recorte sobre um horizonte amplo de outras possíveis determinações, horizonte este que configura o ser dos entes. O desafio das ontologias seria remeter a essas totalidades, deixar ver o horizonte que acompanha e possibilita toda determinação particular, considerando, é claro, que a totalidade como tal, o *a priori*, o ontológico, nunca se mostra diretamente, mas sempre por meio da parte, do ôntico.

Como, então, esta concepção do *a priori* repercute no tratamento dado por Heidegger ao tema da verdade em *Ser e tempo*? A rigor, naquela obra a expressão “*a priori*” não caracteriza explicitamente a verdade. Mas, na seção 44, Heidegger insiste durante algumas páginas que nós devemos *pressupor* a verdade.²⁵⁷ E ela deve ser pressuposta não como um conjunto de proposições verdadeiras e ideais das quais volta e meia temos evidência, mas como abertura do *Dasein*. Na medida em que existimos já nos antecedemos a nós mesmos e, com isso, abrimos o campo total de possibilidades a partir do qual os entes podem emergir em seu ser. A abertura é a pressuposição mais originária, o âmbito *a priori* que não pode ser negado nem mesmo pelo cético a não ser que este dê cabo de sua própria existência. Embora o cético possa recusar a possibilidade de encontrar um critério para a distinção entre enunciados corretos e falsos, ele não pode afirmar que os entes não tenham sido já desvelados para ele, que ele não os compreende, de uma maneira ou outra, como sendo algo.

Mas a abertura é sempre fática.²⁵⁸ No que tange à caracterização da verdade originária como *a priori* ou pressuposição primeira, é impossível pensar a abertura como um âmbito de significação livre ou espontaneamente projetado sobre os entes. O *Dasein* não é a razão que antes de toda experiência constitui o campo a partir do qual esta é possível, nem uma consciência como fonte doadora e absoluta de sentido. Para Heidegger, a ideia de um sujeito puro absolutamente constituinte resulta da desconsideração da facticidade que sempre já faz parte do modo de ser do *Dasein*.²⁵⁹ A abertura é sempre tanto constituinte quanto constituída, pois, se com ela os entes já se descobriram, então determinações ônticas sempre a compõem,

²⁵⁷ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 299-301/227-230.

²⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 292/221, grifos do autor, colchetes nossos: “[j]untamente com o ser da presença [*Dasein*] e a sua abertura se dá, de maneira igualmente originária, a descoberta dos entes intramundanos. [...]. O *estar-lançado* [é] constitutivo de sua abertura. Nele desvela-se que a presença [*Dasein*] já é sempre minha e isso num mundo determinado e junto a um âmbito determinado de entes intramundanos determinados. A abertura é, em sua essência, fática.”

²⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 301/229, grifos do autor, colchetes nossos: “[n]o conceito de um tal sujeito não estaria faltando justamente o *a priori* do sujeito ‘fatural’, isto é, da presença [*Dasein*]?” [...] As ideias de um ‘eu puro’ e de uma ‘consciência [...] em geral’ [...] passam por cima, ou seja, não veem de forma alguma os caracteres ontológicos da facticidade [...].”

são *parte* dela. Os modos como os entes se mostram e mesmo as propriedades simplesmente dadas que eles apresentam participam da abertura impondo limites à projeção de possibilidades.

Haugeland é preciso sobre isso:

[o *Dasein* faz sentido] dos entes (ele mesmo incluído) como entes e como os entes que eles são. Inicialmente, poder-se-ia supor que fazer sentido é domínio exclusivo da compreensão. Mas se este fazer sentido não fosse concretamente situado e ‘devedor’ aos entes, ele flutuaria livre como mera fantasia. O ser-lançado manifesto na disposição é justamente [essa condição inevitável de] *ser devedor* aos entes situados como eles já são.²⁶⁰

E é porque novas descobertas são possíveis, porque os entes podem mostrar novos aspectos, que o campo de significação que se abre com o *Dasein* não é imutável e perene, mas historicamente constituído e passível de transformações. Se a compreensão do ser dos entes se altera ao longo da história (como o que se passa, por exemplo, com o ser da natureza na transição da física aristotélica para a física newtoniana) é porque antigas compreensões de ser encontraram resistência por parte dos entes. Não podemos transpor a abertura de ser, a significância de mundo, e nesse sentido ela é uma condição *a priori* necessária para toda descoberta dos entes, mas isso não significa que ela se produza à revelia do que nos comportamentos descobridores se mostra. Lafont diz que se a abertura de ser, por um lado, possui “absoluta autoridade sobre nós”, i.e, configura uma condição necessária para que possamos nos dirigir aos entes, e é “inquestionável desde dentro”, por outro lado, devido a sua possibilidade de sofrer alterações históricas e por seu caráter temporal, não possui “validade universal”.²⁶¹ Concordamos com a autora em que a verdade transcendental em Heidegger, diferente de como a determinou Kant, só pode ser considerada condição necessária, mas não “universal”, se esta última expressão for tomada, como faz a autora, por sinônimo de “atemporal”, “constante” e “imutável”. Contudo, a nosso ver, ela carrega demais nas tintas ao afirmar que a abertura é inquestionável desde dentro, pois se transformações ocorrem no campo de significações a partir de descoberta ônticas, isso significa que, se a abertura não é questionável no seu todo, ela é parcialmente questionável, já que algumas compreensões prévias de ser podem ser transformadas a partir de conhecimentos ônticos. Em suma, a abertura é a pressuposição originária, a verdade transcendental e *a priori*, mas somente enquanto um âmbito ôntico-ontológico, simultaneamente puro e empírico, concomitantemente constituinte e constituído.

²⁶⁰ HAUGELAND, *Dasein disclosed*..., p. 149, grifos e parênteses do autor, tradução e colchetes nossos.

²⁶¹ LAFONT, Cristina. Heidegger and the synthetic *a priori*. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (Org.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University, 2007. p. 104-118, p. 107, tradução nossa.

4.6 A descrição da abertura do *Dasein* como transcendência

Resta-nos discutir como o tema da verdade em *Ser e tempo* articula-se com o eixo da transcendência. A rigor e diferentemente do adjetivo “transcendental” (*transzendentale*), naquela obra o substantivo “transcendência” (*Transzendenz*) e as palavras a ele relacionadas (como *transzendiert*, transcendido, *transzendent*, transcendente e *transzendieren*, transcender) não caracterizam explicitamente a verdade em quaisquer de seus níveis. Mas tal caracterização ocorre um ano depois da publicação de *Ser e tempo*, em 1928, com *Princípios metafísicos da lógica*, onde a abertura é dita ser a “transcendência mesma” ou “originária”.²⁶² Tendo isto em vista, nós concordamos com Jeff Malpas quando este afirma que mesmo em *Ser e tempo* “transcendência” deve ser encarada como outro nome para a abertura, a verdade em sentido originário.²⁶³ Sendo assim, naquela obra a descrição da transcendência é também a descrição do modo em que a abertura se dá. Expor e analisar tal descrição é a tarefa desta seção.

