



Programa de Pós-Graduação em Filosofia

FILOSOFIA

Universidade Federal da Bahia

www.ppgf.ufba.br

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

LÚCIA LUZ SPÍNOLA

A VERDADE EM HEIDEGGER: SUAS PERSPECTIVAS E FUNDAMENTOS

Salvador
2025

LÚCIA LUZ SPÍNOLA

A VERDADE EM HEIDEGGER: SUAS PERSPECTIVAS E FUNDAMENTOS

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia

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

SALVADOR
2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI) Biblioteca
Universitária Isaias Alves (BUIA/FFCH)

- S758 Spínola, Lúcia Luz
A verdade em Heidegger: suas perspectivas e fundamentos / Lúcia Luz Spínola, 2025.
85 f.
- Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Acylene Maria Cabral Ferreira.
Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2025.
1. Filosofia. 2. Verdade 3. Alêtheia. 4. Liberdade. 5. Heidegger, Martin, 1889-1976.
I. Ferreira, Acylene Maria Cabral, II. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. III. Título.

CDD: 100

TERMO DE APROVACAO

LÚCIA LUZ SPÍNOLA

A VERDADE EM HEIDEGGER: SUAS PERSPECTIVAS E FUNDAMENTOS

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia

_____, _____ de _____ 2025.

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dr.^a Acylene Maria Cabral Ferreira (UFBA)

Prof. Dr. Diogo Campos da Silva

Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino

*A meus pais, Lulita e Paulo
e a minha irmã, Livia .*

AGRADECIMENTOS

A professora Acylene Maria Cabral Ferreira, pelos anos de orientação. Certamente não teria chegado até aqui se não fosse seu incentivo, paciência, dedicação, comprometimento, conhecimento e compreensão nos momentos mais difíceis.

A Adrielle Costa de Jesus e Diogo Campos que muito contribuíram com comentários e sugestões na banca de qualificação.

A meus colegas do Grupo de Estudo e Pesquisa em Fenomenologia e Hermenêutica.

Encontrei hoje em ruas, separadamente, dois amigos meus que se haviam zangado. Cada um me contou a narrativa de por que se haviam zangado. Cada um me disse a verdade. Cada um me contou as suas razões. Ambos tinham razão. Ambos tinham toda a razão. Não era que um via uma coisa e outro outra, ou um via um lado das coisas e outro um lado diferente. Não: Cada um via as coisas exatamente como se haviam passado, cada um as via com um critério idêntico ao do outro. Mas cada um via uma coisa diferente, e cada um portanto, tinha razão.

Fiquei confuso desta dupla existência da verdade.

Barão de Teive (Fernando Pessoa Obra Poética)

RESUMO

O problema de nossa pesquisa concentra-se em questionar qual é o fundamento da multiplicidade de perspectivas de visão de mundo, que sustentam tanto as nossas afirmações cotidianas sobre algo, quanto o conhecimento em geral. Partindo do pressuposto de que tais afirmações são perspectivas, que instauram as verdades de uma época, recorreremos a concepção de *verdade* estabelecida por Heidegger. Seu ponto de vista é que nossas afirmações sobre o mundo são derivadas de uma “verdade originária” ou *alētheia*. Nosso objetivo geral é investigar como se constitui a verdade originária e como acontece o seu nexos com os enunciados verdadeiros ou falsos. Centramos nossa investigação em *Ser de tempo* (1927) e em textos da década de 1930. Uma vez que a verdade originária é definida nesses textos como abertura, mostramos como essa abertura é a fonte de compreensibilidade e de entrelaçamento do *Dasein* com o mundo. Consecutivamente, nos perguntamos qual seria o fundamento da verdade enquanto *alētheia*. Pautados na filosofia heideggeriana, expusemos que esse fundamento é a liberdade, entendida como uma afinação [*Stimmung*], ou seja, como uma abertura do *Dasein* para o mundo, na qual ele deixa o ente ser aquilo que ele é. Assim como a verdade, a liberdade é originária, posto que ela abre possibilidades de ser para o *Dasein*, mediante as quais ele compreende a verdade dos entes. Concluimos que a liberdade originária fundamenta a verdade originária, e elas fundam as manifestações dos entes e, simultaneamente, as perspectivas de mundo, que consubstanciam o conhecimento.

Palavras-chave: Verdade. Desvelamento. *Alētheia*. Liberdade.

ABSTRACT

Our main issue is focused on asking which is the ground of the multiplicity of world perspectives that support our day-to-day assertions on anything, as well as the general knowledge. Considering the assumption that such assertions are perspectives, which become truths of a certain time, we take the conception of *truth* established by Heidegger. His viewpoint is that our assertions about the world come from a “primordial truth” or *alētheia*. Our objective is to investigate how the primordial truth was formed and how its nexus happens in true and false enounces. We focused our research process on *Being and Time* (1927) and on texts of the 1930’s. Once the primordial truth is defined on these texts as an opening, we show how this opening is a source of comprehensibility and interlacing of the *Dasein* with the world. As follows, we ask which could be the ground of the truth as *alētheia*. Based on Heidegger’s philosophy, we expose that this ground is freedom, understood as a state-of- mind [*Stimmung*], in other words, with an opening of the *Dasein* to the world, in which it allows the being becoming what it really is. Such as the truth, freedom is primordial, once it opens the possibilities of becoming to the *Dasein*, through which it encompasses the truth of the beings. We conclude that primordial freedom grounds the primordial truth, and both ground the appearance of beings and, simultaneously, the world perspectives which substantiate knowledge.

Keywords: Truth. Unconcealment. *Alētheia*. Freedom.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	VERDADE EM HEIDEGGER: DUAS NOÇÕES QUE SE ENTRELAÇAM.....	15
2.1	O método da investigação heideggeriana e a diferença ontológica.....	15
2.2	A fonte de compreensibilidade do <i>Dasein</i>.....	21
2.3	Verdade como correspondência e verdade como desencobrimento.....	30
2.4	Nexo entre mundo, verdade e <i>Dasein</i>.....	39
2.4.1	<i>Dasein</i> como ser-no-mundo e entrelaçamento entre o <i>Dasein</i> e a mundanidade do mundo.....	39
2.4.2	<i>Dasein</i> como ser-descobridor: há verdade sem <i>Dasein</i> ?.....	51
3	A ESSÊNCIA DA VERDADE.....	56
3.1	O conceito de essência em Heidegger.....	56
3.2	Liberdade e verdade / não-verdade.....	59
3.3	Verdade e conhecimento.....	67
4	CRÍTICA DE TUGENDHAT À NOÇÃO DE VERDADE EM HEIDEGGER.....	73
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	80
	REFERÊNCIAS.....	84

1 INTRODUÇÃO

O trecho da *Obra Poética* de Fernando Pessoa que aparece como epígrafe nesta dissertação resume uma questão que me acompanha desde criança, mas que estava escondida e só começou a ser descoberta a partir do meu encontro tardio com a filosofia de Heidegger. Ao término de meu curso de Mestrado percebi como minhas escolhas profissionais e afetivas foram moldadas pela busca inglória da certeza absoluta do verdadeiro. Isto porque, para mim, as coisas eram verdadeiras ou falsas, certas ou erradas, racionais ou irracionais, lógicas ou ilógicas. Por isso, durante muito tempo acreditei que só havia uma forma de enxergar as coisas, os fatos e o mundo. Partia do pressuposto que as pessoas poderiam compreender a essência de um conceito, ou o “é da coisa”, desde que qualquer dúvida fosse esclarecida por meio de um processo metódico e racional do tipo das ciências. Mas, na medida em que fui me dedicando a investigar a questão da verdade na perspectiva da fenomenologia hermenêutica notei que poderia tratar a verdade sem desconsiderar o verdadeiro, o correto, a objetividade, a lógica das coisas ou a racionalidade. Dessa maneira, me conscientizei em que medida a filosofia tem sido um acontecimento descobridor e, conseqüentemente, transformador da minha existência. Por quê?

Posto que ainda somos moldados pela teoria platônica das ideias, onde há um mundo inteligível independente do mundo das contingências. Ou seja, Platão afirmava que havia um mundo de verdades universais e imutáveis em contraposição a um mundo de opiniões e particularidades. Em seus diálogos, Platão nos mostra como Sócrates demonstrava como a realidade do mundo contingente estava fundamentada nas verdades absolutas do mundo inteligível. Na Modernidade, o projeto cartesiano também estava voltado para extrair as verdades absolutas e indubitáveis da contingência do mundo. Nas *Meditações*, após atingir o conhecimento indubitável da sua própria existência, Descartes sugere uma regra geral para o estabelecimento de novos conhecimentos, qual seja, “[...] as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras.”¹ O que nos leva a pensar o quão é possível alcançar a clareza absoluta das coisas.

Por outro lado, Protágoras nos diz que o homem é a medida de todas as coisas exprimindo que nada pode servir como um referencial único para os homens; ou seja, objetos, conceitos, conhecimento, cultura se fundamentam no que foi concebido por sujeitos, e aquilo

¹ DESCARTES, R. *Meditações*. In: DESCARTES, R. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores). p. 84-142, p. 100.

que se aplica em certo lugar ou época pode não valer em outro lugar ou época. Muitos alegam, portanto, que regras, valores estéticos e morais variam em função de sujeitos, grupos e épocas. Isso significa que o mundo pode ser interpretado a partir de várias perspectivas, resultando daí que destas perspectivas não se pode extrair nenhuma verdade, nenhum conhecimento.

Já na fenomenologia fundada por Edmund Husserl, mestre de Heidegger, o “ego transcendental” (a consciência) capta o fenômeno, isto é, aquilo que aparece do objeto. A cada aparição o objeto é significado de uma ou de outra maneira. Logo, o objeto pode se dar em diversos modos. Na filosofia heideggeriana, grosso modo, o *Dasein*, também capta diferentes manifestações do ente a cada encontro seu com o mundo. “*Dasein*” é o termo que na analítica existencial condiz com o ser dos entes humanos. Entre os caracteres de ser desses entes encontramos o estar sempre lançado, ocupado e envolvido em um mundo, numa familiaridade com os outros entes. Outro caráter de ser do *Dasein* é a compreensão prévia que ele tem do ser dos entes em geral e do seu próprio ser.²

Podemos considerar que tanto para Husserl quanto para Heidegger a verdade tem uma determinação perspectivística. Isso significa que o conhecimento do mundo é baseado em perfis, e, conseqüentemente, as descrições sobre as coisas mudam conforme elas aparecem para a consciência ou para o *Dasein*. Isto implica que em cada aparição do objeto a consciência experiencia ou vivencia o objeto intencional em um determinado perfil e, por sua vez, o *Dasein* experiencia e vivencia o desencobrimento do ente em um determinado modo de ser.

Daí deduzimos que, de forma geral, a fenomenologia visa descrever as relações *a priori* que fundam a doação de sentido de algo, isto é, relações que estruturam o conhecimento do mundo. Em Husserl essas relações são constituídas pela consciência transcendental, em Heidegger, por outro lado, elas são constituídas pelas estruturas existenciais do *Dasein*.

Se somente nos defrontamos com perspectivas de mundo, é possível alcançar o conhecimento absoluto e verdadeiro? Se nos pautamos na fenomenologia pressupomos que a verdade e o conhecimento serão sempre incompletos e transitórios, apesar de serem verdadeiros ou falsos. Incompletos porque o conhecimento está sempre em transformação e transitórios porque eles decorrem dos diferentes aspectos de mundo que se manifestam a cada vez. No

² O termo “*Dasein*” foi traduzido para o português como *presença* e *ser-aí*. Optamos por não o traduzir, por um lado, porque para Heidegger *Dasein* não tem o sentido corrente de existência simplesmente dada, de *ser-aí*, mas de existência enquanto possibilidade de ser. Por outro lado, também não adotamos o termo “*presença*” porque ele poderia ser confundido com o significado temporal dessa palavra em português. Entretanto, estamos cientes dos alertas para o risco da não tradução desse termo, tal qual colocado pelo editor John Llewelyn no prefácio da obra de Magda King – *A guide to Heidegger's Being and Time*, p. XIV – no qual ele cita a própria autora: “‘*Dasein*’ pode se tornar apenas um termo técnico da terminologia heideggeriana, em vez de ser repensado e genuinamente entendido.” (Tradução nossa)

entanto, o verdadeiro ou o falso sempre perpassaram a experiência humana. O nosso comportamento e interações com os outros são marcados por verdade ou falsidade assim como nossa inserção na sociedade e na história.

Tomando como fio condutor aquilo que confunde o Barão de Teive (vide epígrafe), nosso problema de pesquisa é: o que fundamenta a aparição dessa multiplicidade de aspectos das coisas, das pessoas e do mundo? Por que quando fazemos afirmações sobre um mesmo fato acontecido, uma mesma situação ou apresentação de coisas, sejam nas ciências ou nas relações pessoais, acontecem discordâncias e conflitos? Talvez a concepção de *verdade* em Heidegger nos ajude a aclarar essa questão.

Geralmente pensamos a verdade³ como uma propriedade das proposições, seja ela uma determinação de crenças, fatos, teorias de ciências da matemática, da natureza, histórica, psíquica ou artística. De acordo com Heidegger a “verdade proposicional,” que emitimos em nosso cotidiano é derivada de uma “verdade originária”.

O tema desta investigação está em torno da relação entre a verdade proposicional (o verdadeiro ou o falso) e a verdade originária entendida como desvelamento ou desencobrimento do ser. Tais modos de verdade, distinguem duas concepções de verdade na filosofia platônico-aristotélica: (1) desvelamento, (2) correspondência. Heidegger observa que na alegoria da caverna de Platão aparece a luta entre estas duas concepções⁴ e argumenta que a visão de verdade como correspondência vence este combate tornando-se preponderante na história da filosofia. Esta forma de verdade atribui uma espécie de correspondência entre os enunciados e as coisas. É como se o enunciado, uma vez proferido em um horizonte de certeza, tomasse vida própria e portasse o verdadeiro ou o falso definitivo sobre o mundo. Já a noção de verdade como desvelamento é concebida por Heidegger a partir da palavra grega “*alētheia*.” Levando-se em conta que *lethes* é traduzido como esquecimento e que o “a” tem o sentido de privação, ele traduziu *a-lētheia* como des-velamento, des-encobrimento, isto é, não-esquecimento⁵. De acordo com ele, o verdadeiro ou o falso só é possível em função de um fenômeno mais fundamental que ele chama de “verdade originária”. Esta se dá a cada manifestação do ser dos entes, que acontece **a cada** encontro do *Dasein* com a mundanidade do mundo. De uma forma simplificada, as determinações do *Dasein* sobre um ente estão circunscritas a partir do lugar em

³ Usaremos a expressão “verdadeiro ou falso” para nos referir à verdade enquanto propriedade de uma proposição. Utilizaremos o termo “verdade” para nos referirmos à verdade originária e seus modos (ôntico ou ontológico) enquanto desvelamento ou desencobrimento.

⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e verdade*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Editora Vozes, 2007, p. 137.

⁵ *Idem, ibidem*, p. 110.

que o ente se encontra em um sistema de relações, isto é, em *como* ele se apresenta em um contexto de significância de mundo.

O objetivo geral desta investigação é entender a constituição da verdade originária e o caráter transitório do conhecimento a partir de *Ser de tempo* (1927) e de textos escritos por Heidegger até a segunda metade da década de 1930. Em vista deste objetivo, esta pesquisa está estruturada em cinco capítulos: o primeiro capítulo consiste na introdução da dissertação, o segundo capítulo visa mostrar o nexos ontológico entre a verdade proposicional e a verdade originária. Este capítulo é dividido em subseções, começando com o método fenomenológico heideggeriano e sua aderência ao objeto de pesquisa do filósofo sobre o ser da verdade (2.1). O método fenomenológico hermenêutico, como veremos, tem como pressuposto *a diferença ontológica*, termo cunhado por Heidegger para indicar a diferença entre ser e ente. A fenomenologia parte da manifestação do ente para chegar ao desvelamento do ser, mas, diz o filósofo, nosso acesso ao ente só é possível em virtude de uma compreensão prévia de ser; o ser humano é aquele que compreende ser e se comporta em relação ao ente. Nesse sentido, a próxima subseção (2.2) trata da fonte de compreensibilidade do *Dasein*, na qual traremos o cerne da analítica existencial ou ontologia fundamental cuja tarefa inicial é interpretar o ser dos humanos – o *Dasein*. A subseção 2.3 espelha a fenomenologia heideggeriana da verdade que aparece nos textos do período de 1927 – 1930, qual sejam, *Ser e tempo* (1927), *Sobre a essência do fundamento* (1928), *Introdução à filosofia* (1928). Nesta subseção, é mostrado o nexos entre a verdade como concordância, da qual provem o verdadeiro ou o falso das proposições, e a verdade originária como desvelamento, além de modos da verdade originária: verdade ôntica e verdade ontológica. Como a verdade originária se dá como uma abertura na qual estão envolvidos *Dasein*, ente e mundo, na subseção 2.4 aprofundaremos o ser em-si do *Dasein* e seu entrelaçamento com o mundo, em sua existência. Nesta subseção discute-se também se a verdade só é possível com o *Dasein*.

Alcançamos até este ponto da nossa pesquisa que a essência da verdade como concordância é a verdade originária ou o desvelamento do ser do ente – *alētheia*. Porém, em *As questões fundamentais da filosofia* (1937/1938), Heidegger esclarece que os gregos já conheciam o sentido duplo da verdade. Portanto, a questão sobre a essência da verdade foi reconsiderada para explorar o fundamento da *alētheia* ou o que seria mais originário que a *alētheia*. No terceiro capítulo será exposto o desenvolvimento desta nova questão, atrelado à questão sobre a verdade ou desvelamento do ser da essência. Tomamos por base o ensaio *A essência da verdade* (1930), no qual o autor traz uma análise fenomenológica da verdade que incorpora o fundamento da *alētheia*. No quarto capítulo por fim, analisaremos a crítica de

Tugendhat em relação ao conceito da verdade originária, na qual o filósofo questiona o uso da palavra “verdade” para caracterizar o fundamento da verdade como concordância. No quinto capítulo teceremos nossas considerações finais.

2 VERDADE EM HEIDEGGER: DUAS NOÇÕES QUE SE ENTRELAÇAM

Nesta seção, são abordados os principais aspectos da concepção de verdade em Heidegger, destacando as duas noções que se entrelaçam ao longo de sua obra: a verdade como correspondência e a verdade como desencobrimento. Para isso, partimos do método fenomenológico heideggeriano e exploramos sua relação com a diferença ontológica (2.1), aprofundamos a fonte de compreensibilidade do *Dasein* (2.2), e analisamos os modos da verdade originária em textos fundamentais de Heidegger (2.3). Por fim, examinamos o nexo entre mundo, verdade e *Dasein* (2.4), com especial atenção ao papel do *Dasein* como ser-no-mundo e ser-descobridor na constituição da verdade.

2.1 O método da investigação heideggeriana e a diferença ontológica

Para discutir o sentido de *ser* da verdade, Heidegger nos conduz através do método fenomenológico. Em *Ser e tempo*, ele descreve este método como constituído por dois componentes: o *fenômeno* e o *logos* e, por fim, faz a composição dos dois termos – a fenomenologia. O parágrafo 7 de *Ser e tempo*⁶ nos oferece uma análise que busca recuperar o significado etimológico do termo “fenomenologia” e, desta forma, leva Heidegger a usar o termo para descrever seu próprio conceito de método: fenomenologia hermenêutica, diferenciando-o do método de Edmund Husserl: fenomenologia descritiva. Vale ressaltar que não faz parte dos objetivos desse trabalho efetuar análise comparativa entre a fenomenologia descritiva e a fenomenologia hermenêutica, mas apenas pontuar alguns aspectos que as diferenciam tomando por base termos comuns nos dois modos de fenomenologia. Neste sentido, tomaremos como fio condutor o texto da Profa. Dra. Acylene Cabral Ferreira: *A apropriação do sentido husserliano de transcendental pela fenomenologia hermenêutica*.⁷

A fenomenologia de forma geral, diferentemente das ciências naturais, não visa explicar relações de causa e efeito dos fenômenos empíricos, e sim descrever as relações *a priori* que fundam a doação de sentido de algo, isto é, relações que estruturam o conhecimento do mundo.

⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 65s.

⁷ FERREIRA, A. A apropriação do sentido husserliano de transcendental pela fenomenologia hermenêutica.

Phainomenon, [s. l.], v. 30, p. 41-68, 2020. Disponível em:

<http://www.gephermeneutica.ppgf.ufba.br/publicacoes/The%20Appropriation%20of%20the%20Husserlian%20Meaning%20of%20the%20Transcendental.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2021.

Em Husserl essas relações são constituídas pela consciência transcendental, em Heidegger, por outro lado, elas são constituídas pelas estruturas existenciais do *Dasein*.

O que seria um fenômeno? Na fenomenologia fenômenos não são coisas que estão aí no mundo diretamente acessíveis ou sem maiores dificuldades para trazê-las à luz, aliás, estes seriam o que Heidegger chama de fenômenos vulgares. Ao apresentar o fenômeno como aquilo que se mostra em si mesmo,⁸ Heidegger distingue duas formas deste “mostrar em si mesmo”: (1) como aparência, ou seja, o que se mostra nas manifestações, nas primeiras aproximações – o *ente* – esta forma denomina de conceito vulgar de fenômeno; (2) ou como o que não se mostra diretamente, ou está distorcido em uma primeira aproximação, ou velado – o *ser*. Este último é o conceito fenomenológico de fenômeno. Em outras palavras, no fenômeno vulgar aquilo que se mostra em si mesmo é o ente; já no fenômeno da fenomenologia o que se descobre é o *ser* do ente, suas estruturas, seu sentido e seus modos.

Em *Ser e tempo* Heidegger diz que a fenomenologia é a ciência que investiga o ser dos entes e pontua que a ontologia só é possível como fenomenologia. Como nesta obra a questão fundamental é sobre o sentido de ser em geral, o filósofo traz a necessidade de desvelar o ser do ente que compreende *ser* em geral: o humano. Este ente que tem um modo de ser cujo caráter é estar sempre envolvido em um mundo, em familiaridade com os outros entes e em uma compreensão prévia em relação ao ser desses entes e do seu próprio ser, sem necessidade de qualquer teorização. Neste sentido, Heidegger chama de ontologia ou fenomenologia fundamental a tarefa inicial de interpretar o ser dos humanos, o *Dasein*, e sua compreensão pré-ontológica de ser.

Estando o *ser* normalmente encoberto ou distorcido pelo fenômeno vulgar, deve-se efetuar o seu descobrimento através de um método apropriado que assegure o ponto de partida da análise, isto é, o solo pré-fenomenológico para a investigação cujo tema é o *ser*. O solo pré-fenomenológico de *Ser e tempo*, é o *Dasein* em sua cotidianidade (fenômeno vulgar). Sua meta é descobrir os fenômenos e suas estruturas que estão na base da cotidianidade do *Dasein*. Heidegger considerou esta análise fenomenológica do *Dasein* como “hermenêutica”⁹. O que significa uma fenomenologia hermenêutica?

Vejamos as significações trazidas para o termo “hermenêutica” em *Ser e tempo*. De um lado ela “designa o ofício de interpretar”¹⁰, portanto, seria definida como uma fenomenologia de caráter interpretativo. Podemos inferir que a palavra “ofício” pressupõe um método: a

⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 67.

⁹ *Idem*, *ibidem*, p. 77.

¹⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 74.

interpretação seria o método que se aplica à fenomenologia. Por outro lado, ao elaborar a auto interpretação do *Dasein* no processo da analítica existencial, Heidegger descobriu a *interpretação* como uma das estruturas que determina a existencialidade do *Dasein*. Ou seja, a *interpretação* é um dos caracteres de ser daquele ente que interpreta fenomenologicamente os modos de ser dos entes, em geral. Neste sentido a analítica existencial é a fundamentação para a ontologia dos demais entes. O filósofo acrescenta que a fenomenologia do *Dasein* é “hermenêutica” uma vez que ela descobre, em função de sua estrutura ontológica interpretativa, as estruturas ontológicas ou as condições de possibilidade de toda investigação ontológica, incluindo os entes que não tem o modo de ser do *Dasein*.¹¹

Uma vez que “hermenêutica” significa interpretar, como se dá esse interpretar existencial? Heidegger traz da fenomenologia husserliana a concepção de que aquilo que apreendemos do mundo não é o objeto real e sim o “como” ele se mostra: o que é vivido pela consciência não é o objeto real, mas a sua aparição ou o fenômeno enquanto sentido ou o aspecto no qual o objeto é revelado. Uma vez que o *Dasein* compreende aquilo que está ao seu redor, ele pode se apropriar do que compreendeu de formas diversas; a esse modo de apropriação chama de *interpretação*: “Interpretar não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas no compreender.”¹²; assim, a interpretação se funda na *compreensão*. Aquilo que compreendemos e interpretamos é o *ser* dos entes, não na apreensão de sua quiddidade, mas na apreensão de *como* ele se apresenta em um todo de relações com outros entes, ou melhor, em uma “totalidade conjuntural”. Este “como” o ser dos entes se apresenta é denominado por Heidegger de hermenêutico. A interpretação deste modo de apresentação de ser se desenvolve em um processo circular: sua efetivação é fundada em uma compreensão antecipada, ou seja, para a interpretação acontecer é necessária a pré-compreensão do que será interpretado. Esta pré-compreensão é constituída por uma estrutura de três elementos: (1) posição prévia: um pano de fundo que circunscreve a situação, uma totalidade conjuntural já compreendida; (2) visão prévia: um recorte da totalidade conjuntural guiado por uma determinada possibilidade de ser; e (3) concepção prévia: uma rede de significância que alimenta com pré-conceitos, já definitivos ou não, a interpretação sobre o que vai ser descoberto. Estabelece-se um processo que pode produzir diferentes perspectivas sobre a coisa, isto é, diferentes *algo como algo*. Essa circularidade, chamada de círculo hermenêutico ou círculo da compreensão, clareia e aprofunda a compreensão. Heidegger defende esta circularidade como virtuosa e não viciosa: a abordagem interpretativa parte de

¹¹ *Idem, ibidem*, p. 77.

¹² *Idem, ibidem*, p. 209.

pressuposições, mas também permite que estas vão se modificando em relação à aparição das coisas. Não há aqui uma descrença na objetividade, mas a objetividade não significa uma isenção total de pré-conceitos, ao contrário, a objetividade envolve uma constante revisão à luz do que vai sendo desencoberto, ou seja, as pressuposições são modificadas à medida de *como* as coisas se revelam nesse movimento circular, ou melhor, espiral. A explicitação que acontece no círculo interpretativo não requer exatamente um enunciado temático, algo apenas se sobressai daquela totalidade compreendida, agora interpretada.¹³

Podemos dizer que quando há uma quebra do círculo interpretativo e se explicita uma interpretação via um enunciado, constitui-se o segundo componente da fenomenologia, o qual é discutido no parágrafo 7 de *Ser e tempo*: o *logos*. O sentido de *logos* tratado nessa obra é de uma *fala* que deixa algo ser visto a partir de si mesmo, isto é, uma fala que extrai o que diz daquilo sobre o que fala e não aquela que expõe um raciocínio a partir de axiomas ou pressupostos pré-estabelecidos – fala apodítica, necessária, irrefutável. Esse modo de fala, trazido de Aristóteles, é dito como apofântico – aquele passível de ser verdadeiro ou falso. A fala apofântica sobre *algo* traz uma síntese, não proveniente de combinações de proposições lógicas ou de intuição pura, mas uma síntese proveniente daquilo que se dá em *conjunto* com aquele *algo*. Como diz Heidegger sobre a fala apofântica: “[...] para demonstrar, recorre sempre a uma outra coisa [desse conjunto] e assim deixa e faz ver cada vez algo *como* algo, assume, junto com esta estrutura sintética, a possibilidade de en-cobrir.”¹⁴ Ou seja, torna-se possível a falsidade, uma vez que a coisa sobre a qual se fala pode estar com relações encobertas, obstruídas e assim aparecer “[...] *como* algo que ela não é.”¹⁵ O geocentrismo de Ptolomeu enunciou que a Terra era o centro do universo. A sua teoria era fundada em determinada interpretação de *como* o cosmos se apresentava à época, a partir de um conjunto de pressuposições irrefutáveis naquele todo conjuntural. Porém, à medida que novas pressuposições foram lançadas e outras invalidadas por relações desencobertas ou desobstruídas ao longo dos séculos, constatou-se que o cosmos ptolomaico se apresentou, durante 1400 anos, como algo que ele não era, isto é, a teoria geocêntrica era falsa, dando lugar ao heliocentrismo, que mais adiante também se mostrou falso diante de outros desencobrimientos como a descoberta de o Sol ser apenas mais uma estrela de uma galáxia entre tantas outras galáxias. Na subseção 2.3, aprofundaremos o sentido deste *como*, denominado de apofântico, e o distinguiremos do *como* hermenêutico.

¹³ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 210ss.

¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 73.

¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 73.

O método fenomenológico hermenêutico nos leva a *desencobrir* algo que está encoberto por nossa interpretação cotidiana do mundo: através da manifestação do *ente* (fenômeno vulgar) chegamos ao desencobrimento de *ser* (fenômeno da fenomenologia). A fenomenologia é o caminho através do qual o *ser*, tema da ontologia, pode ser abordado e trazido à luz.¹⁶ Como observou Magda King,¹⁷ Heidegger introduz a discussão da fenomenologia tendo como base a máxima de Husserl: “para as coisas elas mesmas”. Isto significa descrever os fenômenos a partir deles mesmos, sem tomar conceitos ou teorias sedimentadas que visem explicar causas ou consequências desses fenômenos.

Na distinção entre os fenômenos da fenomenologia no parágrafo 7 de *Ser e tempo*, encontramos implícita uma outra distinção cunhada em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, qual seja, a “diferença ontológica”: a diferença entre ser e ente. O argumento é que estamos sempre em um comportamento “intencionalmente estruturado”¹⁸ em relação a entes em geral. Porém nosso encontro com os entes só é possível sob a orientação de uma compreensão prévia de *ser*, conforme visto anteriormente. Como observa Nicholson, uma vez que nosso encontro com os entes é derivado de uma compreensão prévia de *ser*, este não pode ser encarado como algo que temos acesso como um ente.¹⁹

Na cotidianidade, no entanto, a diferença entre ser e ente não está claramente explícita. O homem já sempre se pronunciou sobre o seu entorno, seja no sentido biológico, histórico, religioso, social etc. Na Grécia antiga, como expôs Heidegger²⁰, os pré-socráticos denominaram o seu entorno de *physis*, cujo significado fundamental diz o *vigente* (o ente) *em sua vigência*. O filósofo identificou no termo “*physis*” uma significação ambivalente a qual traz à tona o encontro dos gregos com a diferença ontológica: *Physis* significando (1) um ente, um vigente que já se encontra simplesmente dado, independente do homem; (2) “o vigente como tal [...] a essência, a lei interna de uma coisa.”²¹ – o *ser* do ente deste vigente. Ele cita a questão de Tales na qual a pergunta sobre o que seria o ente enquanto ente, referindo-se à segunda significação de *physis* – o *ser* do ente – teria como resposta um outro ente: a água. Isso mostra que mesmo pensadores que vislumbraram a diferença, trataram o *ser* como se fosse um outro ente. Também Aristóteles envolve este duplo significado no questionamento da *filosofia primeira*: (1)

¹⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 75.

¹⁷ KING, M. *A guide to Heidegger's Being and Time*. Albany: State University of New York Press, 2001, p. 109.

¹⁸ HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 462.

¹⁹ NICHOLSON, G. The ontological difference. *American Philosophical Quarterly*, [s. l.], v. 33, n. 4, p. 357-374, 1996. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20009875>. Acesso em: 6 maio 2021.

²⁰ HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo finitude solidão*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 37.

²¹ *Idem, ibidem*, p. 38s.

pergunta-se sobre todo o ente que vige, seu conteúdo objetivo, suas causas, incluindo o primeiro motor; é a investigação sobre os entes das ciências; (2) pergunta-se sobre o que transforma o ente em um ente, ou seja, qual a essência de um ente e seu ser, ao que Aristóteles chama de *ousia*. Portanto a filosofia primeira pergunta pelo ente e pelo ser. Esta diferença, ou a relação entre ser e ente, que aparece na história da filosofia desde Tales, passando por Aristóteles e Platão, mas que não é claramente vislumbrada, é desencoberta e expressa por Heidegger de maneira preliminar em *Ser e tempo*, porém de forma explícita em trabalhos seguintes como *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (1927), *A essência do fundamento* (1929), *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo finitude solidão* (1930). Ao longo destas obras o autor mostra que os gregos foram os primeiros a intencionarem “arrancar” o ser do ente ao perguntarem “o que é o ente enquanto é?” A diferença ontológica, ou a distinção entre ser e ente, ainda é trazida por Heidegger, porém já sem essa denominação, em *Logos* (Heráclito, fragmento 50), texto publicado nos anos 50.

A palavra, ó λόγος, evoca o que recolhe todo vigente em sua vigência e nela o deixa disponível. [...]A vigência do vigente se diz entre os gregos τό ἐόν, ou seja, τό εἶναι τῶν ὄντων no dizer dos romanos: *esse entium*; nós dizemos: o ser dos entes. Desde o início do pensamento ocidental, o ser dos entes se desdobrou como a única coisa digna de ser pensada.²²

Os pré-socráticos buscaram investigar “o que, por si mesmo, assim se prostra.”²³ Este “o que” não é um ente entre outros, mas o “ser do ente.” Já a partir de Platão e Aristóteles, os gregos não mais pensaram o ser como “o que, por si mesmo, assim se prostra”, mas como um ente fundamental – o ser foi esquecido. “O que é um ente enquanto ente?” a resposta envolveria um outro ente: Tales disse água; Platão, ideia; Aristóteles, *ousia*; Descartes, *res cogitans*; Nietzsche, vontade de poder. Enfim, a diferença ontológica está presente desde os pré-socráticos na metafísica ocidental, sem, contudo, ser percebida enquanto tal.

O caráter do *Dasein* é abertura, abertura para o ser e para o mundo, o que significa ter uma compreensão antecipada de ser; o *Dasein* “compreende ser e se comporta em relação ao ente”²⁴: pode ter acesso, via o ente, ao ser como ser e ao ente como ente, ao pré-compreender ser. Neste sentido o *Dasein* pode dizer que há diferença entre ser e ente. Como explicitar essa diferença?

²² HEIDEGGER, M. Logos (Heráclito, fragmento 50). In: HEIDEGGER, M. *Ensaaios e conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 183-204, p.200.

²³ *Idem, ibidem*, p 190.

²⁴ *Idem, Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 463.

Em *Os conceitos fundamentais da metafísica* é dito que a diferença entre ser e ente é enigmática: estamos sempre nos movimentando nela e a desconsideramos quando dizemos que um ente *é*, esquecendo que para dizer este “é” precisamos compreender, mesmo que não conceitualmente, o ser do ente. A diferença, apesar de obscura, é um acontecimento fundamental do *Dasein* que está sempre se portando ou questionando com base na quiddidade de algo.²⁵ Ao tematizar o problema desta diferença e cunhá-la com a expressão *diferença ontológica*, Heidegger incorpora este fenômeno como um dos objetos da ontologia, pois esta deve responder a perguntas sobre o ser do ente (fenômeno da fenomenologia); já questões sobre o ente nele mesmo (fenômeno vulgar) se tornam objeto das ciências particulares. A questão chave, agora, é o que fundamenta a compreensão prévia de ser que nos dá acesso ao ente. Vejamos.