Tem-se apontado na literatura especializada que a temática da transcendência foi mais enfatizada por Heidegger depois da elaboração de *Ser e tempo*, entre os anos de 1927 e 1930, ainda antes da *Kehre*, em textos como *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (curso de verão de 1927) e o já citado *Princípios metafísicos da lógica*, mas também em *A essência do fundamento* e em *Kant e o problema da metafísica* (ambos escritos em 1929), e em *Os conceitos fundamentais da metafísica* (curso de inverno de 1929-1930). Textos cujo objetivo era a elaboração e o aprofundamento das conquistas da analítica existencial com vistas à pergunta pelo sentido do ser. François Jaran afirma inclusive, aproveitando uma expressão do próprio Heidegger, que naquele período o filósofo desenvolveu uma “metafísica do *Dasein*”, ou seja, a ênfase sobre o caráter não ôntico ou não fático do *Dasein*, a constante reiteração de que a análise de sua estrutura ontológica só interessa à pergunta pelo sentido de ser na medida em que ela permite mostrar como o *Dasein* transcende os entes, incluindo a si mesmo enquanto existência fática, em direção ao ser.²⁶⁴ Para Jaran, a questão da transcendência foi fundamental para Heidegger pois ela o teria auxiliado na resposta a acusações tecidas contra *Ser e tempo* logo em seguida a sua publicação, segundo as quais a obra seria uma versão do antropologismo, ou seja, a tentativa de responder a problemas filosóficos fundamentais, como a questão do sentido do

²⁶² HEIDEGGER, *Princípios metafísicos de la lógica*, p. 251.

²⁶³ Cf. MALPAS, Jeff. *Heidegger's topology: being, place, world*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2006, p. 168.

²⁶⁴ Cf. HEIDEGGER, op. cit., p. 195-196.

ser, por meio de uma descrição da existência fática e concreta do homem.²⁶⁵ Por isso, nos poucos anos subsequentes à elaboração e publicação de *Ser e tempo*, temas como a transcendência e a temporalidade ganharam destaque em detrimento de noções como cura e ser-para-a-morte que soavam à audiência filosófica daquele momento como por demais ligadas a compreensões ôntico-existenciárias que podemos ter ou não de nós mesmos e como que não alcançando uma dimensão transcendental imune ao relativismo, o qual anda sempre de mãos dadas com o antropologismo. A transcendência do *Dasein* indicaria, ao contrário, o excesso *necessário* que este ente carrega consigo, ultrapassando sempre toda determinação ôntica contingente. Seja como for, é fato que o tema da transcendência não está ausente na sua obra talvez mais famosa. E ainda que tenhamos em vista as obras acima citadas, nosso foco de análise será *Ser e tempo*.

Vimos já na seção 2.1 que depois da *Kehre* Heidegger concebe como um traço essencial da história da filosofia o fato desta sempre compreender o ser como transcendente em relação aos entes e a nossos comportamentos em direção aos mesmos. A transcendência é pensada diferentemente a cada época e Heidegger não deixa de notar que também *Ser e tempo* compromete-se com essa característica das ontologias tradicionais. É por isso que em *Contribuições* ele coloca a transcendência “ontológico-fundamental” ao lado dos outros modos de se conceber a transcendência, os modos “ôntico”, “ontológico” e “epistemológico”. E muito embora cada concepção distinga-se das demais, pode-se inferir de uma passagem de *Princípios metafísicos da lógica* que, para Heidegger, todas compartilham uma mesma estrutura tripartite. Qualquer discussão filosófica sobre transcendência deve referir-se sempre (i) a uma *ação*, o *transcender* propriamente dito e, portanto, também (ii) a uma *relação* entre *dois polos*, aquele que transcende e aquele em direção ao qual se transcende, o último sendo o *transcendente* em relação ao primeiro e, por fim, (iii) a um *limite* entre os dois, enquanto aquilo que precisa ser *transcendido*.²⁶⁶ A questão que nos cabe é se de fato encontramos todos os elementos dessa estrutura (o transcender, o polo que transcende e o polo transcendente, e o transcendido) na exposição da transcendência ontológico-fundamental em *Ser e tempo*.

Heidegger afirma que são os entes o limite transcendido e refere-se, também, ao caráter transcendente tanto do *Dasein* quando do mundo e do ser.²⁶⁷ O que *poderia nos levar a pensar*, portanto, que a transcendência resultaria de uma ação do *Dasein*, a princípio isolado enquanto

²⁶⁵ Para uma visão geral da tese de Jaran e de sua excelente recensão daquelas críticas a *Ser e tempo*, cf. JARAN, François. Una metafísica como remedio a la “desolación total de la situación filosófica” de los años 1920 (Martin Heidegger, Max Scheler). *Pensamiento*, Espanha, v. 64, n. 241, p. 389-407, 2008.

²⁶⁶ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições...*, p. 214/218, id., *Princípios metafísicos de la lógica*, p. 188 e as páginas 25 e 26 acima neste trabalho.

²⁶⁷ Cf. id., *Ser e tempo*, p. 78, 439, 452 et. seq./38, 352, 363 et. seq e id., *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 433 et. seq.

um dos polos em questão, e que consistiria em ultrapassar os entes, incluindo a si mesmo, em direção ao outro polo, diferente e dele separado, i.e., o mundo e, conseqüentemente, o ser dos mesmos. Mas esta descrição é enganadora. Pois ser-no-mundo é a unidade estrutural que constitui o ser do *Dasein*, e é esta unidade que excede ou ultrapassa a mera presença factual dos entes, ela é a própria transcendência. É precisamente esta alteração sobre a estrutura tripartite da transcendência em geral, qual seja, a afirmação da unidade dos polos, que afasta a transcendência ôntico-ontológica dos demais modos como se tem caracterizado a transcendência até então. Não se trata mais da alma que transcende a mera presença física dos entes em direção a uma idealidade transcendente, nem do sujeito que transcende de algum modo a esfera da imanência em direção ao ente que se lhe opõem, nem de uma superação do mundo contingente e finito em direção ao ser como supremo ente. Em todos esses casos há sempre duas realidades marcadamente distintas. Em *Ser e tempo*, ao contrário, *Dasein* e mundanidade do mundo constituem-se reciprocamente, nenhum é redutível ao outro, nenhum antecede, é condição primeira ou origem do outro.

Dasein não é um si mesmo que existe separadamente do mundo e que o configura desde fora. De fato, o *Dasein* só pode vir a si mesmo, compreender-se própria ou imprópria como um “eu”, a partir do mundo.²⁶⁸ Dá-se mundo, a totalidade das referências através da qual os entes são encontrados, porque pertence ao *Dasein*, desde que ele existe, o anteceder a si mesmo no projeto das suas possibilidades de ser. Mas há sempre o risco de interpretar a transcendência do *Dasein* como devendo-se única e exclusivamente a seu caráter compreensivo-projetivo e, assim, fazê-lo parecer com o sujeito puro que lança todo sentido sobre os entes. Contudo, o ponto decisivo é que o *Dasein* só pode abrir possibilidades a partir daquelas em que ele já se encontra lançado, ou seja, um contexto de mundo já sempre lhe antecede. E, na medida em que a transcendência sempre se deu, também o limite já foi superado, os entes já foram em alguma parcela transcendidos, descobertos. De modo que as possibilidades que o *Dasein* projeta sempre levam em conta determinações ônticas (inclusive propriedades simplesmente dadas) já descobertas, os entes mesmos impõem limites à projeção. Além do mais, com a descoberta dos entes nós já nos deixamos fascinar por eles de maneira que o fenômeno da transcendência permanece geralmente velado. Nota-se aqui como a descrição da transcendência é a redescoberta da determinação ontológica do *Dasein* enquanto projeto-lançado, da cooriginariedade de existencialidade, facticidade e decadência e, portanto, também do caráter de abertura fática que o constitui.