2.2 A fonte de compreensibilidade do *Dasein*

Até aqui vimos que transitamos na diferença ontológica e aquilo que nos permite acesso ao ente é a pré-compreensão de ser. Mas qual a condição de possibilidade desta compreensão?

Já foi pontuado que a fenomenologia, de forma geral, não visa explicar relações de causa e efeito dos fenômenos empíricos, e sim descrever as relações *a priori* que estruturam o conhecimento do mundo. Em Heidegger, elas são constituídas pelas estruturas existenciais do *Dasein*. O filósofo se utiliza de alguns termos da filosofia husserliana como “intencionalidade”, “*a priori*” e “transcendental”, para dar o caráter de ser àquelas estruturas. Porém como nos alertou Ferreira, a sua apropriação destes conceitos não acontece no âmbito do conteúdo e sim de estrutura.²⁶

A estrutura da intencionalidade envolve a relação entre dois momentos, os quais a fenomenologia chamou de *intentio* e *intentum*: um ato (*o intentio*) e algo intencionado (*o intentum*). A intencionalidade é uma estrutura que concerne tanto às vivências da consciência em Husserl, quanto ao *Dasein* em Heidegger, em ambos ela tem o caráter de dirigir-se a algo – objetos, coisas, fenômenos.²⁷ Heidegger, porém, em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, caracteriza a intencionalidade não como um ato da consciência intencional, mas como um comportamento do *Dasein* o qual é constituído por um caráter relacional *a priori*.

²⁵ HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica*: mundo finitude solidão, p. 408ss.

²⁶ FERREIRA, A. *A apropriação do sentido husserliano de transcendental pela fenomenologia hermenêutica*, p.42.

²⁷ *Idem*, A. *A apropriação do sentido husserliano de transcendental pela fenomenologia hermenêutica*, p. 42.

Nesse sentido, o *Dasein* está sempre estruturado de uma maneira intencional, ou seja, em um modo de comportamento – perceber, julgar, representar, amar, pensar – dirigindo-se a algo. Heidegger esclarece nos *Prolegomena* a respeito da mudança de terminologia: “comportamento” em vez de “ato”. Argumenta que o termo “ato”, utilizado até então na fenomenologia, gera mal-entendidos uma vez que é polissêmico, podendo significar “atividade” ou “relações intencionais”. Por exemplo, a atividade, ou ato, de caminhar não denota uma relação intencional, ou seja, não é um ato constituído dos momentos: o *intentio* envolvido com o *intentum*. Já os comportamentos como exemplifica Heidegger: julgamento, percepção, amor, também são chamados de atos no sentido de relações intencionais.²⁸ Quem ama, ama algo; quem percebe, percebe algo. Wrathall pontua que os atos, como relações intencionais, são comportamentos, porém diferentemente dos atos, os comportamentos se referem também a relações intencionais não deliberadas, a exemplo de respostas reflexivas a uma situação.²⁹ Portanto “comportamento”, em vez de “ato”, é o termo escolhido por Heidegger para melhor expressar o modo de envolvimento do *Dasein* com o mundo.

Heidegger esclarece que não é caráter do *intentum* o fato de ele ter sido intencionado, isso em nada muda suas propriedades; portanto ter sido intencionado “não é nada objetivo no objeto”³⁰, mas se refere ao comportamento do *Dasein* que descobre o *intentum*, ou seja, deixa este se mostrar. Conclui que a possibilidade desta descoberta pelo *Dasein*, requer uma compreensão prévia do modo de ser dos entes que se mostram. Portanto, o ser da intencionalidade, além da estrutura de *intentio* e do *intentum* trazida da fenomenologia descritiva, envolve a *compreensão* do ser do ente – denominada de desvelamento de ser – a qual funda a descoberta ou o acesso ao ente, pelo *Dasein*. Nota-se que o termo “intencionalidade” encerra conteúdo conceitual diferente nos dois modos da fenomenologia, (a fenomenologia hermenêutica agrega a pré-compreensão de ser), porém tem a mesma estrutura de dirigir-se a algo do mundo. Este dirigir-se ao mundo “denota o princípio transcendental que estrutura a intencionalidade da consciência e a existencialidade do *Dasein*.”³¹ Uma vez que a intencionalidade estaria atrelada ao *Dasein*, poder-se-ia alegar que ela seria algo imanente ao sujeito, o que justifica a necessidade de o filósofo fazer uma analítica da constituição fundamental do *Dasein* a fim de clarificar o caráter de compreensão prévia de ser.

²⁸ HEIDEGGER, M. *History of the Concept of time prolegomena*. Tradução: Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1985, p. 36.

²⁹ WRATHALL, M. Comportement (Verhalten, or Verhaltung). In: WRATHALL, M. (ed.). *The Cambridge Heidegger lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. p. 167-168, p. 167.

³⁰ HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 105.

³¹ FERREIRA, A. *A apropriação do sentido husserliano de transcendental pela fenomenologia hermenêutica*, p. 43.

Quanto ao termo “*a priori*”, Heidegger denuncia nos *Prolegomena* que este se refere a um conceito que não fica claro na fenomenologia husserliana, além de permanecer ainda entrelaçado às linhas tradicionais de investigação filosófica. Não obstante, admita que, a partir da descoberta da intuição categorial, a fenomenologia mostrou que *a aprioridade* não está limitada à subjetividade, mas que tem fundamentação no real. Recorrendo à história da filosofia, ele dá a definição formal do termo: “*a priori*” é aquilo que sempre é anterior a algo,³² este algo é o conhecimento, ou seja, há um *a priori* que determina um comportamento cognitivo e que é anterior ao conhecimento empírico; o *a priori* aqui é um título para o conhecimento, ou seja, como título o termo designa algo que se antecipa ao conhecimento empírico. A tese trazida da história da filosofia e apresentada nos *Prolegomena* é que há um outro conhecimento que não depende da empiria, mas é imanente à subjetividade e que possibilita o conhecimento daquilo que se dá na experiência, neste caso o termo “*a priori*” se refere às condições epistemológicas para o conhecimento de mundo. Observa que a fenomenologia, porém, mostra que não há somente *a priori* ideal (imanente ao sujeito), mas também há *a priori* material, pois, a intuição categorial é um ato fundado em atos de síntese (estes sim, fundantes) que se baseiam na intuição sensível, e em atos de ideação que se fundam na intuição sensível individual, mas que constituem o universal.

Portanto, a fenomenologia foi responsável por determinar o âmbito universal do *a priori* (sua indiferença em relação ao sujeito) e sua forma de acesso, a intuição simples, que é uma apreensão direta, sem inferências, daquilo que se dá no mundo. Em suma, o reconhecimento de um *a priori* material tira seu âmbito da esfera exclusiva do sujeito, e lhe atribui um caráter universal ao amarrá-lo também à realidade. Conclui finalmente que a definição formal de “*a priori*” como aquilo que vem “antes”, não é uma característica na sequência ordenada do conhecimento, ou um *título* para o conhecimento (algo como “conhecimento *a priori*”), mas também não é uma característica na ordem sequencial da derivação de um ente a partir de outro ente, ou um *título* para ente (algo como “ente *a priori*”). O *a priori*, nada mais é do que uma característica daquilo que estrutura o ser dos entes.³³ Conforme observou Ferreira, “o caráter ideal e o caráter material do *a priori* é entendido como *caráter de ser*, isto é, como uma estrutura existencial-ontológica que determina o modo de ser do *Dasein* e do mundo”³⁴. Estas estruturas

³² HEIDEGGER, M. *History of the Concept of time prolegomena*, p. 73.

³³ *Idem*, *ibidem*, p. 74.

³⁴ FERREIRA, A. *A apropriação do sentido husserliano de transcendental pela fenomenologia hermenêutica*, p. 58.

de ser, ou estruturas ontológicas, são *os existenciais* constitutivos do *Dasein* e as *categorias* que constituem os entes intramundanos.

É analisado em *Ser e tempo* os caracteres de ser que constituem e determinam o modo de ser do homem – o *Dasein*. Esse tema é tratado no capítulo 5 da divisão I desta obra na qual é aprofundado o caráter de ser-no-mundo a partir do seu momento estrutural primordial: o existencial *ser-em como tal* (abertura do *Dasein* para ser). O *ser-em* é fundante de outros momentos estruturais: o *ser-com* (abertura do *Dasein* para outro *Dasein*) e o *ser-junto* (abertura do *Dasein* para o mundo). O “*Da*” do *Da-Sein* diz abertura a qual significa, como observou Márcia Schuback, compreensão antecipada de ser.³⁵ O *ser-em* é o ser do “pre [*Da*]”³⁶ cuja constituição envolve os existenciais: disposição, compreender, fala e decadência (serão aprofundados ao longo desta dissertação). Em suma, o caráter dos existenciais é abertura para o ser e para o mundo.

O existencial que diz respeito à abertura para mundo é a *disposição*. Há sempre uma maneira, uma orientação particular, enfim, um tipo de sintonia em que o *Dasein* está *disposto* e exposto. Essa sintonia é chamada de *humor*; este não é um estado mental, mas uma forma de se *comportar* envolvido em meio aos entes e à conjuntura do mundo. O *Dasein* está sempre em um humor (*Stimmung*) e a depender de como a significância do mundo o está afetando, esse humor se modifica e assim é alterada a sintonia que pode revelar diferentes modos de ser destes entes. Heidegger é enfático em indicar que o humor é revelador de como as coisas do mundo se apresentam como significativas para o *Dasein*.

“Toda disposição sempre possui a sua compreensão [...] o compreender está sempre afinado pelo humor.”³⁷ Acima vimos que o ser da intencionalidade é caracterizado por Heidegger como um *comportamento* do *Dasein* em estar sempre dirigido a algo – um ente. Este comportamento envolve a *compreensão* de ser de um ente; mas comportar-se em relação ao ente requer um *Dasein* aberto à luz da compreensão antecipada do ser deste ente. Compreensão é a estrutura existencial cooriginária à disposição; ambas fundam este comportamento de dirigir-se a. É na lida, disposto em um humor, que o *Dasein* *compreende* o modo de ser dos entes que estão em seu redor. Essa lida é guiada pelo caráter do “em virtude de” e pelas possibilidades de ser que se abrem para o *Dasein*.³⁸

³⁵ SCHUBACK, M. A perplexidade da presença. In: HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 15-32, p. 28.

³⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 192.

³⁷ *Idem, ibidem*, p. 202.

³⁸ *Idem, ibidem*, p. 212s.

Compreender ser não significa uma apreensão intelectual no âmbito da razão, a partir da qual seriam elaborados conceitos; o compreender ser antecipa-se ao conceber e, além disso, antecipa-se à toda nosso comportamento em relação aos entes. Nós já nos dirigimos ao mundo sob a orientação de um certo “pano de fundo” preliminar o qual possibilita a compreensibilidade; em *Ser e tempo* este solo para a compreensibilidade é denominado de *sentido*:

Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa [...], aquilo que pode articular-se na abertura compreensiva [...]. Sentido é a perspectiva na qual se estrutura o projeto pela *posição prévia, visão prévia e concepção prévia*. É a partir *dela* [perspectiva] que algo se torna compreensível como algo. [...] Sentido é um existencial da presença [*Dasein*] e não uma propriedade colada sobre o ente [...].³⁹

Heidegger alerta, porém, que aquilo que é compreendido não é o sentido, mas o ser do ente. Qual a fonte desta compreensibilidade mais originária? Ele a identifica como *fala*, enquanto esta é parte da constituição existencial do *Da*:

*Do ponto de vista existencial, a fala é igualmente originária à disposição e ao compreender. A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo, de qualquer interpretação apropriadora. A fala já é a articulação da compreensibilidade. [...] a fala se acha à base de toda interpretação e enunciado. Chamamos de sentido o que pode ser articulado na interpretação e, por conseguinte, mais originariamente ainda na fala.*⁴⁰

A fala não necessariamente é expressa verbalmente; *falar* sobre o mundo não requer um enunciado linguístico. Na lida com o mundo, fundado em uma compreensão interpretativa, o *Dasein* expressa situações constituídas por seus “em virtudes de” e “para quês” dos intramundanos, sem necessidade de enunciar palavras. A *fala*, já articulada a partir do todo referencial, manifesta-se da forma mais básica quando simplesmente diferenciamos as coisas ao usá-las, sem precisar proferir palavras. Assim, quando uma mesa está em um escritório e é utilizada *como* mesa de trabalho, foi escolhida uma de suas significações articuladas ao todo referencial; se a mesa está em um aterro sanitário é encarada *como* lixo, logo uma outra significação foi articulada. Mesa de trabalho ou lixo são possibilidades de ser da mesa, fundadas em possibilidades de ser do *Dasein*. Compreensão e interpretação são constituídas por um *como* estrutural que, conforme já visto na seção anterior, produz diferentes perspectivas sobre a coisa, isto é, diferentes *algo como algo* – o *como* hermenêutico –, esta estrutura é pré-predicativa, ou seja, sempre antecede qualquer enunciado temático.⁴¹ Heidegger atribui esta multiplicidade de

³⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 212-213.

⁴⁰ *Idem, ibidem*, p. 223.

⁴¹ *Idem, ibidem*, p. 210.

perspectivas ao fato desta estrutura pré-predicativa ser constituída por elementos – posição prévia, visão prévia e concepção prévia – cujos conteúdos podem variar a cada encontro do *Dasein* com o mundo.

Tem-se aqui uma diferença na abordagem da fenomenologia hermenêutica em relação à fenomenologia descritiva. Esta se propõe a descrever os atos da consciência (intencionalidade) e as relações *a priori* que fundamentam seus atos, tomando a consciência como dada, ou seja, sem estabelecer como necessária a análise fenomenológica da própria consciência. Já a fenomenologia hermenêutica não prescinde em analisar a constituição ontológica – os existenciais – daquele que intenciona e que compreende previamente *ser* – o *Dasein*; assim como a estrutura ontológica – categorias – do ente que não possui o modo de ser do *Dasein*.

Dando continuidade à análise dos termos, Ferreira⁴² apontou “tempo”, na fenomenologia hermenêutica como sendo uma apropriação do sentido de “transcendental” na fenomenologia descritiva, pelo fato de ambos os termos significarem um princípio que determina a constituição do sentido, da significação e do conhecimento de algo. Em ambas, aquilo que é condição de possibilidade do conhecimento é *transcendental*. Este é o princípio que nos permite apreender a realidade, mas ele é ideal – não se dá na empiria ou na experiência, mas não há concretude sem estruturas transcendentais. Em Husserl, como observa Ferreira, “as leis essenciais ou *a priori* que regulam e estruturam a constituição dos atos intencionais são leis transcendentais e ideais. [...] enquanto fundado no transcendental o *a priori* é uma lei [...] que estrutura a intencionalidade.”⁴³ Podemos, então, dizer que o *a priori* e a intencionalidade, que dão sentido e significação ao mundo, são transcendentais. Já em Heidegger, é o tempo e a estrutura da cura, enquanto estrutura da existencialidade do *Dasein*, que nos permite dizer que algo *é*. É a temporalização da existencialidade, que dá sentido e significação ao mundo. Tanto a temporalidade quanto a existencialidade são estruturas transcendentais.

Nosso propósito agora é clarear, grosso modo, o nexos entre as estruturas *a priori*, em Heidegger – os existenciais – e o tempo como princípio transcendental. Em *Ser e tempo*, diz Heidegger: “O fundamento ontológico originário da existencialidade da presença [*Dasein*] é a temporalidade.”⁴⁴ Já em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, ele afirma que “a temporalidade é a condição de possibilidade da compreensão de ser em geral: ser é

⁴² FERREIRA, A. *A apropriação do sentido husserliano de transcendental pela fenomenologia hermenêutica*, p.59.

⁴³ *Idem, ibidem*, p. 54.

⁴⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 307.

compreendido e concebido a partir do tempo.”⁴⁵ Nessa obra, o filósofo diz que a “essência” do *Dasein* só pode ser concebida a partir de sua *existência*.⁴⁶ Ao investigar as estruturas constituintes ou determinantes da *existência*, os existenciais são identificados como condição de possibilidade para a compreensão de ser. Heidegger denomina “cura” a estrutura ontológica que abarca a totalidade estrutural do *Dasein*. A cura, enquanto totalidade estrutural, é articulada por três estruturas: a existencialidade, a facticidade e a decadência. A existencialidade se constitui pelo conjunto dos existenciais e suas estruturas, cujo caráter é a *aprioridade*, conforme já visto. O caráter dos existenciais é abertura, enquanto abertura, estas estruturas possibilitam que o *Dasein*, de maneira ainda simplificada, esteja sempre dirigido a si próprio, ao mundo ou a outro *Dasein*, ou seja, é afetado pelo mundo ao mesmo tempo em que afeta mundo. Sobre a cura, diz Heidegger: “[...] o ser da presença [*Dasein*] deve tornar-se visível em si mesmo como cura [...] entendido ontologicamente a presença [*Dasein*] é cura.”⁴⁷

Mas o que é a cura e por que este caráter especial? Esta totalidade estrutural é um “anteceder-se-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no-mundo)-como-ser-junto-a [...]”.⁴⁸ Isso significa que já estamos desde sempre jogados em um mundo, envolvidos com os entes que nos cercam e engajados em projetos em vista daquilo que vem adiante. A afirmação de que o *Dasein* é cura significa que os entes, de alguma forma, importam para nós e, por isso, podem ter sentido e, portanto, são compreensíveis. Assim, a estrutura da cura torna possível a compreensibilidade do mundo. Já nos *Prolegomena*, porém, Heidegger faz questão de enfatizar que a estrutura da cura, por si só, não abrange todo o modo de ser do *Dasein*, e acrescenta em *Ser e tempo*: “A totalidade das estruturas de ser da presença [*Dasein*] articuladas na cura só se tornará compreensível a partir da temporalidade.”⁴⁹ Qual a ligação entre cura e temporalidade?