²⁶⁸ Cf. HEIDEGGER, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 435.

5 CONCLUSÃO

Concluiremos este trabalho atentando brevemente para a filosofia da verdade desenvolvida por Heidegger durante e depois da afamada virada (*Kehre*) que seu pensamento teria sofrido ao longo da década de 1930. Cabe, a princípio, a seguinte questão: o que o próprio filósofo entendeu por essa transformação?

Aqueles que se ocuparem da difícil tarefa de precisar o sentido da virada terão inevitavelmente que recorrer à célebre carta ao padre William J. Richardson, posta como prefácio a seu livro *Heidegger: through phenomenology to thought* publicado em 1963. Nela Heidegger nitidamente evita falar da virada enquanto uma mudança que teria sofrido a sua forma de pensar ou seu método e prefere afirmar que a expressão “*Kehre*” significa, própria e primariamente, o complexo temático ou assunto (*Sachverhalt*) do (seu) filosofar, assunto que já estaria nomeado em expressões como “ser e tempo” e “tempo e ser”.²⁶⁹ Nesse contexto, a virada deve ser entendida como uma dinâmica ontológica primordial: a mútua dependência entre o vir à presença (*Anwesen*) do ser (*Sein*) dos entes e o tempo, desde que esse último não seja mais pensado enquanto temporalidade do *Dasein*, mas como “clareira do auto-ocultamento” (*Lichtung des Sichverbergens*).²⁷⁰ Ser (*Sein*) pertence (*gehört*) ao tempo, e tempo traz à tona (*erbringt*) ser. Esta relação entre pertencer e trazer à tona consiste em um acontecimento apropriador (*Ereignis*) cujo acontecer é ser ele mesmo (agora *Seyn*, e não *Sein*).²⁷¹ Deve-se lembrar de que há textos do segundo Heidegger que, como a carta, sugerem uma diferença entre *Sein* e *Seyn*. Para nós, os dois termos, de fato, não têm o mesmo significado, *Seyn* inclui e ao mesmo tempo diz mais que *Sein*, e o fato de Heidegger utilizá-los conjuntamente num mesmo texto revela seu interesse em marcar a diferença. Preservaremos a antonímia traduzindo *Sein* por “ser” como temos feito até aqui e mantendo *Seyn* no original. Grosso modo, ser é a totalidade significativa, o horizonte de possibilidades que previamente dado e compreendido possibilita a descoberta dos entes em nossos comportamentos variados para com os mesmos. Ser refere-se sempre aos entes. *Seyn*, por sua vez, é a origem ou doação

²⁶⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. Preface/Vorwort. Tradução para o inglês de William J. Richardson. In: RICHARDSON, William J. *Heidegger: through phenomenology to thought*. 4ª ed. Nova Iorque: Fordham University, 2003, p. viii-xxiii, p. xvii-xix.

²⁷⁰ Cf. *ibid.*, p. xx-xxi, onde Heidegger “redefine” tempo e *ibid.*, p. xii-xiii, onde se fala da temporalidade do *Dasein* como não sendo ainda a determinação mais própria do tempo.

²⁷¹ Cf. *ibid.*, p. xx-xxi.

do ser dos entes, o caráter complexo de seu vir à presença. Entes são dados para nós mediante seu ser. Mas como ser é dado? É esta pergunta que a palavra *Seyn* auxilia a responder.²⁷²

Com base nessa ligeira distinção, convém retornar ao sentido que é dado à virada na carta e ver se a partir dela aprendemos algo mais sobre ser e *Seyn*. Aí a virada é pensada como a dinâmica interna ao *Seyn*, o fato que o ser dos entes só vem à presença a partir de um processo *que se autoencobre*. A expressão “virada” aponta para a necessidade ou urgência de se pensar o ser num vínculo necessário com sua origem sempre encoberta (*Seyn*) de modo a não tomar, como o faz a metafísica ocidental, o ser dos entes como já sempre ou previamente dado. Reversamente, ela indica também que não se pode falar da origem sem remeter-se ao instante em que ser é dado, pois, caso contrário, corre-se o risco de entificar a origem, tratá-la como uma reserva permanentemente oculta ou como um ente constantemente presente ainda que inalcançável e que, vez ou outra, a seu bel-prazer, entrega-nos ser. Não há nada para além do dar-se do ser, além do seu acontecer: a origem deve ser entendida em sentido verbal e não como um substantivo, mas como um originar-se, um doar-se ou um processo que sempre se vela.

Não obstante ser a relação entre *Seyn* e ser o sentido original da virada que Heidegger procura expor na carta, seu texto não nega que o termo “*Kehre*” possa também expressar, derivadamente, a mudança que o pensamento do filósofo sofreu na medida em que a virada naquele seu sentido primeiro foi passando, por dizer assim, a primeiro plano: “[...] o pensar da [...*Kehre*] é uma mudança de orientação [*Wendung*] em meu pensamento.”²⁷³ O que caracteriza a nova orientação é, sobretudo, que a própria pergunta filosófica mais importante muda. Trata-se agora de colocar e enfrentar a questão fundamental (*Grundfrage*), a pergunta pelo ser enquanto ele mesmo, independente dos entes, e em direção a sua doação, superando assim a questão diretriz (*Leitfrage*) que orientou toda a metafísica até então, i.e., a pergunta pelo ser *do* ente, por aquilo que permite que o ente seja o que ele é, por sua entidade. *Ser e tempo*, todavia, teria sido apenas o início do distanciamento da questão diretriz, sem ter ainda conseguido colocar a questão fundamental nos termos que lhe são próprios.²⁷⁴

Mas a virada pode ser interpretada também como uma mudança em sua perspectiva sobre verdade? Há indícios em seus próprios textos que autorizam uma interpretação da virada nesses

²⁷² Nossa interpretação da distinção é inspirada na que faz Richard Polt entre *being* (*Sein*) e *be-ing* (*Seyn*), cf. POLT, Richard. **The emergency of being: On Heidegger's Contributions to philosophy**. Londres: Cornell University, 2006, p. 28-29.

²⁷³ Cf. HEIDEGGER, Martin. Carta al Padre William Richardson. Tradução para o espanhol, apresentação e notas de Irene Borges-Duarte. **Anales del seminario de historia de la filosofía**, Madri, n. 13, p. 11-18, 1996, p. 16, tradução do espanhol nossa, colchetes nossos.

²⁷⁴ Para um exame da visão de Heidegger sobre *Ser e tempo* depois da virada, cf. VALLEGA-NEU, Daniela. **Heidegger's Contributions to Philosophy: an introduction**. Bloomington: Indiana University, 2003, p. 7-51.

termos? É possível interrogar pelo sentido da virada não só a partir da *Carta ao Padre Richardson*, mas recorrendo também a uma das primeiras aparições públicas do termo “*Kehre*” que se deu com a escrita em 1946 e a publicação em 1947 da *Carta sobre o humanismo*.²⁷⁵ Lá a expressão faz referência àquilo que se pretendia com a transição da segunda para a terceira seção da primeira parte de *Ser e tempo*, seção esta nunca publicada e que viria a ser intitulada *Tempo e ser*. Assim, intencionada já por volta de 1926/1927, a *Kehre* diria respeito à virada da temporalidade (*Zeitlichkeit*) como sentido do ser do *Dasein* para a temporaneidade (*Temporalität*) do próprio ser, o que naquela altura não teria sido logrado, Heidegger afirma, em razão de certa dependência de sua filosofia em relação à linguagem da metafísica. Entretanto, particularmente interessante do ponto de vista do tema da verdade é a indicação, no mesmo trecho, do texto em que o filósofo teria retornado a pensar a virada, desta feita, pode-se supor, procurando abandonar os resquícios de metafísica: trata-se da conferência *A essência da verdade* apresentada em 1930, mas somente publicada por primeira vez em 1943. Na primeira edição dessa obra, ao final da seção 5, Heidegger acrescenta uma nota que diz: “entre [as seções] 5 e 6 há o salto para a viragem [*Kehre*, virada] (que se essencializa no acontecimento apropriativo).”²⁷⁶

Contudo, o que de fato muda ou se acrescenta entre uma seção e outra? Até à seção 5 do texto, incluindo parcialmente a mesma, Heidegger procurava pensar a essência da verdade em termos das condições de possibilidade da verdade enquanto correção. Tal essência residiria no nosso comportamento desvelador, ou seja, projetivo ou liberador dos horizontes a partir dos quais os entes podem ser, e livre, i.e., tal comportamento não seria condicionado ou causado por nada externo a ele. Encontramo-nos aí ainda no âmbito da abordagem da verdade tal como ela se apresenta em *Ser e tempo*, como desvelamento e abertura do *Dasein*. Porém, ocorre que a seção 5 começa a mostrar que a tal liberdade implica uma disposição fundamental que afina o *Dasein* com o ente em totalidade cujo ser nunca é completamente desvelado. Nesse sentido, o comportamento desvelador do *Dasein*, a projeção prévia de ser, recebe o seu limite: o ocultamento parcial do ser dos entes. O caráter projetivo que constitui o ente que nós somos só vai até onde o ocultamento permite. A seção 6, por fim, aprofunda a questão ao afirmar o caráter primevo do ocultamento, “[...] a mais própria e mais autêntica não-verdade que pertence à

²⁷⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. Carta sobre o humanismo (1946). In: HEIDEGGER, Martin **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 326-376, p. 340-341.

²⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. A essência da verdade (1930). In: HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 189-214, p. 205, colchetes nossos, parênteses do autor.

essência da verdade.”²⁷⁷ Com isso se dá mais um passo. Trata-se agora menos do caráter não manifesto do ser de determinada parcela dos entes, da impossibilidade de compreender a totalidade das coisas, mas sim da origem inacessível do ser que circunda mesmo aquilo que nos é dado com sentido, os entes por nós compreendidos. Estamos agora em um âmbito diferente daquele de *Ser e tempo*, passando para uma nova abordagem da questão da verdade em que se alcança pensar o velamento inerente a toda abertura de ser. A virada em questão aí significa precisamente essa passagem do aberto e desvelado (ser) para a sua origem sempre escondida (*Seyn*), ela é a íntima e necessária relação entre o claro e o oculto, a verdade e a não-verdade, e a impossibilidade, dada pelo tema mesmo, de se pensar originalmente uma sem a outra.

Esses trechos de *A essência da verdade* nos permitem afirmar que a virada do pensamento heideggeriano significa, entre outros possíveis sentidos, uma mudança em sua abordagem da verdade. Mudança que não quer dizer o abandono do entendimento da verdade enquanto desvelamento (abertura e descoberta), mas um aprofundamento dessa sua primeira compreensão do tema. A partir da década de 1930, a questão passa a ser sobre a verdade do *Seyn*: o filósofo agora se pergunta pela *manifestação* do âmbito oculto que pertence a toda abertura de ser. Como é possível acessar e tematizar o velamento originário se, por definição, ele é a origem sempre oculta do ser e se nós aparentemente permanecemos sempre no aberto? Como *Seyn* doa-se? Como o velamento se dá precisamente enquanto velamento? Como permitir que ele venha à tona enquanto tal e quais transformações isso acarreta sobre nós e o curso da história? Nossa hipótese é que ao buscar responder a essas perguntas, ao tratar da verdade do *Seyn*, Heidegger precisou se afastar dos quatro eixos transcendentais que apresentamos na seção 2.1 Para encerrar nossa discussão, indicaremos os caminhos por meio dos quais, a nosso ver, esse afastamento se deu. Faremos isso a seguir concentrando-nos principalmente em *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*.

Contribuições abole a expressão “condições de possibilidade”, mas curiosamente mantém outra que na aparência não é menos metafísica: fundamento (*Grund*). De fato, como vimos na seção 2.1, “condições de possibilidade” enquanto um traço do projeto matemático é a expressão kantiana de um anseio que perpassa a metafísica desde Platão por pensar o ser como fundamento no sentido daquilo que torna possível o ente ser o que ele é.²⁷⁸ E “fundamento” ocorre muitas vezes em *Contribuições* justamente em discussões sobre a verdade do *Seyn*: “[o] fundamento é a essência da verdade”, “[...] a verdade é *fundamento* no sentido originário”.²⁷⁹

²⁷⁷ HEIDEGGER, *A essência da verdade*, p. 205.

²⁷⁸ Cf. acima páginas 24 e 25 deste trabalho.

²⁷⁹ Id., *Contribuições...*, p. 369/379, colchetes nossos e *ibid.*, p. 299/307, grifo do autor.

Mas uma leitura atenta daquele texto revela que o tal “sentido originário” de “fundamento” não é o de condição de possibilidade, nem qualquer outro sentido metafísico.

O abismo (*Ab-grund*) é “[...] a essência originária do fundamento, de seu fundar, da essência da verdade”.²⁸⁰ O abismo não é a simples ausência ocasional de fundamento, ele é diferente de não fundamento (*Un-grund*).²⁸¹ Quando dizemos que algo é sem fundamento, que é irracional, ilógico, absurdo, inexplicável ou impossível de acontecer, afirmamos a falta de fundamento do ente em questão somente sob o pano de fundo de tudo aquilo que consideramos fundado: o irracional, por exemplo, só se destaca por ser exceção à totalidade do que é perfeitamente racional, explicável, conhecido e dominado e, portanto, quando a razão já se colocou como fundamento absoluto. O caráter não fundado de algo apenas reforça o fundamento que tomamos como último e solidamente estabelecido, jamais aponta para seu caráter abissal. O abismo, diferentemente, é o que sustenta qualquer fundação, a resistência ao fundamento que permeia (ainda que esquecida) toda abertura de ser dos entes. Fundações não originárias, por outro lado, são a consequência da retração e do esquecimento do abismo e são elas que permitiram o desenvolvimento da história da metafísica e do ocidente. São as diversas compreensões do ser enquanto fundamento ou condição para o ente, seja como ideia, substância, Deus, sujeito ou razão. Se o fundamento em sentido originário é a essência da verdade, e se o abismo é a essência do fundamento, então a verdade do *Sein* é o caráter ao mesmo tempo abissal e fundante do ser. Embora todo nosso comportamento em direção aos entes pressuponha sempre uma compreensão prévia de uma totalidade significativa, a emergência dessa significância não tem causa. A compreensão do ser dos entes não é condicionada por nada, ela se sustenta sobre o vazio.²⁸²

A questão pela verdade ou doação do *Sein* não nos leva a procurar um horizonte *a priori* de sentido. “O [*Sein*] se essencia [*weist*] como acontecimento apropriador [*Ereignis*]”.²⁸³ Esta sentença quer dizer que *Sein*, a emergência abissal de ser, é algo que pode ocorrer e durar, mas não algo que já sempre se deu ou que perdura constantemente como um horizonte *a priori*. *Sein* se dá em meio aos entes, mas enquanto um acontecimento de caráter muito específico, único,²⁸⁴ irrepetível e contingente, nem indêntico, nem redutível às ocorrências ônticas que necessariamente pressupõem uma causa. Somente no acontecimento apropriador o fundamento

²⁸⁰ HEIDEGGER, *Contribuições...*, p.369/379.