Como bem sintetizaram Keller e Weberman, expressões que dão caráter à cura como *anteceder-se-a-si-mesmo*, *já-ser-em(mundo)*, têm clara conotação temporal: “O anteceder-se-a-si-mesma funda-se no porvir. O já-ser-em... anuncia em si o vigor de ter sido. O ser-junto-a encontra sua possibilidade na atualidade.”⁵⁰ Estes três momentos – o porvir, vigor de ter sido, atualidade – são chamados de *ekstases* da temporalidade; a temporalidade *ekstática* é o tempo originário a partir do qual o tempo no sentido vulgar é derivado, isto é, futuro, passado, presente

⁴⁵ HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 399.

⁴⁶ *Idem*, *Ser e tempo*, p. 85.

⁴⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 103.

⁴⁸ *Idem*, *ibidem*, p. 259s.

⁴⁹ *Idem*, *ibidem*, p. 307.

⁵⁰ KELLER, P.; WEBERMAN, D. S. Heidegger and the sources of intelligibility. In: DREYFUS, H.; WRATHALL, M. (ed.). *Heidegger reexamined vol. I: Dasein, authenticity, and death*. New York: Routledge, 2002, p. 267-284, p.279. (Tradução nossa).

são derivados do porvir, vigor de ter sido e atualidade, respectivamente. O tempo não é uma sucessão de agoras, mas sim fundado na temporalidade *ekstática* do *Dasein*, a qual é basicamente uma estrutura de autocompreensão, como pontuaram Keller e Weberman:⁵¹ o que somos na atualidade, o *presente*, se funda na herança de um ter sido, o *passado*, e na influência de uma possibilidade por vir, o *futuro* – em um “agora” há sempre algo retido e algo expectado. Heidegger sintetiza: “Nenhum agora, nem nenhum momento do tempo pode ser pontualizado.”⁵², portanto, designa como característica do tempo a *tensionalidade*. Essa caracterização mostra como estes três momentos – vigor de ter sido, atualidade e porvir – formam uma unidade *estendida*, pois embora distintos são interdependentes, coexistem e se codeterminam; pode-se dizer que o *Dasein* está além do que *é* em um determinado instante. Em suma, projetando um futuro – possibilidades de ser – e retornando a um passado retido, o *Dasein* compreende a si e ao mundo.

Conforme observou Ferreira, o *Dasein* compreende sua existência como um arco de “temporalidades estendidas” que se fundamentam no tempo originário. Já a temporalidade *ekstática*, enquanto tempo originário, fundamenta-se em um caráter de *fora-de-si* e, desta forma, é constituída por um dirigir-se-á que dá à temporalidade *ekstática* o caráter de *abertura*: “Este caráter [abertura] é a condição de possibilidade do nexo de temporalidades [estendidas], pois para que haja a unidade dos nexos temporais é preciso que um nexo de temporalidade se dirija, projetivamente, para outro nexo.”⁵³ Neste sentido, a temporalidade *ekstática* “determina a constituição de ser do *Dasein* como ser-fora-de-si-para-além-de-si.”⁵⁴

Heidegger identifica um modo de “deslocamento para”, como essência das *ekstases*, no qual cada *ekstase* tem um *para-onde* que parte “do futuro [por vir], do ter sido [vigor de ter sido] e do presente [atualidade].”⁵⁵ A estes modos, denomina de “*esquema horizontal da ekstase*.” Este deslocamento, que faz o *Dasein* estar além do que *é*, “*possibilita o caráter específico do ultrapassamento do ser-aí [Dasein], a transcendência*. [...] A transcendência do *ser-no-mundo funda-se* em sua totalidade específica *na unidade originária ekstático-horizontal da temporalidade*.”⁵⁶; em outras palavras, temporalizado, o *Dasein* é transcendência.

⁵¹ KELLER, P.; WEBERMAN, D. S. Heidegger and the sources of intelligibility. In: DREYFUS, H.; WRATHALL, M. (ed.). *Heidegger reexamined vol. I: Dasein, authenticity, and death.*, p. 280.

⁵² HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. 383.

⁵³ FERREIRA, A. A priori histórico como desdobramento originário e horizontal do a priori ideal. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 36, p. 265-295, mar. 2015. Disponível em: http://www.gephermeneutica.ppgf.ufba.br/publicacoes/15_OQNFP36_acylene.pdf. Acesso em: 27 de jul. 2021, p. 284.

⁵⁴ *Idem, ibidem*, p. 286.

⁵⁵ HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. 438.

⁵⁶ *Idem, ibidem*, p. 438-439.

Na segunda seção de *Ser e tempo*, Heidegger ao dizer que o fundamento ontológico originário da existencialidade é a temporalidade, faz a associação dos existenciais constituintes do *Da* às *ekstases* da temporalidade, seja nos seus modos próprio ou impróprio. À compreensão de ser, associa o porvir; à disposição, o vigor de ter sido; à decadência, a atualidade.⁵⁷

Mas o que é transcendência, afinal? Na história da filosofia o termo “transcendente” significa que o ente está para *além de*: Deus é transcendente, ou aquilo que está para além da esfera do sujeito – os objetos. Heidegger não coaduna com esta significação na qual as coisas são transcendentais: a coisa nunca transcende ou é o transcendente no sentido que realizou uma ultrapassagem. Somente o *Dasein* ultrapassa, isto é, sai *de em direção a*. Pode-se identificar, então, um duplo movimento de ultrapassagem, ou transcendência: (1) o *Dasein*, que é um ente, sai de si em direção ao ser; movimento este possibilitado pela estrutura transcendental que o constitui – a existencialidade temporalizada; (2) outro movimento de ultrapassagem acontece quando o *Dasein* já compreendeu o ser de um ente para o qual ele se dirigiu, e diz “é”, isto é, articula o *logos* apofântico que não necessariamente é uma expressão verbal. Nesses dois sentidos, o *Dasein* é o que transcende, porque ele “se projeta para além de si mesmo”⁵⁸ em direção ao ser de algo do mundo. O *Dasein*, ao expressar o “é”, dá significação e constitui mundo. Esta significação do mundo é transcendental. Nesse caso mundo não se refere a uma coleção de objetos possíveis de serem observados e agrupados por uma classificação categorial, mas a um “contexto ‘em que’[...]”⁵⁹ o *Dasein* vive. Em outras palavras, mundo é constituído por práticas, crenças, valores – um mundo de significados que por outro lado também afetam, moldam e constituem o *Dasein*: este que tem a estrutura de ser-no-mundo. A significância do mundo transcende os objetos e constitui o *Dasein*, nesse sentido o *Dasein* é transcendente, porque enquanto transcendência ele constitui a significância ou mundanidade do mundo.

Heidegger diz: “transcendência significa: *compreender-se a partir de um mundo*.” É a partir de um mundo, no qual já está sempre lançado para fora-de-si, mas também em-direção-a-si, que o *Dasein* compreende a si e aos outros entes. “Se a transcendência possibilita a compreensão de ser, mas se a transcendência se funda na constituição *ekstático*-horizontal da temporalidade, então a temporalidade é a condição de possibilidade da compreensão de ser.”⁶⁰ Em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, é apresentado, a título de exemplo, o

⁵⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, parágrafo 68, p. 421ss.

⁵⁸ *Idem*, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 435.

⁵⁹ *Idem*, *Ser e tempo*, p. 112.

⁶⁰ *Idem*, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 439.

detalhamento do esquema horizontal da *atualidade* a fim de tornar mais claro como a compreensão de ser está fundada na temporalidade do *Dasein*.⁶¹

Em suma, o *Dasein* sai de si, que é ente, em direção ao ser e, ao compreender ser, tem acesso ao ente, portanto, o *Dasein* transita nesta diferença entre ser e ente – a *diferença ontológica*. Como já visto, a este deslocamento – que permite ao *Dasein* significar mundo – Heidegger chamou de transcendental. Neste sentido, a fenomenologia hermenêutica é transcendental. Consequentemente, a temporalidade, a cura, a transcendência do *Dasein* e a *diferença ontológica* são transcendentais. Heidegger acrescenta, em *Sobre a essência do fundamento*, que a transcendência do *Dasein* fundamenta a *diferença ontológica*:

Se, [...] o elemento característico do ser-aí [*Dasein*] reside no fato de se relacionar com o ente compreendendo ser, então o poder distinguir em que a diferença ontológica se torna fática, deve ter lançado a raiz de sua própria possibilidade no fundamento da essência do ser-aí [*Dasein*]. A este fundamento da diferença ontológica designamos [...] transcendência do ser-aí [*Dasein*].⁶²

A seguir, será vista a análise de Heidegger sobre o fenômeno da verdade, objeto deste trabalho. Esta análise parte do conceito usual da verdade como correspondência e transita na *diferença ontológica*: a diferença entre a verdade como desencobrimento do ente e verdade como desencobrimento do ser.

2.3 Verdade como correspondência e verdade como desencobrimento

Na sua investigação fenomenológica sobre a verdade, Heidegger parte do conceito mais usual – a verdade como correspondência – para chegar à verdade originária, aquela que está “escondida”, mas que fundamenta a primeira. A verdade como correspondência se manifesta no fenômeno vulgar da cotidianidade como o verdadeiro ou falso do enunciado; já a verdade originária se revela no fenômeno transcendental da fenomenologia como desencobrimento, a saber, enquanto manifestação do ente (verdade ôntica) e como desencobrimento ou desvelamento de ser (verdade ontológica).⁶³ Em outras palavras, o conceito de verdade originária como desencobrimento fundamenta o conceito usual de verdade.

⁶¹ HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 441ss

⁶² *Idem*, *Sobre a essência do fundamento*. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971, p. 39.

⁶³ *Idem*, *Sobre a essência do fundamento*, p. 39.

Conforme observou Ferreira,⁶⁴ Heidegger denomina como verdade o desvelamento do ser de um ente. Para ele cabe à fenomenologia analisar e descrever o *fenômeno da verdade*. Para explicitarmos a diferença entre a verdade do ser e a verdade do ente focaremos, aqui, em escritos heideggerianos que abrangem o período de 1925-1935. Analisaremos os termos *Unverborgenheit* (desencobrimiento), *Entdecktheit* (descoberta – desencobrimiento referente ao simplesmente dado e ao manual), *Erschlossenheit* (abertura – desencobrimiento referente ao *Dasein*). Como constatou Wrathall,⁶⁵ até antes de 1928 Heidegger não costumava falar em “desencobrimiento de ser”. Em *Ser e tempo*, por exemplo, a palavra *desencobrimiento* aparece em apenas uma passagem (parágrafo 44 b) para ser equalizado a *descoberta*.⁶⁶ No começo das preleções do curso de 1928 – *Introdução à filosofia* – o filósofo adotou “desencobrimiento” como um termo geral. Nessa obra ele faz a seguinte distinção:

(1) Verdade do ser – desencobrimiento enquanto desvelamento; verdade pré-ontológica e verdade ontológica.

(2) Verdade do ente: desencobrimiento enquanto manifestação; verdade ôntica.

(2a) Manifestação enquanto abertura: desencobrimiento do *Dasein*.

(2b) Manifestação enquanto descoberta: desencobrimiento do simplesmente dado e do manual.⁶⁷

O autor, na sua tarefa de descrever a existencialidade do *Dasein*, explora o tema da *verdade* e justifica que este conceito tem “um nexos originário com o ser”⁶⁸ e com o *Dasein*. Em seus estudos sobre esse tema, Heidegger distingue duas concepções de verdade na filosofia platônico-aristotélica: (1) desencobrimiento; (2) correspondência. Esta última forma de verdade atribui uma espécie de correspondência entre os enunciados e as coisas. Já a noção de verdade como desencobrimiento é aclarada por ele ao expor a etimologia da palavra *alētheia*, que, em grego, tem o “a” com função privativa (*lêthê* - encoberto, *a-lêtheia* - desencobrimiento)⁶⁹. De acordo com ele, a verdade como correspondência – ou, mais precisamente, o valor de verdade de um enunciado ou proposição – só é possível em função de um fenômeno mais fundamental, denominado “verdade originária”: o desencobrimiento ou o arrancar do encobrimiento. A tese é de que a verdade como correspondência, entendida como verdade proposicional, em que

⁶⁴ FERREIRA, A. A verdade na fenomenologia heideggeriana. In: FERREIRA, A. (org.). *Verdade e interpretação*. Salvador: Quarteto, 2013. p. 9-26, p. 19.

⁶⁵ WRATHALL, M. Unconcealment. In: DREYFUS, H.; WRATHALL, M. (ed.). *A companion to Heidegger*. Bodmin: Blackwell Publishing, 2005. p. 335-357, p. 341.

⁶⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 290.

⁶⁷ *Idem*, *Introdução à filosofia*. Tradução: Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 217.

⁶⁸ *Idem*, *Ser e tempo*, p. 283.

⁶⁹ *Idem*, *ibidem*, p. 290.

declaramos algo passível de ser verdadeiro ou falso, funda-se na “verdade originária”, esta que concerne à manifestação do ser dos entes a cada encontro do *Dasein* com o mundo. Isto implica, como afirma o autor, que a “verdade originária” é a “condição ontológica de possibilidade para que o enunciado possa ser verdadeiro ou falso.”⁷⁰ O fenômeno da verdade não acontece independente do *Dasein*, pois envolve uma descoberta expressa no enunciado que expõe o desvelamento do ser dos entes em o mundo. Quem é o ser-descobridor de mundo? É aquele que expressa e constitui o enunciado: o *Dasein*.

Para iniciar a análise sobre o ser da verdade, Heidegger extrai da história da filosofia as seguintes teses: “(1) ‘o lugar’ da verdade é o enunciado (o juízo)” e “(2) a essência da verdade reside na concordância entre o juízo e seu objeto.”⁷¹ Para ele, estas determinações da essência da verdade são vagas e vazias. O que significa afirmar que um enunciado é verdadeiro? Como esse juízo pode concordar com um objeto ou estado de coisas? Como um conteúdo mental de um julgamento se relaciona a uma ocorrência de algo que é dado no mundo?

Em geral a resposta a estas perguntas é que um enunciado é verdadeiro quando aquilo que se enuncia está de acordo com o que a coisa é. Essa é a origem da teoria da verdade como correspondência. Será que de fato Heidegger rejeita qualquer tipo de correspondência na concepção de verdade? Como ele já anunciou em *Ser e tempo*, seu objetivo não é se desfazer do conceito de verdade que percorre a história da filosofia, criando outro conceito, mas apropriar-se da concepção histórica de maneira primordial,⁷² isto é, trazer à luz aquilo que é fundante a este conceito – este fundante seria o *fenômeno* da verdade.

A verdade como correspondência concerne à possibilidade de concordância: de um lado o *intellectus* e do outro a *res*. Como podemos relacionar coisas que são de espécies diferentes?⁷³ Como concordar o intelecto de um sujeito com o mundo, ou as representações e as ideias que são expressas através de enunciados, com os objetos ou coisas? Heidegger argumenta que a verdade “não é uma concordância entre conhecimento e objeto e muito menos entre algo psíquico e algo físico.”⁷⁴

Na concepção de verdade como correspondência, o fenômeno da verdade se expressa no conhecimento quando este “se mostra *como verdadeiro*.”⁷⁵ Mas como saber se um enunciado é verdadeiro? Esta resposta está na confirmação ou verificação, “[É] a própria verificação de si

⁷⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 297.

⁷¹ *Idem, ibidem*, p. 284.

⁷² *Idem, ibidem*, p. 290.

⁷³ *Idem, ibidem*, p. 286.

⁷⁴ *Idem, ibidem*, p. 288.

⁷⁵ *Idem, ibidem*, p. 287.

mesmo que lhe assegura a sua verdade. No contexto fenomenal dessa verificação, portanto, é que a relação de concordância deve tornar-se visível.”⁷⁶ A confirmação da verdade de um enunciado ocorre somente quando a coisa se mostra tal como diz o enunciado. Em *Ser e tempo* encontramos o exemplo de alguém que, de costas para a parede, enuncia uma proposição verdadeira, afirmando que o quadro na parede está torto. A confirmação do enunciado acontece quando ele se volta para a parede e constata este dado.⁷⁷ Assim, o enunciado é verdadeiro quando está conforme, ou seja, quando corresponde ao que se mostra, em outras palavras, o enunciado descreve o mundo a partir de como o mundo se mostrou ao ser enunciado, e não a partir de um conteúdo mental. Já a concepção de verdade como correspondência, trazida da história da filosofia, é entendida como uma adequação (acordo, conformação) entre uma representação mental, uma imagem, um conteúdo ideal do intelecto e as coisas (res). Como se forma o enunciado senão a partir de um conteúdo mental?

Parte desta questão foi respondida na seção anterior, ao se indicar que, quando há quebra no círculo hermenêutico (compreensão-interpretação), pode-se explicitar o interpretado via um enunciado. Para aclarar a resposta, vejamos como o enunciado se forma, conforme apresentado em *Ser e tempo*. Como já visto, um dos propósitos desta obra é colocar a questão sobre o sentido de ser,⁷⁸ em outras palavras, explicita como atribuímos sentido de ser às coisas ou como é constituído o sentido, a significação ou o conhecimento de algo.

Mas, afinal, qual é o modo de ser do enunciado, na medida em que falamos sobre o mundo sem necessariamente enunciar palavras? No parágrafo 33 de *Ser e tempo*, o enunciado é apresentado como derivado do existencial da interpretação, ele é considerado como um modo extremo, isto é, particular da interpretação.⁷⁹ Nesta perspectiva, o enunciado é considerado um existencial do *Dasein*.

Heidegger inicia a análise deste existencial delimitando a sua estrutura. O *enunciado* é definido como: (1) demonstração – “[deixar o ente] mostrar [se] por e a partir de si mesmo”, isto é, o que se enuncia tem origem no que se descobre na lida, na experiência; este demonstrar faz algo ficar manifesto; aquilo que é apontado é extraído a partir do que se mostra (ser do ente), e assim faz aquilo que é descoberto estar acessível a outro *Dasein*; (2) predicação – a partir do que foi apontado na *demonstração* se determina o “sujeito” proveniente do predicado revelado na lida: – “o martelo é pesado”, “o martelo” se tornou sujeito, aquilo sobre o que se fala; o

⁷⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 287-288.