²⁸¹ Cf. *ibid.*, p. 370-371/380-381.

²⁸² Para mais sobre a crítica de *Contribuições* à noção de condição de possibilidade, cf. BAHOH, James. Heidegger’s differential concept of truth in *Beiträge*. **Gatherings: The Heidegger circle annual**. S. l., v. 4, p. 39-69, 2014.

²⁸³ HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 33/30, colchetes nossos. Cf. também *ibid.*, p 252/256, 256 /260.

²⁸⁴ Sobre a unicidade de *Sein* enquanto acontecimento apropriador, cf. *ibid.*, p. 68/66.

surge originariamente, ou seja, a partir do abismo. É neste acontecimento que o ser traz consigo sua origem oculta e abissal. Mas o acontecimento também demanda de nós, pois ele se dá somente enquanto somos por ele apropriados. É urgente (*Not*) que os seres humanos correspondam ao fundamento no sentido originário, eles precisam alcançá-lo e assumi-lo. Este alcançar e assumir de nossa parte é chamado por Heidegger de sondagem do solo fundamental. A sondagem pode ser de dois modos: “a) [d]eixar o fundamento se *essenciar* enquanto fundamento; b) [*c*]onstruir sobre ele enquanto fundamento, trazer algo para o fundamento”.²⁸⁵ O primeiro modo implica certa passividade, retenção (*Verhaltenheit*): deixar que as coisas mesmas sejam no seu caráter infundado, que mostrem o abismo em meio a tanta disponibilidade, confiança e certeza. O segundo exige “ação”, requer que construamos, criemos entes e comportamentos por meio dos quais o fundamento em sentido originário possa ser preservado. Neste último caso, trata-se de produzir o abrigo (*Bergung*) para a verdade do *Seyn*. Diversos são os modos de abrigar e entre eles estão o próprio pensamento do *Seyn*, a arte e a poesia sobretudo. Em *A origem da obra de arte* a própria obra artística é pensada como o lugar do acontecer da verdade do *Seyn* porque nela se dá o conflito entre mundo e terra, i.e., entre a totalidade significativa que permite a descoberta dos entes e aquilo que tanto resiste passar ao âmbito do aberto quanto o sustenta enquanto tal. Através da obra, mundo se instaura e se revela para nós, porém, mostrando seu caráter contingente e sem razão. Com a obra, as coisas são trazidas para seu fundamento, mas isso não apenas no sentido de revelar o mundo enquanto horizonte que permite o encontro com os entes intramundanos, mas principalmente no sentido de trazer esse horizonte para a beira do abismo que lhes sustenta, a terra, desfazendo assim sua aparente necessidade e universalidade.²⁸⁶ Os dois casos de sondagem implicam que a relação entre *Seyn* e ser, entre abismo e fundamento, entre o oculto e a clareira, apenas ocorre em meio aos entes e através de nossos comportamentos com eles.

A verdade do *Seyn*, portanto, não é prévia ou *a priori*: o caráter abissal do ser ocorre somente mediante as formas de abrigo, entre nós e as coisas. É por isso que, abandonando expressões como “prévio” ou “*a priori*” que indicam o que já sempre está presente, Heidegger fala da *sincronicidade* ou *coetaneidade* (*Gleichzeitigkeit*) entre *Seyn* e ente.²⁸⁷ Se a aprioricidade nunca quis dizer o que é anterior na ordem do tempo linear e mensurável, tampouco a

²⁸⁵ HEIDEGGER, *Contribuições...*, p. 299/307, grifos do autor, colchetes nossos.

²⁸⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.

²⁸⁷ “O seer [*Seyn*], porém, não é algo ‘anterior’ – subsistindo por si, em si –, mas o acontecimento apropriador é a *coetaneidade* tempo-espacial para o seer [*Seyn*] e o ente”. (Id., *Contribuições...*, p. 17/13, aspas do autor, colchetes e itálico nossos.) Cf. também *ibid.*, p. 220/223 e 283/289.

sincronicidade quer aqui se referir a duas ocorrências que se dão no mesmo ponto do tempo, simultaneamente, mas à impossibilidade de se tomar uma (a ocorrência de *Seyn*) como constituinte e outra (a ocorrência do ente, do abrigo) como constituída. Seria a obra de arte, por exemplo, condição para o essencializar-se de *Seyn*? Em certa medida sim, porque embora *Seyn* não seja nada de ente ele não se dá sem abrigo. Contudo, se *Seyn* é também a emergência de ser, e um ente só pode aparecer no interior de uma totalidade significativa, então a obra de arte também pressupõe *Seyn*. Não nos é possível acessar ente algum sem um mundo já aberto, mesmo que este traga consigo a possibilidade de uma nova compreensão do mundo. Uma analogia pode aqui ser elucidativa dessa circularidade: “[...] eu não posso ler *Ulysses* [de James Joyce] sem alguma compreensão do que significa contar uma história, mas a experiência de ler o livro pode bem mudar essa compreensão”.²⁸⁸ A ocorrência de *Seyn* é sempre transformadora das formas ordinárias e estabelecidas de compreender o ser dos entes.

Vimos que o acontecimento apropriador requer nossa correspondência por meio das formas de sondagem. Sendo assim, a pergunta pela verdade do *Seyn*, pela emergência abissal do ser, permanece vinculada à pergunta sobre o único ente que pode construir para ele um abrigo e por ele ser apropriado. Mas isso não faz da questão sobre a verdade do *Seyn* autorreferencial, pois a primeira pergunta não se resume à segunda. Já não será única e simplesmente através da descrição ontológica da existência que alcançaremos o fenômeno da verdade originária. A analítica existencial, sozinha, não responde à pergunta pela verdade. É importante destacar inclusive que, ao menos em *Contribuições*, a expressão “*Da-sein*” aparece assim hifenizada para se referir não a um modo de ser que já sempre é o nosso, mas, ao contrário, para indicar o “lugar” a ser ainda conquistado por nós, o tempo-espaco em que ser não será mais tomado como fundamento em sentido não originário, mas a partir do abismo que permanecendo velado o circunda. *Da-sein* é ali entendido como uma possibilidade desde sempre aberta, embora ainda não consumada, do humano. O pensamento de *Contribuições* deseja preparar o “[...] estilo do ser humano por vir, do ser humano fundado no ser-aí [*Da-sein*].”²⁸⁹ Se o eixo da autofundamentação não desaparece, ele é com certeza enfraquecido.