⁷⁷ *Idem, ibidem*, p. 288.

⁷⁸ *Idem, ibidem*, p. 34.

⁷⁹ *Idem, ibidem*, p. 223.

determinar não descobre, mas restringe o ente que assim se mostrou; (3) comunicação – o enunciado comunica e partilha o que apareceu sobre o ente durante a lida. O modo como o ente se mostrou, e foi determinado na ação, pode ser passado adiante, assim permite a outro *Dasein*, que não estava presente no momento da lida tenha acesso ao ente enunciado, mesmo que aquilo revelado na lida volte a velar-se.⁸⁰ De forma resumida, o enunciado “é um mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo, que determina e comunica.”⁸¹

O caráter de determinação do enunciado entifica o sentido do ser que se mostrou, isso significa que o conteúdo decorrente de uma predicação é restritivo a respeito do modo de ser do ente, pois o “determinar não descobre [...], restringe a visão inicial; [...]”⁸² Com a determinação do modo de ser, esta volta a velar-se, ao mesmo tempo, esta determinação vela outros modos de ser do ente. O movimento que vai da compreensão interpretativa para a predicação efetiva uma restrição, ou seja, o enunciado delimita, ou melhor, limita ou empobrece o contexto no qual algo foi compreendido e interpretado. Um enunciado verdadeiro descobre algo sobre o ente, em meio a um emaranhado de relações, dando-lhe destaque, assim permitindo que algo seja notado.

Em outras palavras, o ser-verdadeiro (verdade) do enunciado não se refere a um valor de verdade (V ou F) resultante de um julgar, mas sim ao caráter do enunciado em deixar a coisa mostrar-se: a verdade do enunciado foi a descoberta – do ente – realizada; o julgamento de uma correspondência é efetivado após a descoberta: aquele que faz uso do enunciado já elaborado compara-o a *como* o ente se mostra descoberto para determinar a verdade ou falsidade. Para a fenomenologia, o aspecto primordial da verdade não é o resultado de um julgamento, mas o encontro inicial do *Dasein* com as coisas.⁸³ Enfim, o enunciado carrega o desvelamento do ser do ente e fundamenta a verdade proposicional, esta que é a base de qualquer tematização. Entretanto, “[u]ma variedade de graus intermediários ocorre entre uma interpretação totalmente resguardada no compreender ocupacional e o caso extremo de um enunciado teórico sobre seres simplesmente dados.”⁸⁴ Vejamos.

Quando em uma lida algo se sobressaiu, ou seja, quando houve uma quebra de manualidade, aquilo que foi notado pode ser explicitado através de uma mudança de atitude do agente e não necessariamente através de verbalização:

⁸⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 216-217.

⁸¹ *Idem, ibidem*, p. 218.

⁸² *Idem, ibidem*, p. 216.

⁸³ NICHOLSON, G. Truth as a phenomenon. *The Review of Metaphysics*, [s. l.], v. 68, n. 4, p. 803-832, jun. 2015. Disponível em: <http://www.Jstor.com/stable/24636384>. Acesso em: 6 maio 2021.

⁸⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 220.

[...]’o martelo é pesado’ [...] não existem tais enunciados [enunciado categorial da lógica] na circunvisão ocupacional [...]. O exercício originário da interpretação não se acha numa enunciação teórica, mas na recusa e na troca do instrumento inadequado dentro de uma circunvisão ocupacional, ‘sem se perder tempo com uma palavra sequer.’⁸⁵

Pode-se dizer que foi indicado um “enunciado hermenêutico” – o martelo é pesado – o qual também descobre o ser do ente desvelado, mas que está “colado” à totalidade conjuntural; este tipo de demonstração “ainda não é, necessariamente, um enunciado no sentido definido.”

⁸⁶ Este enunciado deve ser distinguido daquele puramente teórico, no qual há a simples ligação do sujeito com o predicado e no qual todas as remissões são quebradas. Este tipo de enunciado, o mais descolado do contexto imediato da lida, foi abarcado pela tradição lógica como *enunciação categórica*.

Quais são as modificações ontológico–existenciais que marcam a diferença entre o enunciado e a interpretação? Conforme já visto, a interpretação tem como fundamento uma compreensão prévia de ser que é constituída por uma estrutura de três elementos: posição, visão e concepção prévias. O que dá ao enunciado o caráter de derivado da interpretação é o fato de ter seus fundamentos enraizados também nesta estrutura tripla, no entanto, os seus conteúdos não são idênticos em ambos os existenciais, mas sim correlatos, conforme observou Ferreira⁸⁷ que aclara a correlação: na posição prévia da interpretação o ente está em uma lida e posicionado em um todo conjuntural já compreendido. Já na *demonstração* da enunciação o ente é destacado deste todo e passa a ser “sobre” o que se vai falar, ou seja, o ente se transforma no sujeito do enunciado – seu modo de ser passa da manualidade para o simplesmente dado, houve, assim, uma alteração na posição prévia. A partir desta estrutura prévia compreendemos algo *como* algo, ou seja, a interpretação acontece; já o agora *ser simplesmente dado* do enunciado se mostra “em seu ser todo [...] ainda sem ser definido pelas singularidades que lhe serão acrescentadas pela predicação.”⁸⁸ O segundo momento do enunciar, a *predicação*, é o correlato à visão prévia da interpretação: no círculo hermenêutico, já se delineavam perspectivas ou recortes da totalidade conjuntural, guiados por determinada possibilidade de ser do *Dasein*. Na enunciação, esse é o ponto em que o “sujeito” do enunciado – já no modo de ser do simplesmente dado – sofre determinação em seu modo de ser; quando ganha “propriedades” isoladas do todo referencial. No terceiro momento do enunciar – a *comunicação* – aquilo que já foi *demonstrado* e *determinado* está desligado das relações que compõem a

⁸⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 219.

⁸⁶ *Idem, ibidem*, p. 220.

⁸⁷ FERREIRA, A. *A linguagem originária*. Salvador: Editora Quarteto, 2007. p.71.

⁸⁸ *Idem, ibidem*, p.71.

totalidade conjuntural, ademais, o ente que foi demonstrado e determinado, não precisa estar mais presente; o que é comunicado necessita, portanto, de conceitos já previamente concebidos para cumprir sua função comunicativa, nesse sentido, é correlato à concepção prévia do interpretar. Em suma, a estrutura prévia tripla da compreensão interpretativa permite que se tenha algo *como* algo que se destaca, em uma certa perspectiva – o *como* hermenêutico; a estrutura tripla do enunciado permite a declaração de algo *sobre* algo. Dessa forma o *como* hermenêutico da interpretação modifica-se em *como* apofântico.

Portanto, na compreensão e interpretação a coisa é vista *como* algo a partir de um todo conjuntural que já vem aberto em significado. Quando o enunciado predica é reduzida a visão em relação *ao sobre o que* se enuncia. O relato de um fato histórico, por exemplo, efetuado por alguém que o vivenciou se transforma em uma narrativa que, “recortada” e “emoldurada”⁸⁹ em um enunciado, pode ultrapassar gerações. Esse enunciado, sem dúvida, ganha autonomia em relação ao acontecimento originário de onde foi extraído. Isso ocorre porque as relações se rompem à medida que nem tudo que compunha o todo conjuntural permanece retido no enunciado. “Os enunciados adquirem uma existência especial, nós nos orientamos por eles; tornam-se corretos e verdadeiros. Nós [...] os repetimos sem avaliá-los. Dessa maneira o *logos* adquire um descolamento peculiar em relação às coisas.”⁹⁰ Uma vez que o ser das coisas se mostra para nós através da lida, somos capazes de estabelecer enunciados, que nos permitem tornar público o que foi descoberto a respeito do que se mostrou no *como* hermenêutico pela circunvisão do compreender. Assim, o enunciado assegura o registro da descoberta, sendo, portanto, uma experiência originária que possibilita o enunciar sobre os entes com os quais o *Dasein* se relaciona.

Ao revisitarmos as duas teses acerca da verdade com as quais iniciamos esta seção, observamos que Heidegger refuta a primeira – “(1) ‘o lugar’ da verdade é o enunciado (juízo)”; mas não discorda da segunda, como bem observou Wrathall⁹¹ – “(2) a essência da verdade reside na concordância entre o juízo e seu objeto” – exceto no que diz respeito ao tipo de correspondência – conteúdo mental *versus* estado de coisas. Ou seja, ele não nega que a verdade proposicional envolve concordância, esta se dá entre o enunciado e o que se mostra do ente. Conforme será aprofundado na subseção 3.1, o saber essencial (ou a essência) de algo, como

⁸⁹ FERREIRA, A. *A linguagem originária*. Salvador: Editora Quarteto, 2007, p.73.

⁹⁰ HEIDEGGER, M. *Plato's Sophiste*. Tradução: Richard Rojcewicz e Andre Schuwer. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 18. (Tradução nossa).

⁹¹ WRATHALL, M. Heidegger and truth as correspondence. In: DREYFUS, H.; WRATHALL, M. (ed.). *Heidegger reexamined, volume 2: truth, realism, and the history of being*. Nova York: Routledge, 2002. p. 1-20, p. 1.

disse Heidegger, é dado em camadas. A camada mais superficial, ou o fenômeno vulgar – a tese (2) –, refere-se à quiddidade ou ao ser-o-que, logo corrobora o comentário de Wrathall supracitado. E continua Wrathall: o problema da verdade consistia, tradicionalmente, em explicar como o conteúdo de proposições pode se relacionar da maneira correta com o modo de ser do mundo, uma vez que são coisas de espécies diferentes. Heidegger sugere que isso seria um falso problema, uma vez que seja entendido que o conteúdo de uma proposição verdadeira é determinado por aquilo sobre o qual trata a proposição. Logo, ele não está preocupado em como é possível a relação de um conteúdo mental com os objetos, mas em entender o modo como é fixado o significado dos portadores de verdade (proposições). A questão heideggeriana é: como é possível que o conteúdo de nossas proposições e crenças sejam estabelecidas pelas coisas do mundo, garantindo, assim, a possibilidade de uma conformidade com o que é.⁹²

O filósofo defende que há uma “verdade originária” como fundamento para a verdade como correspondência, a qual é condição de possibilidade para que o enunciado seja verdadeiro ou falso. O enunciado, ao dizer algo sobre o ente, mostra o modo de ser deste ente, isto é, descobre o modo no qual o ente se apresenta. O *Dasein* pode formular enunciados se estiver aberto e afinado com o ente para ele exposto. Portanto o que permite a concordância é a abertura do *Dasein* para o ente, abertura que deixa o ente ser e vir ao seu encontro. “É apenas pela abertura que o comportamento mantém que se torna possível a conformidade do enunciado [...]”.⁹³ Este “comportamento” tem uma relação com o existencial da *disposição* que, em *Ser e tempo*, conforme exposto anteriormente, está na raiz do enunciado. A essência da verdade, portanto, está em algo mais originário, o qual permite o enunciado descobrir algo. Heidegger equipara a verdade originária (pré-predicativa) ao conceito grego de *alētheia*, o qual traduz como des-encobrimento (*Unverborgenheit*). Em escritos e preleções após *Ser e tempo* tais como *A essência do fundamento* (1929) e *Introdução à filosofia* (curso ministrado em 1928 – 1929) ele desdobra a verdade pré-predicativa em verdade ôntica e verdade ontológica.

“A verdade da proposição está radicada numa verdade *mais originária* (*desvelamento* [desencobrimento]): a revelação antepredicativa *do ente* que podemos chamar de *verdade ôntica*.”⁹⁴ Como sintetiza Ferreira, a verdade ôntica é o “desvelar como enunciado sobre o ser

⁹² WRATHALL, M. Heidegger and truth as correspondence, p.11.

⁹³ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 197.

⁹⁴ *Idem*, *Sobre a essência do fundamento* p. 36-37.

de um ente”⁹⁵, logo, há algo mais originário *sobre* ou a partir do qual o ente se manifesta, a verdade ontológica.

Em outras palavras, aquilo que possibilita a compreensão do ser de um ente é o desvelamento do ser deste ente (verdade ontológica). A partir dessa compreensão, torna-se possível falar explicitamente sobre o ser do ente e, assim, fazer ontologia. Contudo, como visto na seção anterior, temos sempre uma compreensão antecipada do ser, mesmo sem, necessariamente, elaborar conceitos sobre o ser do ente. Em virtude disso, Heidegger chama de compreensão **pré-ontológica**, a compreensão prévia de ser a partir da qual ainda não elaboramos conceitos, mas que também é possibilitada por um desvelamento de ser, que ele denomina de verdade pré-ontológica.⁹⁶

A indicação de uma verdade pré-predicativa – o desvelamento do ser de um ente – está de acordo com a descrição de Heidegger de fenômeno.⁹⁷ Como já visto, o fenômeno é o que mostra a si mesmo, então pode ser caracterizado por um desencobrimento ou abertura. Ainda assim, a abertura de um fenômeno pode estar dissimulada ou encoberta, é nesse sentido que é dito em *Ser e tempo*: “[...] na maioria das vezes os fenômenos não estão dados. O conceito oposto de fenômeno é o conceito de encobrimento.”⁹⁸ Para Heidegger, o fenômeno de ser é aquele que normalmente está velado ou dissimulado e, por isso, precisa ser trabalhado pela fenomenologia. Essa é a razão por que a ontologia fenomenológica, seguindo a abordagem básica de *Ser e tempo* como observou Tengelyi,⁹⁹ não pode ser restrita a uma descrição e análise do fenômeno de ser, mas deve recorrer a uma abordagem hermenêutica, que pressupõe uma compreensão pré-ontológica de ser. A verdade ôntica, aqui se equipara ao fenômeno vulgar da seção anterior, assim como a verdade ontológica se equipara ao fenômeno da fenomenologia, ambas constituem a esfera pré-predicativa. Em *Introdução à filosofia*, a abertura pré-predicativa foi designada, especificamente no seu modo de desencobrimento do ser, de *verdade transcendental*.¹⁰⁰ Como observado na seção anterior, o *Dasein* sai de si, que é um ente, em direção ao ser e, ao compreender ser, tem acesso ao ente. Este deslocamento, caracterizado como transcendental, permite ao *Dasein* significar mundo. Portanto, o termo “transcendental” utilizado para caracterizar o desencobrimento do ser, corrobora que a *verdade pré-predicativa*

⁹⁵ FERREIRA, A. *Verdade na fenomenologia heideggeriana* p. 21.

⁹⁶ HEIDEGGER, M. *Sobre a essência do fundamento* p. 37s.

⁹⁷ TENGELYI, L. Transformations in Heidegger’s conception of truth between 1927 and 1930. In: VANDEVELDE, P.; HERMBERG, K. (ed.). *Variations on Truth: Approaches in Contemporary Phenomenology*. New York: Continuum, 2011. p. 94-108, p. 94.

⁹⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 76.

⁹⁹ TENGELYI, L. *Transformations in Heidegger’s conception of truth between 1927 and 1930*, p. 94.

¹⁰⁰ HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*, p. 222.

é a condição de possibilidade para dar sentido ao mundo, e tem como fundamento a transcendência do *Dasein*.

Como sintetiza Ferreira, em *Ser e tempo* “A verdade [o desvelamento] pressupõe o mundo porque este é experienciado, previamente, como uma totalidade significativa e pré-predicativa. E a verdade pressupõe a presença [*Dasein*] porque só há verdade enquanto a presença [*Dasein*] existir.”¹⁰¹ Na próxima subseção aprofundaremos o nexos entre mundo, verdade e *Dasein*.

2.4 Nexos entre mundo, verdade e *Dasein*

Nesta subseção, analisaremos o nexos entre mundo, verdade e *Dasein*, destacando como esses conceitos se entrelaçam na ontologia fundamental de Heidegger. Essa discussão será desdobrada nas subseções seguintes, abordando, primeiramente, o *Dasein* como ser-no-mundo e seu entrelaçamento com a mundanidade do mundo (2.4.1), e, em seguida, o papel do *Dasein* como ser-descobridor, refletindo se a verdade pode existir independentemente dele (2.4.2).

2.4.1 *Dasein* como ser-no-mundo e entrelaçamento do *Dasein* com a mundanidade do mundo

Conforme a subseção 2.1, Heidegger denomina *Dasein* o ser do ente que compreende *ser*, ou seja, o homem. Como visto na subseção 2.2, só o *Dasein* *existe*, ou melhor, o ser do *Dasein* é sua *existência*; mas o que significa *existir*? Ao longo de seus escritos o filósofo vai liberando indicações que dão o caráter de ser do homem: “o ser do *Dasein* é sua existência”; “em sua essência, o ser-no-mundo é cura;”¹⁰² “Primariamente, ela [presença / *Dasein*] [...] é possibilidade de ser;”¹⁰³ “o ser-no-mundo [...] como constituição fundamental do *Dasein*;”¹⁰⁴ “compreender como determinação fundamental do ser-no-mundo.”¹⁰⁵ Como, enfim, essas indicações estão relacionadas?

Um dos propósitos de *Ser e tempo* é investigar como atribuímos sentido de ser às coisas. Conforme visto, para iniciar sua investigação sobre o ser das coisas em geral, o autor toma como ponto de partida a análise do ser do *Dasein*. Uma vez que “[a] ‘essência’ da presença

¹⁰¹ FERREIRA, A. *Verdade na fenomenologia heideggeriana*, p. 21.

¹⁰² HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 260.

¹⁰³ *Idem, ibidem*, p. 203.

¹⁰⁴ *Idem, ibidem*, p. 98.

¹⁰⁵ *Idem, Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 399.

[*Dasein*] está em sua existência [...],”¹⁰⁶ a finalidade dessa obra será a investigação sobre as estruturas constituintes ou determinantes da *existência*, a saber, a *cura* (“anteceder-se-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a [...].”)¹⁰⁷ e o tempo – condição originária de possibilidade da *cura* e da temporalização dos existenciais.¹⁰⁸ Como já visto na subseção 2.2, a cura, enquanto totalidade estrutural do *Dasein*, é articulada por três estruturas que constituem o si-mesmo do *Dasein*: a existencialidade (estrutura ontológica da existência), a facticidade e a decadência. Enquanto existência, o *Dasein* está constantemente fora de si, projetando-se para o que se abre como suas possibilidades de *ser*. Na cura essas possibilidades projetadas são entendidas como o anteceder-se-a-si mesmo do *Dasein*. O anteceder tem um caráter temporal que caracteriza a cura como *porvir* conforme já visto na subseção 2.2. O *Dasein* compreende a si mesmo, não apenas no que ele é, mas também como o que não é, ou seja, nas suas possibilidades de ser; em outras palavras, ao assumir suas possibilidades de ser o *Dasein* transcende a si mesmo e ao mundo, isto é, ele vai além de si mesmo em direção a suas possibilidades de ser, é esse modo único de ser que Heidegger chama de *existência*.¹⁰⁹

Outro caráter da totalidade estrutural da cura é a facticidade. O *Dasein* só pode estar à frente, além de si mesmo, na medida em que já *está aqui (já-ser-em(mundo))* lançado no mundo – entregue a si mesmo para um *poder-ser* diante de suas possibilidades a realizar – e envolvido com os entes; ter sido lançado (e estar) no mundo é algo inelutável: como já visto na subseção 2.2, há sempre uma maneira, uma orientação particular, enfim, um tipo de sintonia em que o *Dasein* está *disposto* e exposto. O existencial que diz respeito a essa abertura para mundo é a *disposição*; portanto o fato de nos encontrarmos lançados no mundo é um “fardo” que tem que ser assumido e realizado. O caráter temporal do *Dasein* ao estar-lançado – disposto e exposto – é o vigor de ter-sido, conforme subseção 2.2.

Já a *decadência* é um modo de ser da cotidianidade, no qual *Dasein* está sempre absorvido pelo mundo, entregue às possibilidades de ser compartilhadas com os outros, repetindo falas e interpretações consolidadas. Na maioria das vezes, o *Dasein* aceita estas bases como dadas e é envolvido por ocupações imediatas, com outros entes, distanciado do seu si-mesmo e de suas possibilidades mais próprias. Essa estrutura de ser constitutiva da *cura* é denominada de “ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)”¹¹⁰. O caráter temporal da decadência é a atualidade, conforme subseção 2.2.

¹⁰⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 85

¹⁰⁷ *Idem, ibidem*, p. 259s.

¹⁰⁸ *Idem, ibidem*, p. 463.

¹⁰⁹ Cf. KING, M. *A Guide to Heidegger's Being and Time*, p. 34ss.

¹¹⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 260.

Em *Ser e tempo*, é trazida a distinção básica entre o *Dasein* (aquele que *existe*) e o ente que não tem o modo de ser do *Dasein* (aquele que é *simplesmente dado*). O ente que não é *Dasein* é de forma tal que seu modo de ser não se mostra para ele mesmo. King observa que a realidade daquilo que não é *Dasein* é caracterizada por certa passividade, no sentido em que sua manifestação só acontece em relação ao *Dasein*, mas não em relação a si mesmo; já o *Dasein* *existe* em um modo “ativamente revelador”, no qual compreende, primariamente, seu próprio ser. Essa compreensão de si mesmo não se refere ao *Dasein* em geral, mas sim a cada *Dasein* singular. A individuação extrema do *Dasein* para o qual seu ser se manifesta como *seu*, é um caráter essencial e, portanto, “universal” da existência: o *Dasein* é lançado ao ser que é seu e que ele *tem* que ser.¹¹¹ Sua capacidade de *ser* “está em jogo” para si. Enfim, o que é determinante sobre o *Dasein* é que “[...] se distingue onticamente pelo privilégio de em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo* seu próprio ser. [...] sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser.”¹¹²

Conforme visto, o *Dasein* está sempre *sendo* em uma lida com os outros entes e consigo próprio em uma totalidade conjuntural. Essa lida é guiada pelo caráter de um “em virtude de” que, grosso modo, é guiado pelo caráter projetivo das possibilidades de ser que se abrem para o *Dasein*.¹¹³ Logo, esse “em-virtude-de” e as possibilidades do *Dasein*, constituem a sua existência. O que está implicado neste “em-virtude-de” primordial? Como observa King, ele sugere algo como um propósito, uma meta, um fim. Não fins previamente dados, mas fundados em possibilidades não determinadas de ser. Como já vimos, a estrutura da cura, e seu caráter temporal antecipador, constitui o *a priori* que está na base da compreensão prévia do ser dessas possibilidades. Por isso, estamos sempre diante de possibilidades de ser. Como visto anteriormente, o filósofo caracteriza o *Dasein* como o ente que se determina por suas possibilidades de ser, neste sentido, atribui ao *Dasein* um “sentido formal [e não substancial] da constituição existencial[...].”¹¹⁴ Em outras palavras, estar aberto para possibilidades de ser faz parte da estrutura do *Dasein*, porém as possibilidades não são determinadas por conteúdos pré-existentes.

Como sintetiza Charles Guignon, o si mesmo do *Dasein* é caracterizado como um “movimento” ou “acontecimento” em um “contexto da vida”.¹¹⁵ Este movimento acontece entre o nascer – o estar lançado – e o morrer.

¹¹¹ Cf. KING, M. *A Guide to Heidegger's Being and Time*, p. 30.

¹¹² HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 260.

¹¹³ *Idem, ibidem*, p. 134, 212s.

¹¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 87.

¹¹⁵ GUIGNON, C. *Heidegger and The problem of Knowledge*. Indianápolis: Hackett, 1983. p. 88.

O ser do *Dasein* só se completa quando está consumado este movimento entre nascimento e morte. A definição formal da constituição existencial captura a concepção do *Dasein* enquanto esse evento temporal ekstático entre nascimento e morte. Na medida em que o *Dasein* é entre nascimento e morte, tem a possibilidade de redefinir o sentido da *sua existência* através de escolhas fundadas em seu poder-ser. Como já discutido, a *existência* é essencialmente direcionada por um “em-virtude-de” originário em vista da realização e efetividade de sua existência.

Guignon ressalta que a analítica existencial do ser do homem – *Dasein* – é constituída por um aspecto tanto passivo quanto ativo.¹¹⁶ Por um lado, o *Dasein* é passivo: foi entregue à sua própria existência como uma tarefa que deve assumir e que, de certa forma, já assumiu, pois se encontra lançado em um mundo no qual já está envolvido. Como já posto em um mundo, o *Dasein* se vê diante de possibilidades que pode ou não realizar, ou seja, está “em jogo”, engajado e envolvido na tarefa de viver e já faz escolhas que moldam suas ações. “Sendo essencialmente disposta, a presença [*Dasein*] já caiu em determinadas possibilidades [...] assumindo-as ou mesmo recusando-as [...],”¹¹⁷ e essas escolhas moldam sua facticidade e limitam sua liberdade. Portanto, “[o *Dasein*] enquanto existir, deve, em podendo ser, ainda não ser alguma coisa.”¹¹⁸ A existência em que o *Dasein* é lançado caracteriza-se por uma “falta de totalidade.” Como o *Dasein* que é, reconhecidamente, um ente finito, limitado entre o nascimento e a morte, será um todo em algum momento? Como lidar com este paradoxo: a nossa existência que se caracteriza pela falta de totalidade, somente estará completa com a morte.

A morte, apreendida no sentido vulgar, é o fenômeno que nos retira da condição de ser-no-mundo, mas como um ente em seu si mesmo, o *Dasein* jamais experienciará a sua totalidade. Os parágrafos 45 e 46 de *Ser e tempo* nos alertam que a analítica existencial, até aqui conduzida, tomou como ponto de partida a cotidianidade do *Dasein* voltando-se, portanto, para o seu modo de ser impróprio. Por outro lado, na cotidianidade, a partir da qual a analítica chegou à estrutura da cura, o *Dasein* está sempre se projetando para uma possibilidade de ser, ou seja, em uma infundável incompletude. Sendo assim, a totalidade só poderia ser alcançada quando a pendência de um poder-ser fosse eliminada, o que só aconteceria, com a morte do *Dasein*. Isso significa que para o fenomenólogo da analítica existencial é impossível fazer a experiência ôntica da totalidade do *Dasein*. Daí a necessidade de efetuar a fenomenologia da morte e

¹¹⁶ GUIGNON, C. *Heidegger and The problem of Knowledge*, p. 89s.

¹¹⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p.204.

¹¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 305.

distinguir o fenômeno vulgar da morte, que chama de finar no sentido de um perecer biológico, do fenômeno da fenomenologia da morte, que denota o caráter de antecipação que constitui a existencialidade do *Dasein*. Ou seja, a fenomenologia da morte esclarece que o *Dasein* somente vive a sua morte como antecipação. Na medida em que não é objetivo deste trabalho detalhar a fenomenologia da morte exposta em *Ser e tempo*, nosso propósito com essa discussão foi apenas realçar como Heidegger define o caráter de antecipação, que determina a estrutura de ser do *Dasein*.

Por outro lado, porém, o *Dasein* também tem um aspecto ativo, visto que sua existência é essencialmente dirigida para um fim e com um propósito, o *Dasein* é determinado como um “[...]ser que se projeta para o poder-ser mais próprio.”¹¹⁹ O lado ativo da constituição do *Dasein* envolve sua liberdade, ou seja, o seu poder-ser mais próprio. Enquanto *Dasein* somos sempre livres para fazer algo de nossa existência dentro dos limites da situação fáctica em que estamos lançados. A existência é um modo *livre* de ser, mas o que é o *ser-livre* ou *liberdade* na analítica existencial?

Obviamente o termo “liberdade” não pode ser entendido no sentido comumente aplicado: liberdade para escolher um caminho em vez de outro, ou executar uma ação em vez de outra. Todas estas “liberdades”, ou atos de vontade direcionados a algo específico, já pressupõe o *ser-possível* daquilo que se projeta. Como já analisado, o *Dasein* está na maioria das vezes lançado e aberto em direção aos entes, no meio dos entes, em uma *disposição*, o que significa abertura para o mundo. No entanto, estar apenas no meio dos entes não significa estar aberto para eles. Por quê? Foi visto que toda disposição se dá sob a orientação de uma compreensão prévia de *ser* (são co-originárias) que abre possibilidades de ser. Ao estar diante destas possibilidades o *Dasein* transcende: vai além dos entes como um todo e, antes de tudo, vai além de si mesmo. As possibilidades de ser que se abrem são lançadas antecipadamente e são fundadas pelo poder-ser do *Dasein* em relação ao poder-ser dos entes, guiados pelo “em virtude de” do *Dasein*. Em suma, a estrutura do ser-no-mundo se constitui como um lançamento no meio dos entes, antecipando possibilidades.¹²⁰ Mas o que funda este “em-virtude-de”? A *liberdade*.

Aquilo, entretanto, que segundo sua essência, antecipa projetando algo tal como em-vista-de [em-virtude-de] em geral [...], é o que chamamos *liberdade*. A ultrapassagem [transcendência] para o mundo é a própria liberdade. Por conseguinte, a transcendência não se depara com o em-vista-de como um valor ou um fim por si existente [algo simplesmente dado]; mas liberdade – é, *na verdade, como liberdade* –

¹¹⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 258.

¹²⁰ Cf. KING, M. *A Guide to Heidegger's Being and Time*, p. 179s.

mantém o em-vista-de *em-face-de-si* (*entgegen*). Neste manter em-face-de-si do em-vista-de, pelo transcender, acontece o ser-aí [o *Dasein*] no homem, de tal maneira [...] que pode ser responsável por si, isto é, por ser um (si) mesmo livre. [...] *Somente a liberdade pode deixar imperar e acontecer um mundo como mundo (western). Mundo jamais é, mas acontece como mundo (weltet).*¹²¹

O mundo, neste sentido, não é um ente nem a totalidade dos entes, mas um horizonte ontológico constantemente “formado” pelas possibilidades de ser projetadas pelo *Dasein*. Essas possibilidades envolvem essencialmente: ser-com (outro *Dasein*), ser-junto aos entes e ser-si-mesmo. Todas as possibilidades são, no entanto, limitadas pela possibilidade da morte enquanto a simples impossibilidade de estar lançado. Portanto, a liberdade (deixar-ser), que lança um mundo como a totalidade das possibilidades do *Dasein*, é essencialmente finita assim como ser e tempo. Está na estrutura da liberdade ser finita, mas não somente como decorrência de nossa impossibilidade de estar lançado, como veremos.

Em *Sobre a essência do fundamento* notamos que “[a] liberdade como transcendência não é, contudo, apenas uma espécie particular de fundamento, mas *a origem do fundamento em geral. Liberdade é liberdade para o fundamento.*”¹²² Nesta obra, o filósofo busca clarificar a essência do fundamento a partir da transcendência do *Dasein* e, conseqüentemente, clarificar o sentido ontológico de *liberdade* a partir do *fundar* enquanto a relação originária da liberdade com o fundamento. Esse *fundar* é desdobrado em três modos específicos: (1) fundar como erigir, projetar, (2) como tomar-chão, (3) como fundamentar.¹²³

Conforme sintetizou King, o primeiro modo é o fundamento do mundo a partir do projetar (erigir) de possibilidades tendo como guia o em-virtude-de do *Dasein*; esse horizonte de possibilidades se contrasta com aquilo que o *Dasein* já é, portanto, abre-se um “espaço de jogo” (*Spielraum*) entre o *Dasein* como ele já é e suas possibilidades já direcionadas pelo seu em virtude-de. Aquilo que ele já é está relacionado com o segundo modo do *fundar* – tomar-chão. Como já visto, o *Dasein* já sempre está lançado em meio aos entes em uma facticidade (momento da *cura*). A *disposição* deixa manifesto para o *Dasein* o que ele é naquele mundo circundante, no qual encontra os entes em uma ocupação; este encontro do *Dasein* com os entes já denota seu modo transcendente de ser.¹²⁴ Posto que “[t]ranscendência significa projeto de mundo, mas de maneira tal que aquele que projeta, já é também perpassado pela disposição por obra do ente que ele ultrapassa.”¹²⁵ Esse modo familiarizado de estar no meio dos entes

¹²¹ HEIDEGGER, M. *Sobre a essência do fundamento*, p. 63-64.

¹²² *Idem, ibidem*, p. 65.

¹²³ *Idem, ibidem*, p. 65.

¹²⁴ Cf. KING, M. *A Guide to Heidegger's Being and Time*, p. 182s.

¹²⁵ HEIDEGGER, M. *Sobre a essência do fundamento*, p. 66.

constitui o “chão” do *Dasein*, a base firme para toda antecipação de possibilidades; com esta base, a liberdade existencial do *Dasein* “toma chão”, ganha um fundamento.

Na facticidade, no entanto, reside uma negação ou retirada essencial de determinadas possibilidades, ou seja, a facticidade, aparentemente, pode inviabilizar ou limitar possibilidades que são, essencialmente, “mais ricas” do que aquele *chão*, por exemplo, o *chão* de uma época histórica, na qual o *Dasein* está situado. Nesse *embate* essencial entre facticidade e possibilidades, há tensão e desacordo constantes: “*A transcendência é, conforme aos dois modos de fundar, ao mesmo tempo aquilo que excede e que priva.*”¹²⁶ Este movimento de excesso e privação, no qual a projeção de mundo, ao se exceder, apenas se torna possível com a privação, indica e aclara a “*finitude* da liberdade do ser-aí [*Dasein*].”¹²⁷ Em suma, toda possibilidade é determinada de antemão por um *não* (privação). Ao transcender suas possibilidades, o *Dasein* é livre, mas um ser-livre marcado pela finitude. Cada *Dasein* é sua possibilidade, mas sempre e somente em um dos caminhos que se abrem para ele. A cada vez o *Dasein* é uma de suas possibilidades, e *não* outras.

Ao se questionar sobre suas possibilidades de ser no mundo, o *Dasein* também é direcionado a desvelar os demais entes em seu ser, ou seja, ele é direcionado à verdade ôntica.¹²⁸ Todos esses questionamentos, no entanto, acontecem baseados em uma *compreensão prévia* de ser que torna possível a verdade ôntica e a verdade ontológica. Conforme subseção 2.2, a verdade ontológica possibilita a verdade ôntica. Consideramos a verdade ontológica como o terceiro modo do *fundar* – o *fundar* como fundamentar. Dessa maneira, o terceiro modo também brota da liberdade finita do *Dasein*, nesta perspectiva, este modo é co-originário aos outros dois, na transcendência do *Dasein*. Enfim, a compreensão prévia de ser, cujo caráter ontológico é projetivo, é a base para a primeira (*fundar* como projetar) e última *fundamentação* (a verdade ontológica).

Assim, liberdade significa o desvelamento originário de ser e, em um sentido preponderante, a compreensão do próprio ser do *Dasein* como o *em-virtude-de* originário que o direciona para a completude de sua existência singular. Este *em-virtude-de* originário traz diante de si suas próprias possibilidades; a revelação de suas possibilidades de *ser* libera o *Dasein* para diferentes modos de ser si mesmo. A existência é, portanto, liberdade, pois a possibilidade de modificações reside na sua própria estrutura.¹²⁹ Neste sentido, a essência do

¹²⁶ HEIDEGGER, M. *Sobre a essência do fundamento*, p. 67.

¹²⁷ *Idem, ibidem*, p. 67

¹²⁸ Cf. KING, M. *A Guide to Heidegger's Being and Time*, p. 182s.

¹²⁹ *Idem, ibidem*, p. 39.