Contribuições também enfatiza a necessidade de se deixar de pensar em termos de transcendência, incluindo aquela em sentido ôntico-ontológico que caracterizou o pensamento de Heidegger na década de 1920.²⁹⁰ Mas ali o filósofo não explicita as razões para tanto. Malpas sugere que a advertência de Heidegger se deve a sua tomada de consciência de que o eixo da

²⁸⁸ POLT, *The emergency...*, p. 195, colchetes nossos.

²⁸⁹ HEIDEGGER, *Contribuições...*, p. 37/33, colchetes nossos.

²⁹⁰ Cf. *ibid.*, p. 214/217.

transcendência inevitavelmente conduz a más interpretações de seu pensamento. Pelo simples fato de que a transcendência é configurada como uma “relação” entre *Dasein* e mundo, haveria a tendência a se procurar pelo fundamento daquela relação em um ou outro dos dois polos. E apesar da insistência de *Ser e tempo* em mostrar que a transcendência refere-se ao ser-no-mundo enquanto unidade constitutiva do *Dasein*, o texto ainda assim pareceria dar margem à leitura de que a transcendência consiste apenas no caráter projetivo do *Dasein* que, abrindo possibilidades de ser, constitui mundo sem ser por ele constituído.²⁹¹ A interpretação de Malpas é útil por permitir compreender a maior ênfase dada em *Contribuições* ao caráter de estar-lançado do *Dasein*. Mas o que importa sobretudo já não é tanto que nos encontremos a cada vez lançados em um mundo, entregues faticamente a determinadas possibilidades de ser, mas o nosso estar desde sempre lançados no *Seyn*, o nosso pertencimento ao abismo que, por se velar, sustenta a nossa história ao mesmo tempo em que é esquecido. O que quer dizer que toda compreensão de ser, toda projeção de possibilidades, tem como fundamento algo que nos escapa, foge a nosso domínio e recusa ser abarcado pela projeção. Daí também o destaque concedido às disposições em *Contribuições* ao se tratar da emergência ou verdade do *Seyn*. A retenção, o pudor, o espanto, são elas que atravessam esta época onde tudo aparentemente encontra-se compreendido, controlado e disponível, para então fazer nascer nela mesma a abertura ao nosso pertencimento à origem abissal do ser.

²⁹¹ MALPAS, *Heidegger's topology...*, p. 170 e 172.

REFERÊNCIAS

ALVES, Pedro Santos. É o idealismo de Husserl compatível com um realismo metafísico? **Philosophos**, Goiânia, v. 21, n. 1, p.137-167, jan./jun. 2016.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de D. W. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os pensadores).

_____. **Metafísica**. Ensaio introdutório, tradução do grego para o italiano, sumário e comentários de Giovanni Reale. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. v. 1, 2 e 3.

_____. Da interpretação. In:_____. **Órganon**. Tradução de Edson Berni. 2ª ed. Bauru: EDIPRO, 2010. (Clássicos EDIPRO). p. 81-110.

_____. **Sobre a alma**. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2010.

AUSTIN, John Langshaw. La linea y la caverna en la Republica de Platon. Tradução para o espanhol de Luis M. Valdés Villanueva. **Teorema**. Valencia, v. X, n 2-3, pp. 109-125, 1980.

_____. Truth. In: LYNCH, Michael Patrick (Org.). **The nature of truth: classic and contemporary perspectives**. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2001. p. 25-40.

BAHOH, James. Heidegger's differential concept of truth in *Beiträge*. **Gatherings: The Heidegger circle anual**, S. l., v. 4, p. 39-69, 2014.
Disponível em: <<http://www.heideggercircle.org/Gatherings2014.pdf>>. Acesso em 16 dez 2018.

BARASH, Jeffrey Andrew. Heidegger's ontological "destruction". In: KISIEL, Theodore; VAN BUREN, John (Org.). **Reading Heidegger from the start: essays in his earliest thought**. Nova Iorque: State University of New York, 1994. (SUNY series in contemporary continental philosophy). p. 111-121.

BLATTNER, William. **Heidegger's *Being and time*: a reader's guide**. Nova Iorque: Continuum, 2006 (Continuum reader's guides).

_____. Laying the ground for metaphysics: Heidegger's appropriation of Kant. In: GUIGNON, Charles B. (Org.). **The Cambridge companion to Heidegger**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University, 2006. p. 149-176.

_____. Ontology, the *a priori*, and the primacy of practice: an aporia in Heidegger's early philosophy. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (Org.). **Transcendental Heidegger**. Stanford: Stanford University, 2007. p. 10-27.

BEITES, Pilar Fernández. Evidencia y verdad: Un problema en la fenomenologia de E. Husserl. **Anales del seminário de metafísica**, Madri, n 27, p. 195-215, 1993.

BERTI, Enrico. **Aristóteles no século XX**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997. (Leituras filosóficas).

BORGES-DUARTE, Irene. A imaginação na montanha mágica. Kant em Davos, 1929. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos (Org.). **Kant: Actualidade e posteridade**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 557-568.

_____. **A natureza das coisas e as coisas da natureza: um estudo da *Crítica da razão pura***. Tradução de Ana Falcato. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. (Academica).

_____. Husserl e a fenomenologia heideggeriana da fenomenologia. **Phainomenon: revista de fenomenologia**, Lisboa, n. 7, p. 87-103, 2003.

_____. ¿Recepción o interceptación? Aspectos de la mirada heideggeriana sobre Kant. **Anales del seminario de historia de la filosofía**, Madrid, v. 12, p. 213-232, 1995.

CARMAN, Taylor. **Heidegger's analytic: interpretation, discourse and authenticity in *Being and time***. Cambridge: Cambridge University, 2003. (Modern european philosophy).

_____. Was Heidegger a linguistic idealist? **Inquiry**, S. l., v. 45, n. 2, p. 205–215, 2002.

CERBONE, David R. Review: Heidegger, language, and world-disclosure. **Mind**, S. l., v. 112, n. 446, p. 355–358, 2003.

CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (Org.). **Transcendental Heidegger**. Stanford: Stanford University, 2007.

DAHLSTROM, Daniel O.. **Heidegger's concept of truth**. Cambridge: Cambridge University, 2001. (Modern european philosophy).

_____. Heidegger's critique of Husserl. In: KISIEL, Theodore; VAN BUREN, John (Org.). **Reading Heidegger from the start: essays in his earliest thought**. Nova Iorque: State University of New York, 1994. (SUNY series in contemporary continental philosophy). p. 231-244.

_____. Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications. **Review of metaphysics**, S. l., v. 47, p. 775-795, 1994.

_____. Heidegger's transcendentalism. **Research in phenomenology**, Leiden, v. 35, n. 1, p. 29-54, 2005.

_____. Transcendental truth and the truth that prevails. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (Org.). **Transcendental Heidegger**. Stanford: Stanford University, 2007. p. 63-73.

DASTUR, Françoise. **Heidegger e a questão do tempo**. Tradução de João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. (Pensamento e filosofia).

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Clássicos).

DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark A. (Org.). **Heidegger reexamined**: Truth, realism and the history of being. Nova Iorque: Routledge, 2002. v. 2.

DRUCKER, Claudia. Ação e filosofia primeira em *Ser e tempo*. In: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de; SOUZA, Ricardo Timm de (Orgs.) **Fenomenologia hoje**: significado e linguagem. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Coleção filosofia, 149). p. 89-102.

DUPRÉ, Louis. The concept of truth in Husserl's *Logical investigations*. **Philosophy and phenomenological research**, S.l., v. 24, n. 3, p. 345–354, 1964. Disponível em: <www.jstor.org/stable/2104810>. Acesso em: 11 abr. 2018.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. *A priori histórico* como desdobramento originário e horizontal do *a priori ideal*. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 36, p. 265-295, mar. 2015. Disponível em: <<http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/448>>. Acesso em: 14 out. 2018.

_____. Mundanidade e diferença ontológica. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 40, n. 126, p. 85-108, 2013. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2708>>. Acesso em: 20 mar. 2018.

FERRY, Luc. **Kant**: uma leitura das três “Críticas”. Tradução de Karina Jannini. 2ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

FILHO, Danilo Marcondes de Souza. Nôus vs lógos. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n.1, p. 7-14, jun. 1989.

FRIEDLÄNDER, Paul. **Plato**: an introduction. Tradução para o inglês de Hans Meyerhoff. Princeton: Bollingen, 1973. v. 1 (Bollingen series LIX).

GARCIA-BARÓ, Miguel. Ideal objects and skepticism: a polemical point in *Logical investigations*. TYMIENIECKA, Anna-Teresa (Org.). **Analecta husserliana**: Man's self-interpretation-in-existence, Phenomenology and philosophy of life, Introducing the Spanish perspective, Londres, v. XXIX, p. 73-91, 1990.

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

HAUGELAND, John. **Dasein disclosed**: John Haugeland's Heidegger. Cambridge: Harvard University, 2013.

HEIDEGGER, Martin. A essência da verdade (1930). In:_____. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. (Textos filosóficos). p. 189-214.

_____. A essência do fundamento (1929). In:_____. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. (Textos filosóficos). p. 134-188.

_____. A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles B, 1 (1939). In: _____. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. (Textos filosóficos). p. 251-314.

_____. **A origem da obra de arte**. Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. **Aportes a la filosofía**: acerca del evento. Tradução para o espanhol de Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Biblos, 2003. (Biblioteca internacional Martin Heidegger).

_____. A questão da técnica. Tradução de Marco Aurélio Werle. **Scientiae Studia**. São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.

_____. A questão fundamental da filosofia. In: _____. **Ser e verdade**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012. (Pensamento humano). p. 19-94.

_____. A teoria platônica da verdade (1931-1932, 1940). In: _____. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. (Textos filosóficos). p. 215-250.

_____. A tese de Kant sobre o ser. In: _____. **Heidegger**: conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores). p. 230-254.

_____. **Basic concepts of aristotelian philosophy**. Tradução para o inglês de Robert D. Metcalf e Mark B. Tanzer. Bloomington: Indiana University, 2009.

_____. Carta al Padre William Richardson. Tradução para o espanhol, apresentação e notas de Irene Borges-Duarte. **Anales del seminario de historia de la filosofía**, Madri, n. 13, p. 11-18, 1996.

_____. Carta sobre o humanismo (1946). In: _____. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. (Textos filosóficos). p. 326-376.

_____. **Contribuições à filosofia**: do acontecimento apropriador. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

_____. Da essência da verdade. In: _____. **Ser e verdade**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012. (Pensamento humano). p. 95-271.

_____. **Die Frage nache dem Ding**: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984. (Gesamtausgabe, v. 41).

_____. **Indicación de la situación hermenêutica**: interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Tradução de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002.

_____. **Introdução à filosofia**. Tradução de Marco Antonio Casanova. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

_____. **Kant y el problema de la metafísica**. Tradução de Gred Ibscher Roth. Cidade do México: Fondo de cultura económica, 1973.

_____. **Lógica**: la pregunta por la verdad. Tradução de J. Alberto Ciria. Madri: Alianza, 2004.

_____. **Meditação**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

_____. **Nietzsche**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. v. 2.

_____. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: _____. **Heidegger**: conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores). p. 65-81.

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude, solidão. Tradução de Marco Antonio Casanova. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Tradução de Marco Antonio Casanova. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012. (Textos filosóficos).

_____. O tempo da imagem no mundo. Tradução de Alexandre Franco Sá. In: _____. **Caminhos de floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 95-138.

_____. Preface/Vorwort. Tradução para o inglês de William J. Richardson. In: RICHARDSON, William J. **Heidegger**: through phenomenology to thought. 4ª ed. Nova Iorque: Fordham University, 2003. (Perspectives in continental philosophy, n. 30). p. viii-xxiii.

_____. **Principios metafísicos de la lógica**. Tradução para o espanhol de Juan José García Norro. Madri: Síntesis, 2007.

_____. **Prolegómenos para una história del concepto de tiempo**. Tradução de Jaime Aspiunza. Madri: Alianza, 2006.

_____. **Que é uma coisa?** Doutrina de Kant dos princípios transcendentais. Tradução de Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992. (Biblioteca de filosofia contemporânea).

_____. **Sein und Zeit**. 11ª ed. inalterada. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

_____. **Seminários de Zollikon**: protocolos, diálogos, cartas. Tradução de Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes, 2009. (Pensamento humano).

_____. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014. (Pensamento humano).

HUME, David. Investigação sobre o entendimento humano. Tradução de Leonel Vallandro. In: **Berkeley, Hume**. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os pensadores). p. 131-202.

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**: primeiro volume, prolegômenos à lógica pura. Tradução de Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. **Investigações lógicas**: segundo volume, parte I, investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução de Carlos Aurélio Morujão e Pedro M. S. Alvez. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. **Investigações lógicas**: segundo volume, parte II, investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia, Universitas Olisiponensis, 2008. (Phainomenon – clássicos de fenomenologia).

INGARDEN, Roman. **On the motives which led Husserl to transcendental idealism**. Tradução para o inglês de Arnór Hannibalsson. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. (Phaenomenologica, n. 64).

JAEGER, Werner. **Aristoteles**: Bases para la historia de su desarrollo intelectual. Tradução de José Gaos. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1946.

JARAN, François. Una metafísica como remedio a la “desolación total de la situación filosófica” de los años 1920 (Martin Heidegger, Max Scheler). **Pensamiento**, Espanha, v. 64, n. 241, p. 389-407, 2008.

KAHN, Charles H.. The greek verb “to be” and the concept of being. **Foundations of language**, S.l., v. 2, n. 3, p. 245-265, ago. 1966.

Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/25000229>>. Acesso em: 07 dez. 2017.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KIRKHAM, Richard. **Theories of truth**: a critical reader. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1995.

KOCKELMANS, Joseph J.. **On the truth of being**: reflections on Heidegger’s later philosophy. Bloomington: Indiana University, 1984.

LAFONT, Cristina. **Lenguaje y apertura del mundo**: el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger. Tradução para o espanhol de Pere Fabra i Abat. Madri: Alianza, 1997.

_____. Heidegger and the synthetic *a priori*. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (Org.). **Transcendental Heidegger**. Stanford: Stanford University, 2007. p. 104-118.

LEVINAS, Emmanuel. **La teoria fenomenológica de la intuición**. Tradução de Tania Checchi. Cidade do México: Epidermis, 2004.

LLOYD, A. C. Non-discursive thought: an enigma of greek philosophy. **Proceedings of the aristotelian society**. S. l., v. 70, p. 261-274, 1969/70.

Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4544794>>. Acesso em: 08 dez. 2017.

LYNCH, Michael Patrick (Org.). **The nature of truth**: classic and contemporary perspectives. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2001.