Dasein não pode ser definida pelo *o que é*, isto é, pelos atributos de um animal racional, porque o *Dasein* é finitamente livre. Isso implica que suas possibilidades fundamentais não estão fora dele, como simplesmente dadas, mas, em seu próprio ser como *cura*, o *Dasein* é "livre" para se modificar ao longo de sua existência. Portanto, não há natureza humana ou alguma função adequada do homem. Uma vez que a tarefa de viver só tem sentido e conteúdo nas formas concretas em que interpretamos nossas vidas como um todo, “a 'essência' do *Dasein* está em sua existência.”¹³⁰

A caracterização formal do *Dasein* mostra o que Guignon chamou de "eixo temporal" do ser do *Dasein*. Considerado como um acontecimento temporal, o *Dasein* é constituído por uma estrutura teleológica: seu ser é determinado pelo fato de estar além de si mesmo, em direção à **realização final** de suas possibilidades de existência.¹³¹ Em suma, a expressão que caracteriza a *cura* – “anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em (no-mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vem ao encontro dentro do mundo)”¹³² – define a totalidade existencial formal da estrutura ontológica do *Dasein* e indica que, enquanto o *Dasein* vem em direção a si mesmo, apropria-se de possibilidades do mundo onde ele “já está” familiarizado com os entes que se encontram ao seu redor. Por outro lado, as estruturas antecipativas que constituem a existencialidade do *Dasein* lhe dão o caráter de circularidade. “O ente que está em jogo seu próprio ser como ser-no-mundo possui uma estrutura de círculo ontológico.”¹³³ Nesse sentido, reside no “acontecimento” do *Dasein* a estrutura circular hermenêutica: os acontecimentos que compõem sua existência ganham sentido apenas a partir da projeção de possibilidades, esta, por sua vez, é alimentada pelos acontecimentos dessa existência. Seja explicitamente ou não, estamos constantemente interpretando e reinterpretando os acontecimentos de nossa existência, enquanto *Dasein* que somos, em termos de nossa compreensão do que eles significam para nós dentro de um todo.

Ao apresentar a definição formal do *Dasein* em termos de uma autorrelação teleológica e hermenêutica, Heidegger dissolveu a tendência de ver o si-mesmo como um objeto, substância ou coisa de qualquer tipo. O ser do *Dasein* é definido pela forma como o *Dasein* se relaciona consigo mesmo em sua cotidianidade por meio do seu em-virtude-de mais originário, portanto, não faz sentido procurar um si-mesmo dado previamente e depois relacionado a

¹³⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p.85.

¹³¹ GUIGNON, C. *Heidegger and the Problem of Knowledge*, p.92.

¹³² HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p.259s.

¹³³ *Idem*, *Ser e tempo*, p.215.

possibilidades,¹³⁴ pois, “[a] presença [*Dasein*] é sempre sua possibilidade. Ela não ‘tem’ a possibilidade apenas como uma propriedade simplesmente dada.”¹³⁵

Existir como um si-mesmo é a possibilidade mais própria do *Dasein*, mas não é a única fundamental, visto que ele se relaciona com outros entes. Este *estar-relacionado-a* é tão essencial que, ao compreender a si-mesmo enquanto um *em-virtude-de* originário, o *Dasein* já se vê orientado em um mundo, porque ele é estruturado pelo caráter de direcionar-se antecipadamente para algo do mundo. Toda esta complexa rede de relações, ao remeter ao próprio ser do *Dasein*, constitui a estrutura fundamental do ser-no-mundo.¹³⁶

Como já visto, existencialmente, o *Dasein está-sempre-lançado* em um mundo envolvido com os entes que lhe vem ao encontro nas ocupações e preocupações em sua cotidianidade. Uma vez que o *Dasein* está envolvido com o mundo, a sua estrutura formal – *ser-no-mundo* – alcança sua concretude. O conceito ser-no-mundo, diferentemente do sujeito cartesiano, não faz do *Dasein* um ente distinto de algo do mundo – uma mente diante de objetos e outros sujeitos –, tampouco olha para si mesmo como um objeto do conhecimento; ao contrário, o si mesmo do *Dasein* só se realiza inserido em um contexto de mundo.

Afinal, o que é *mundo*, ou melhor, como se constitui a mundanidade do mundo? Em *Ser e tempo*, encontramos quatro perspectivas distintas no uso do termo “mundo” que, no entanto, entrelaçam-se: do ponto de vista ôntico, mundo se refere (1) a uma totalidade de objetos simplesmente dados em sua concretude; ainda em um sentido ôntico, (2) mundo é entendido como o contexto “em-que” o *Dasein* “existe” faticamente – mundo público ou mundo circundante. No sentido ontológico, (3) mundo se refere ao agrupamento de entes observados e analisados que são associados uns aos outros em função de determinadas características neles presentes, isto é, através de uma classificação categorial, “por exemplo, na expressão ‘mundo’ usada pelos matemáticos, que designa o âmbito dos objetos possíveis da matemática.”¹³⁷ Ainda na perspectiva ontológica, “Mundo designa, por fim, (4) o conceito existencial-ontológico da mundanidade.”¹³⁸ Heidegger critica a ontologia tradicional por não ter interpretado adequadamente a mundanidade do mundo (o *ser* do mundo) quando tomou, como ponto de partida para a análise, a natureza e não o *Dasein*; neste sentido, esta visão “inadequada” da mundanidade está relacionada à perspectiva ontológica do item (3) acima. Está claro que o foco do filósofo é não “saltar o fenômeno da mundanidade” e sim desencobrir o *ser* do mundo ou a

¹³⁴ GUIGNON, C. *Heidegger and the problem of knowledge*, p.93.

¹³⁵ HEIDEGGER, M., *Ser e tempo*, p.86.

¹³⁶ Cf. KING, M. *A guide to Heidegger's Being and Time*, p. 51.

¹³⁷ HEIDEGGER, M., *Ser e tempo*, p. 112.

¹³⁸ *Idem, ibidem*, p.112.

mundanidade do mundo e sua estrutura, enquanto um conceito existencial-ontológico constituinte da existencialidade do *Dasein*. Tal estruturação está orientada pelo método fenomenológico-hermenêutico, o qual faz a análise do fenômeno saindo da perspectiva ôntica para a ontológica, a partir da cotidianidade do *Dasein*, ou seja, o mundo circundante (perspectiva (2)).

Este envolvimento com os entes do mundo circundante geralmente acontece em termos das necessidades práticas e interesses do *Dasein*, orientado por seus propósitos. Nesse mundo circundante as coisas estão referenciadas entre si e ao *Dasein* em um “para quê” (direcionamento) e em um “em-quê” (contexto em que). Esta estrutura na qual as coisas estão referenciadas ou *em serventia* é denominada de conjuntura, que significa dar-se em com-junto. A totalidade conjuntural (para-quê e em quê) é constituída pelo *Dasein* a partir de suas possibilidades de ser.

A abertura prévia do compreender contém as remissões já mencionadas: o “para-que” das coisas, que se articulam em virtude de uma possibilidade de ser do *Dasein*. Essas remissões são o “contexto em que se movem as suas referências.”¹³⁹ Envolvido neste contexto, o *Dasein* compreende as relações do todo conjuntural, no qual está incluído o seu *poder-ser*, e *significa* este contexto no qual ele está situado. Na nota explicativa referente ao termo *Be-deuten* (significar), da tradução de *Ser e tempo*, Márcia Schuback enfatiza que *deuten* equivale a “mostrar, apontar, interpretar”¹⁴⁰ que como já vimos caracterizam o enunciar.

A totalidade conjuntural serve como “pano de fundo” sobre o qual as conjunturas particulares das coisas ocorrem, além de abranger um “para-quê” primordial que diz respeito a alguma possibilidade de ser do *Dasein*. Em outras palavras, a totalidade conjuntural é uma rede de significâncias (*Bedeutsamkeit*) que estrutura o mundo e permite que as coisas tenham um sentido para o *Dasein* e se mostrem *como* algo – o como hermenêutico. As coisas são sempre compreendidas em seu envolvimento com um todo, que não necessita ser explicitamente apreendido por uma interpretação temática. Mesmo implícito, esse todo é um fundamento essencial para a interpretação que sempre pressupõe uma compreensão prévia fundante (verdade ontológica).

A totalidade conjuntural[...] remonta, em última instância a um para quê (*Wozu*) onde já não se dá *nenhuma* conjuntura, que em si mesmo já não é um ente segundo o modo de ser do manual dentro de um mundo, mas um ente cujo ser se determina como ser-no-mundo onde a própria mundanidade pertence à sua constituição de ser. Esse ‘para quê’ (*Wozu*) primordial não é um ser para isso (*Dazu*), no sentido de um possível estar

¹³⁹ HEIDEGGER, M., *Ser e tempo*, p. 137.

¹⁴⁰ *Idem*, *ibidem*, p. 570.

junto numa conjuntura. O “para quê” (*Wozu*) primordial é um ser em virtude de. ‘Em virtude de’, porém, sempre diz respeito ao ser da *presença* [*Dasein*], uma vez que, sendo, está essencialmente *em jogo* seu próprio ser.¹⁴¹

O mais originário *para quê*, ou o propósito primordial, que guia toda a totalidade conjuntural se dá em uma autocompreensão do *Dasein* naquele contexto. Ao compreender a si mesmo, o *Dasein* projeta um poder-ser; ao compreender suas possibilidades de ser ainda pendentes, o *Dasein* realiza ações “aqui e agora”. Como Guignon nos alerta, pode-se ver aqui a conexão entre a determinação formal do *Dasein* e sua concretude de ser-no-mundo: formalmente foi caracterizado como um ente lançado, sempre envolvido com o mundo e diante de um poder-ser projetado. O caráter projetivo do *Dasein* lhe joga diante de possibilidades que lhe chamam a ser; ao assumi-las, o *Dasein* é determinado em sua singularidade que fundam suas ações concretas ao longo de sua existência.¹⁴²

Ao descrever a mundanidade, Heidegger ressalta que o caráter projetivo do *Dasein* e o contexto prático no qual ele está envolvido estão “colados” em uma totalidade – o caráter projetivo possibilita que algo se torne relevante para o *Dasein*. Em outras palavras, a autocompreensão de nossas possibilidades determina *como, se e quais* os entes serão significantes. A autocompreensão do *Dasein* e o contexto das relações de meios e fins onde ele opera são inseparáveis. O mundo “em que” o *Dasein* existe é inseparável da autocompreensão que constitui a sua perspectiva.

A perspectiva dentro da qual se deixa e se faz o encontro prévio dos entes constitui o contexto em que a presença [*Dasein*] se compreende previamente segundo o modo de referência. O fenômeno do mundo é o “em que” da compreensão referencial, enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura. A estrutura da perspectiva em que a presença [*Dasein*] se refere constitui a mundanidade do mundo.¹⁴³

Há uma relação recíproca entre a autocompreensão e o contexto “em que” os entes se revelam. Por meio da autocompreensão, o contexto é iluminado de tal forma que os entes se tornam relevantes e vem ao encontro. Ao mesmo tempo, é a partir do contexto que pode acontecer a autocompreensão; em termos gerais, o *Dasein* compreende o mundo a partir de si mesmo e compreende a si mesmo a partir do mundo. Enfim, a estrutura ontológica do *ser-no-*

¹⁴¹ HEIDEGGER, M., *Ser e tempo*, p. 134s

¹⁴² GUIGNON, C. *Heidegger and the problem of knowledge*, p. 96.

¹⁴³ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 137.

mundo é a condição de possibilidade para a compreensão do outro *Dasein*, do ente intramundano e de si mesmo.¹⁴⁴

Pode-se perceber que não há separação entre *Dasein* e mundanidade; esta constitui o *Dasein*: “‘Mundo’ é um caráter da própria presença [*Dasein*].”¹⁴⁵ A compreensão existenciária de mundo pelo *Dasein* é co-originária ao seu estar lançado no mundo. Já nascemos em um mundo repleto de significados, práticas, valores, que nos moldam e os quais mal percebemos e, na maioria das vezes, nem tentamos decifrar. A mundanidade do mundo é condição de possibilidade – estrutura *a priori* – desta existência fática; este *a priori*, no entanto, não pode ser totalmente decifrado e alcançado como as proposições essenciais demandadas pela história da filosofia e pelas ciências. A mundanidade é absolutamente essencial para o *Dasein*, tão essencial que ela é considerada um existencial em *Ser e tempo*.

Em suma, o todo conjuntural e a existência do *Dasein* são ambos organizados pelo mesmo em-virtude-de. Portanto, não é possível separar o *Dasein* do todo conjuntural a partir do qual ele compreende a significância de mundo, tal qual na Modernidade se distinguiu sujeito e objeto. Se, por um lado os entes em serventia (os manuais) são articulados pelas possibilidades de ser do *Dasein*, por outro, o *Dasein* necessita da rede de significância para compreender suas possibilidades de ser, que são constituídas e estruturadas em um todo conjuntural. Este mundo compartilhado e significado é que torna possível os modos de ser do homem individual.

Recapitulando o já abordado na subseção 2.3, o enunciado aponta, descobre, predica algo que se mostra, isto é, que se desvela para o *Dasein*. Como é possível algo se mostrar? É o próprio modo de ser do *Dasein* que torna isso possível, uma vez que a estrutura ontológica do *ser-no-mundo* é a condição de possibilidade para que ele compreenda a si mesmo, a outro *Dasein* e aos demais entes.

Portanto, as coisas podem se desvelar e, conseqüentemente, serem descobertas por que o *Dasein* é abertura. Os existenciais da disposição e compreensão, enquanto abertura, estruturam o todo conjuntural a partir do qual *Dasein* e mundo ganham sentido. Tendo como base a compreensão prévia como abertura essencial, na qual o *Dasein* se abre para si, é que se pode compreender, interpretar, enunciar. O enunciado, por sua vez, alimenta a rede de significância que suporta a compreensão prévia, estabelecendo-se o círculo da compreensão.

¹⁴⁴ HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 432-433.

¹⁴⁵ *Idem*, *Ser e tempo*, p. 112.

2.4.2 *Dasein* como ser-descobridor: há verdade sem *Dasein*?

Como visto na subseção 2.3, o fenômeno da verdade envolve uma descoberta que é expressa no enunciado, o qual expõe a manifestação do ente (verdade ôntica) mediado por uma rede de significância (mundanidade do mundo). Também nessa seção, foi visto que “desencobrimento” é utilizado como termo geral para se referir ao conceito de verdade originária. Porém, para diferenciar a verdade do ser e a verdade do ente, respectivamente, se utilizou os termos “*desencobrimento* de ser” e “*desencobrimento* de ente.” Para melhor caracterizar essa diferenciação, são empregados os termos “*desvelamento*” para referir-se ao desencobrimento de ser (verdade do ser), “*abertura*” para desencobrimento do *Dasein* (verdade do *Dasein*) e “*descoberta*” para desencobrimento do simplesmente dado e manual (verdade do ente). Seguiremos esta terminologia nessa subseção. Partimos do princípio que desencobrir significa apontar o que já estava ali e agora se mostra. Quem é o ser-descobridor? É aquele que compreende, interpreta e enuncia o ser dos entes. Uma vez que o *Dasein* é a fonte de significância, ou, como já visto, formador de mundo, a verdade como desencobrimento, adequação etc., só é possível porque há *Dasein*.

“As leis de Newton, antes dele, não eram nem verdadeiras nem falsas. Isso não pode significar que o ente que elas, descobrindo, demonstram não existisse antes delas. As leis se tornam verdadeiras com Newton.”¹⁴⁶ O físico compreendeu o modo de ser do ente que se manifestou em virtude do aparato científico-cultural vigente na época, e assim descobriu, apontou e enunciou leis que descrevem fatos da natureza, os quais são independentes do *Dasein*. Aquilo que as leis mostram já acontecia e continuará acontecendo independente de ter sido descoberto pelo *Dasein*, porém, uma vez descobertas essas leis passam a fazer parte da rede de significância que dá sentido aos entes.

No parágrafo 43 de *Ser e tempo*, é feita uma distinção entre o conceito de *real* e *realidade*. Esta, pode-se dizer, seria uma outra palavra para os acontecimentos do *mundo*, concebido ontologicamente onde o ser “se-dá”; ou seja, onde o ente ganha sentido para o *Dasein*. Já o *real* é o “mundo” do simplesmente dado, onde os entes “são” independentes do *Dasein*. Então, neste sentido, as bases das leis de Newton sempre estiveram na natureza enquanto *real*, mas as leis que fazem parte da realidade, estas *são* somente enquanto o *Dasein* existir. Se, por um lado, a natureza não necessita da existência do *Dasein* para ocorrer, ela precisa do *Dasein* para ter significado, isto é, ser interpretada como algo, incluindo ser

¹⁴⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 298.

interpretada como algo simplesmente dado; neste sentido, o modo de ser do ente é dependente da compreensão de ser, isso significa que realidade (e não o real) depende do *Dasein*, em outras palavras, “dá-se” *ser* somente se há compreensão de ser, mas há ser, independente do *Dasein*. “O ter sido descoberto desvela precisamente o ente enquanto aquilo que ele anteriormente já era, sem levar em conta o seu ter sido descoberto ou não.”¹⁴⁷ O desencobrimento não é uma propriedade colada ao modo de ser de um ente simplesmente dado: nada muda em suas propriedades o fato de estar descoberto ou não. Enfim, o desencobrimento não é uma determinação que pertença a algo simplesmente dado. Como visto, as bases das leis de Newton nunca foram nem serão afetadas pelo seu desencobrimento ou encobrimento.¹⁴⁸ Um ser simplesmente dado pode ser descoberto e, assim, tornar-se um ente intramundano, sem que, com isso, ele deixe de ser um ente simplesmente dado quando ele for novamente encoberto.

Ora, o real é independente do *Dasein* e de suas práticas; no entanto, o real pode estar *aberto* ao ser-no-mundo. Isso não quer dizer que o *Dasein* pode acessar o todo do real, mas este acesso depende da *rede de significância* que o envolve. Se o *Dasein* não existisse, não existiria rede de significância, e, portanto, nem abertura nem descoberta, conseqüentemente não haveria verdade. Disso não se segue que, se o *Dasein* deixar de existir, os entes sobre os quais se proferiu enunciados verdadeiros deixem de ter as propriedades descobertas.