MALPAS, Jeff. **Heidegger’s topology**: being, place, world. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2006.

_____. The twofold character of truth: Heidegger, Davidson, Tugendhat. In: BABICH, Babette; GINEV, Dimitri (Org.). **The multidimensionality of hermeneutic phenomenology**. Nova Iorque: Springer, 2014. (Contributions to phenomenology, v. 70). p. 243-266.

MANSION, Suzanne. A primeira doutrina da substância: a substância segundo Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (Org.). **Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odysseus, 2005. p. 73-92.

MOHANTY, J. N.. Conscience and existence: Remarks on the relation between Husserl and Heidegger. **Man and world**, S. l., v. 11, p. 324-335, 1978.

_____. Heidegger on logic. In: DREYFUS, Hubert. WRATHALL, Mark A. (Org.). **Heidegger reexamined: language and the critique of subjectivity**. Nova Iorque: Routledge, 2002. v. 4. p. 99-127.

MORAN, Dermot. Heidegger's transcendental phenomenology in the light of Husserl's project of first philosophy. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (Org.). **Transcendental Heidegger**. Stanford: Stanford University, 2007. p. 135-150.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Husserl: significação e fenômeno. **Dois pontos**, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 37-61, abr. 2006.

_____. O nascimento do conceito husserliano de fenômeno. **Phainomenon**, Lisboa, n. 18-19, p. 41-52, 2011.

MULHALL, Stephen. **Heidegger and Being and time**. Nova Iorque: Routledge, 1996. (Routledge philosophy guidebooks).

NEWTON, Sir Isaac. Princípios matemáticos da filosofia natural. Tradução de Carlos Lopes de Mattos e Pablo Rubén Mariconda. In: **Newton, Leibniz**. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores). p. 1-22.

OKRENT, Mark. **Heidegger's pragmatism: understanding, being and the critique of metaphysics**. Londres: Cornell University, 1988.

PAISANA, João. **Fenomenologia e hermenêutica: a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger**. Lisboa: Presença, 1992.

PERAITA, Carmen Segura. **Hermenêutica de la vida humana: en torno al informe Natorp de M. Heidegger**. Madrid: Trotta, 2002.

PHILIPSE, Herman. **Heidegger's philosophy of being: a critical interpretation**. Princeton: Princeton University Press, 1998.

_____. Transcendental idealism. In: SMITH, Barry; SMITH, David Woodruff (Org.) **The Cambridge companion to Husserl**. Cambridge: Cambridge University, 1995. p. 239-322.

PLATÃO. **A república**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Mênnon**. Tradução de Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2001. (Bibliotheca Antiqua, n. 1).

_____. **Teeteto**: o de la ciência. Tradução de José Antonio Míguez. 3ª ed. Buenos Aires: Aguilar, 1969. (Biblioteca de iniciación filosófica).

POLT, Richard. **Heidegger**: an introduction. Nova Iorque: Cornell University, 1999.

_____. Meaning, Excess, and Event. **Gatherings**: The Heidegger circle annual, S. l., v. 1, p. 26-53, 2011. Disponível em: <<http://www.heidegger-circle.org/gatherings.html>>. Acesso em: 12 de fev. 2018.

_____. **The emergency of being**: On Heidegger's *Contributions to philosophy*. Londres: Cornell University, 2006.

PORTA, Mario Ariel González. **Edmund Husserl**: psicologismo, psicologia e fenomenologia. São Paulo: Loyola, 2013. (Leituras filosóficas).

REALE, Giovanni. **Aristóteles**. Tradução de Henrique Cláudio da Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2007. (História da filosofia grega e romana, v. IV).

REIS, Róbson Ramos dos. Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral. **Natureza humana**, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 273-300, 2000.

RICHARDSON, William J. **Heidegger**: through phenomenology to thought. 4ª ed. Nova Iorque: Fordham University, 2003. (Perspectives in continental philosophy, n. 30).

ROCKMORE, Tom (Org.). **Heidegger, german idealism, and neo-kantianism**. Nova Iorque: Humanity Books, 2000.

ROSS, Sir David. **Aristóteles**. Tradução de Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira. Lisboa: Dom Quixote, 1987. (Opus – Biblioteca de filosofia, n. 3).

RUSSELL, Bertrand. Truth and falsehood. In: LYNCH, Michael Patrick (Org.). **The nature of truth**: classic and contemporary perspectives. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2001. p. 17-24.

SADLER, Ted. **Heidegger and Aristotle**: the question of being. Londres: Athlone, 1996.

SALLIS, John. **Delimitations**: phenomenology and the end of metaphysics. 2ª ed. Indianapolis: Indiana University, 1995. (Studies in continental thought).

SANTOS, José Henrique. **Do empirismo à fenomenologia**: A crítica do psicologismo nas *Investigações lógicas* de Husserl. São Paulo: Loyola, 2010.

SHEROVER, Charles M. **Heidegger, Kant and time**. 2ª ed. Londres: Indiana University, 1972.

SILVA, Diogo Campos da. **Ser, objetividade, posição**: um estudo heideggeriano da *Crítica da razão pura*. 2013. 103 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Descartes**: a metafísica da modernidade. 2ª ed. São Paulo: Moderna, 2005. (Logos).

SILVA, Jairo José da. **Filosofias da matemática**. São Paulo: UNESP, 2007.

SOFFER, Gail. **Husserl and the question of relativism**. Dordrecht: Springer Science & Business Media, 1991. (Phaenomenologica, n. 122).

SORABJI, Richard. Myths about non-propositional thought. In: NUSSBAUM, Martha Craven; SCHOFIELD, Malcolm (Org.). **Language and logos**: Studies in ancient greek philosophy presented to G. E. L. Owen. Cambridge: Cambridge University, 1982. p. 295-314.

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

TUGENDHAT, Ernst. A questão do ser e seu fundamento linguístico. Tradução de Fabrício Borges Macedo. **Ekstasis**: revista de fenomenologia e hermenêutica, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 183-200, 2013. Disponível em:
< <http://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/8183/0>>.
Acesso em: 15 abr. 2018.

_____. **Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger**. 2ª ed. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1970.

_____. Heidegger's idea of truth. In: WOLIN, Richard (Org.). **The Heidegger controversy**: a critical reader. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1993. p. 245-263.

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

VALLEGA-NEU, Daniela. **Heidegger's Contributions to Philosophy**: an introduction. Bloomington: Indiana University, 2003. (Studies in continental thought).

VOLPI, Franco. **Heidegger e Aristóteles**. Tradução de José Trindade dos Santos. São Paulo: Loyola, 2013.

WOLF, Ursula. **A Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2010.

WOOD, Allen W. **Kant**. Oxford: Blackwell, 2005. (Blackwell great minds, n. 1).

WRATHALL, Mark A.. Heidegger and truth as correspondence. In: DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark A.. (Org.) **Heidegger reexamined**: truth, realism, and the history of being. Nova Iorque: Routledge, 2002. v. 2, p. 1-20.

_____. **Heidegger and unconcealment: truth, language and history.** Cambridge: Cambridge University, 2011.

_____. Heidegger, truth, and reference. **Inquiry**, S. l., v. 45, n. 2, p. 217-228, 2002.

WU, Roberto. O *nous* e a indicação da vida fáctica. **Natureza humana**, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 102-116, 2011. Disponível em:

<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517243020110001000006&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 08 mar. 2018.

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