Já se falou da relação entre o *Dasein* e a verdade (desencobrimento) no sentido em que “[a] presença [*Dasein*] é e está na ‘verdade’.”¹⁴⁹ Ou seja, o *Dasein*, enquanto abertura constituída pelos existenciais da *disposição, compreensão, decadência e fala*, está lançado em um mundo, no qual ele está envolvido em uma rede de significância, mediante a qual ele pode descobrir os entes que vêm ao seu encontro. Tengelyi observa que a singularização mencionada em *Ser e tempo*, não diz respeito ao solipsismo que ameaça o sujeito encapsulado da filosofia moderna, no entanto, Heidegger recebe críticas, após a publicação dessa obra, sobre ter isolado o *Dasein* em sua singularização ou não ter focado adequadamente na relação entre o *Dasein* e os outros.¹⁵⁰ Em *Ser e tempo*, o caráter de *ser-com* faz parte da existencialidade. Estruturado pelo *ser-com* o *Dasein* convive *com* a copresença (outro *Dasein*) que vêm ao encontro “‘no’ mundo segundo o modo de ser-no-mundo.”¹⁵¹ Mesmo ao estar sozinho faticamente ou *sozinho* em uma multidão, “[...]o estar-só da presença [*Dasein*] é *ser-com* no mundo.

¹⁴⁷ HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 321.

¹⁴⁸ *Idem*, *Introdução à filosofia*, p. 116.

¹⁴⁹ *Idem*, *Ser e tempo*, p. 291.

¹⁵⁰ TENGELYI, L. *Transformation in Heidegger's conception of truth between 1927 and 1930*, p. 97.

¹⁵¹ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 174.

Também em *Introdução à filosofia*, encontramos o nexos ontológico do *ser-com* e a copresença. Como observa Tengelyi,¹⁵² nesta preleção de 1928/1929 o problema da verdade já é posto na perspectiva de *ser-com*, o qual não somente é um existencial, mas também é “necessária e essencialmente um compartilhamento de verdade”¹⁵³. Em *Introdução à filosofia*, o filósofo aprofunda o foco da relação entre o *Dasein* e os outros, e sugere que uma “comunhão” verdadeira de um *Dasein* com o outro pode emergir exclusivamente de um assunto ou tarefa comum sem uma apreensão consciente de um para com o outro. Retomamos aqui o exemplo que consta nesta preleção: dois andarilhos se deparam com a vista arrebatadora de uma montanha; argumenta que esta visão comum os fazem estar um ao lado do outro sem necessidade de apreensão mútua, e completa que uma apreensão mútua está fundada em um ser-um-com-o-outro originário.¹⁵⁴ Em outras palavras, o ser-com originário significa compartilhar o desencobrimento (verdade) ou aparição de algo. Aqui, diferentemente do que é focado em *Ser e tempo*, não é na lida que o *Dasein* descobre e aponta o desencobrimento do ente. Diz o filósofo que esse compartilhamento de algo não reside na concretização do uso, “[...], mas em uma maneira de ser do ser-aí [*Dasein*] que é anterior ao uso[...],”¹⁵⁵ o ser-com.

Podemos inferir que os andarilhos compartilham a “aparição” da montanha, não por seu “uso”, mas pela rede de significância que os envolve e os possibilita a significar e desencobrir. Essa rede, por outro lado, não depende apenas de um *Dasein*, mas de uma “comunidade” de outros que têm o modo de ser do *Dasein*. Ademais, aquilo que aparece do ente depende de como ele é dado de fato, fica, assim, mais claro que a verdade não é subjetiva, ou seja, não é arbítrio do sujeito: a rede de significância é compartilhada por outros que tem o modo de ser do *Dasein*, nesse viés, o mundo é compartilhado, isso quer dizer que o *Dasein* já nasce em uma totalidade significativa. Conforme visto na subseção 2.4.1, o *Dasein* significa algo a partir de um mundo já previamente articulado e compreendido, ou seja, descoberto.

Obras e escritos como *Ser e tempo* (1927), *Os Problemas fundamentais da fenomenologia* (1928) e *Sobre a essência do fundamento* (1929) já trazem um conceito de verdade originária compreendida como *alētheia* (desencobrimento), e de *Dasein* entendido como a abertura na qual o desencobrimento acontece. “Só há verdade, desvelamento e ter sido desvelado, se e na medida em que o ser-aí [*Dasein*] existe.”¹⁵⁶

¹⁵² TENGELYI, L. *Transformation in Heidegger's conception of truth between 1927 and 1930*, p.96.

¹⁵³ HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*, p. 124.

¹⁵⁴ *Idem, ibidem*, p.90-91.

¹⁵⁵ *Idem, ibidem*, p. 113.

¹⁵⁶ *Idem, Os problemas fundamentais da fenomenologia.*, p. 319.

Pode-se concluir, então, que só há desvelamento de ser se há *Dasein*? A “virada” no pensamento de Heidegger após *Ser e tempo*, conforme pontuou Charles Guignon é, no mínimo, uma mudança em descrever desvelamento de ser enquanto o que é desvelado na lida pelo *Dasein*, para pensar o desvelamento como um acontecimento que “se dá” *para* o *Dasein*.¹⁵⁷ Em *Introdução à metafísica*, o ser é descrito como um “aparecimento” que deixa os entes se mostrarem em uma verdade no sentido de desencobrimento.¹⁵⁸ Em suma, fica claro que o desvelamento do ser não é algo que ocorre sem o *Dasein*: as coisas podem se mostrar relevantes de alguma forma *para* o *Dasein* graças a uma rede de significância.

No ensaio *A origem da obra de arte*, está claro que o ente que mostra e realiza o acontecimento da verdade não é o *Dasein*, mas é a obra de arte, porque ela “clareia a abertura do aberto.”¹⁵⁹ Ou seja, a obra de arte desvela a verdade do ser, na qual mundo e *Dasein* acontecem. O templo grego, por exemplo, não é apenas um monumento de decoração, feito por pessoas para representar uma vida já dada: “[a] obra que o templo é, estando aí de pé, torna originariamente patente um mundo, [...] dá às coisas pela primeira vez o seu rosto, e aos homens dá pela primeira vez a perspectiva acerca de si mesmos.”¹⁶⁰ Neste ensaio, o filósofo descreve como uma grande obra de arte pode abrir um novo mundo ou uma nova manifestação de aspectos das coisas, as quais podem ser importantes para uma comunidade compreender a si mesmo: a obra de arte desencobre mundo, nela, o que está em jogo é iluminado de forma tal “que nos insere nessa abertura [tornando o ente acessível], deste modo, nos faz sair, ao mesmo tempo, daquilo que é habitual.”¹⁶¹ Como sintetiza Dreyfus e Wrathall, as obras de arte podem nos mostrar uma nova maneira de entender o que é importante no trivial, central no marginal, exigindo nossa atenção e preocupação. Uma obra de arte pode servir como um paradigma cultural; como tal, a obra molda as sensibilidades de uma cultura ao agregar as práticas dispersas de um povo, unificando-as em possibilidades de ação coerentes e significativas, e “recolhendo” esse significado unificado e coerente de forma visível. As pessoas, por sua vez, sintonizando-se com a obra de arte, podem se relacionar umas às outras, à luz compartilhada da obra.¹⁶² Por outro lado, a obra, que desencobriu e moldou a glória de uma época, também encobre aspectos

¹⁵⁷ GUIGNON, C. Truth as disclosure: art, language, history. In: DREYFUS, H.; WRATHALL, M. (ed.). *Heidegger reexamined, volume 3: art, poetry and technology*. New York: Routledge, 2002. p. 47-62, p. 53.

¹⁵⁸ HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 130s.

¹⁵⁹ *Idem*, A origem da obra de arte. Tradução: Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. In: HEIDEGGER, M. *Caminhos de floresta*. Coordenação científica e tradução: Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998. p. 7-94, p. 64-65.

¹⁶⁰ *Idem, ibidem*, p. 39-40.

¹⁶¹ *Idem, ibidem*, p. 70.

¹⁶² DREYFUS, H.; WRATHALL, M. Volume introduction. In: DREYFUS, H.; WRATHALL, M. (ed.). *Heidegger reexamined, volume 3: art, poetry and technology*. New York: Routledge, 2002. p. xi-xvii, p. xii.

que posteriormente podem ser descobertos à luz da mesma obra e de novos paradigmas, ou seja a obra pode ser ressignificada em uma circularidade hermenêutica.

Percebe-se uma mudança no protagonismo do *Dasein* de *Ser e tempo* para *A origem da obra de arte*. Enquanto no primeiro, o *Dasein* é o ser-desencobridor do modo de ser do ente, no segundo, o *Dasein*, ou melhor, uma comunidade daqueles que tem o modo de ser do *Dasein* é tocada pela mundanidade do mundo exposta na obra de arte. Isso implica que a obra de arte desvela o ser dos entes de uma determinada época histórica. Nesta medida, a obra de arte desvela a verdade da humanidade em seus diferentes modos de realização, seja científica, social, política, religiosa, cultural etc.

3 A ESSÊNCIA DA VERDADE

Na subseção 2.3, vimos que na investigação fenomenológica sobre a verdade, o ponto de partida é o conceito mais usual – verdade como correspondência entre o enunciado e a coisa – para chegar à verdade originária, isto é, aquela que está “escondida”, mas que fundamenta a primeira. Recapitulando, a verdade originária se revelou, no fenômeno transcendental da fenomenologia, como *desencobrimento* enquanto manifestação do ente – verdade ôntica – e como *desencobrimento* ou desvelamento do ser – verdade ontológica.¹⁶³ Em suma, a essência da verdade está no desencobrimento do ser e do ente; desencobrimento que é equiparado ao conceito grego de *alētheia*.

Em *As questões fundamentais da filosofia*, o filósofo, ao levantar a questão sobre a essência do verdadeiro, propõe-se a investigar como Aristóteles fundamentou a sua interpretação dessa essência. Nessa investigação, ele deparou-se com outro problema filosófico, a saber: “Em que consiste a essência da essência ou, [...] a essencialidade.”¹⁶⁴ Em síntese, a questão sobre a essência da verdade desdobrou-se na questão sobre *a verdade* (o desencobrimento) *da essência*; neste sentido, acontece, nesta preleção, uma análise fenomenológica da *essência*. Uma vez que a determinação da essência da verdade como correspondência do enunciado à coisa é atribuída a Aristóteles, o ponto de partida nesta preleção é questionar qual é a concepção de *essência* na tradição platônico-aristotélica.

3.1 O conceito de essência em Heidegger

Conforme tal tradição, a *essência* é o “elemento *universal e uno* que é válido para os casos particulares e *para muitos casos*”¹⁶⁵, isto é, aquele universal que determina o singular. Essência também foi apreendida e traduzida como *gênero*, ou seja, aquele conceito mais universal do que *espécie*, no sentido de sua proveniência, ou do qual a espécie deriva. Nesse sentido, Aristóteles apreende que a essência de algo particular é “aquilo ‘*que*’ o respectivo particular, em certo sentido, já ‘*era*’ antes de ter se tornado o particular que ele ‘*é*’.”¹⁶⁶ Como sintetiza Heidegger, “o universal”, “a proveniência” ou “o ser-o-que-era” são termos que

¹⁶³ HEIDEGGER, M. *Sobre a essência do fundamento*. p. 39.

¹⁶⁴ *Idem*, *As questões fundamentais da filosofia*. Tradução: Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020, p. 62.

¹⁶⁵ *Idem*, *ibidem*, p.77.

¹⁶⁶ *Idem*, *ibidem*, p.78.

apreendem a essência como o que se dá, de antemão, ao particular.¹⁶⁷ No entanto, Aristóteles não abraça todas essas determinações como veremos adiante, mas o que há de comum a todas elas: a essência é aquilo que subjaz como fundamento do particular - ὑποκείμενον (*subjectum*).¹⁶⁸ Heidegger alega que o conceito mais corrente de *essência* – o universal – é o mais superficial, isto é, aquilo que é uno não é essencial na essência de um particular: quando se pergunta “sobre a essência de Platão [...] buscamos, em verdade, [...], algo que é, segundo sua ‘essência’, precisamente único e singular – perguntamos aqui sobre aquela essência que exclui justamente de si ser válida para muitos.”¹⁶⁹

Como observa Irene Borges-Duarte no prefácio de *Caminhos de floresta*,¹⁷⁰ o substantivo *Wesen*, utilizado por Heidegger, constitui, na tradição metafísica, a versão em alemão para o termo latino *essentia* (tradução do termo grego *ousia*), traduzido para o português como “essência”. Segundo ela, o termo *Wesen* não deve ser apreendido no sentido de *essentia*, ou seja, como uma propriedade necessária que algo deve ter ou alguma propriedade universal que algo, de fato, possui – Heidegger chama esse tipo de essência como inessencial. Essa maneira de determinar a essência de algo é pensá-la em termos das características comuns com as quais todas as coisas que compartilham esta essência concordam. Contudo, Irene Borges afirma que o “estar-a-ser essencial” é fundado no desencobrimento do ente que se manifesta, a cada vez, e não em um conceito genérico. Neste sentido, ela acentua que o estar-a-ser essencial é retomado por Heidegger em sua forma verbal – *wesen* – que se perdeu no uso filosófico medieval, mas cujo sentido primitivo, já em desuso, é “sinônimo de *sein*, ‘ser’, no sentido de [...] estar, acontecer, [...] para indicar ação ou exercício de ser, [...] *sein*, é o que se dá sempre como um sendo: essência em exercício.”¹⁷¹ Em suma, em sentido verbal, o termo *wesen* pode ser traduzido como “essenciar-se” ou “estar-a-ser”, o que dá sentido temporal e não permanente e imutável à essência de algo.

As duas primeiras caracterizações de Aristóteles, conforme visto anteriormente – universalidade e gênero – são consideradas por Heidegger como “consequência da *essência*.” Em relação às outras duas caracterizações: (1) aquilo que a coisa é – “το τί ἐστίν (*quidditas*)” – e (2) aquilo que subjaz – ὑποκείμενον,¹⁷² Heidegger atribui a Platão a caracterização de essência

¹⁶⁷ HEIDEGGER, M. *As questões fundamentais da filosofia*, p. 78.

¹⁶⁸ *Idem*, *ibidem* p. 82-84.

¹⁶⁹ *Idem*, *ibidem* p. 80.

¹⁷⁰ BORGES-DUARTE, I. Prólogo à edição portuguesa. In: HEIDEGGER, M. *Caminhos de floresta*.

Coordenação científica e tradução: Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998. p. v-xx, p. xv-xvii.

¹⁷¹ *Idem*, *ibidem*.

¹⁷² HEIDEGGER, M. *As questões fundamentais da filosofia*, p.84, 85.

como aquilo *que a coisa é*. Para ele, há algo de constante e essencial que faz a coisa ser o-que-é, enfim há algo de *mesmo* seja no universal, seja no particular, este *mesmo* é a Ideia, é aquilo que é visto antecipadamente – “[...]essência é aquilo que algo é; e aquilo que o respectivo particular é, encontramos *como* aquilo que a cada vez temos em vista no comportamento em relação ao particular.”¹⁷³ Assim, é a partir de uma *visão prévia*, dada pela Ideia, que o ente é *interpretado como* se oferece em seu aspecto (*eidos*) predominante a cada encontro com o *Dasein*. Nesse sentido, Heidegger conclui que, para os gregos, a essência de algo é afetada na sua realização a cada vez, perdendo o seu caráter universal. Alerta, no entanto, que o pensamento moderno pode objetar a concepção grega de ideia como essência, pois, essa concepção não responde ao que é visado como essência: “o *ser-o-que* nele mesmo.” E continua: o pensamento moderno ignora que o *ser* de algo, para os gregos, significa o “*presentar que emergindo se mostra*”¹⁷⁴ Neste sentido, podemos inferir que o *ser-o-que* (*quidditas*) é o “o que é” em relação ao *como hermenêutico*, e aquilo que subjaz é a *visão prévia* que direciona a interpretação.¹⁷⁵

Em *The essence of human freedom* (baseado em preleções de 1930), Heidegger cita três aspectos ou camadas para aclarar o saber essencial ou *essência*: (1) O *ser-o-que*, o que algo é enquanto tal –a sua quiddidade, *essentia*; (2) como esse *ser-o-que* é possível, ou seja, qual a possibilidade interna do *ser-o-que*; (3) qual o fundamento dessa possibilidade interna.¹⁷⁶

Ainda nessa obra, ao tratar da essência da liberdade humana, Heidegger indica que esta está conectada a uma questão mais ampla: a essência daquilo que *é* enquanto tal. Assim, ele aborda a essência dos eventos e a possibilidade de sua apreensão.

Mas afinal, o que é um evento? Um evento é algo que ocorre na realidade, ou que está sendo em um tempo específico. Um evento não surge do nada; ele é uma mera alteração de algo que já existe. Isso implica que há algo permanente, subjacente, que apenas muda de estado. Em outras palavras, qualquer estado atual decorre de um estado anterior. Nada surge de um vazio; tudo provém de algo já presente no tempo, ainda que indefinido.

Dessa forma, a apreensão de um evento não consiste apenas em identificar algo que acontece, mas em compreender que tal ocorrência provém de alguma coisa. A relação de proveniência é parte intrínseca da essência de um evento como tal. Portanto, analisar e apreender a essência de um evento significa investigar sua origem, trazendo à tona suas

¹⁷³ HEIDEGGER, M. *As questões fundamentais da filosofia*, p. 85ss.

¹⁷⁴ *Idem, ibidem*, p. 89.

¹⁷⁵ *Idem, ibidem*, p. 87.

¹⁷⁶ *Idem, The essence of human freedom, an introduction to philosophy*. Tradução: Ted Sadler. New York: Continuum, 2002, p. 126.

possibilidades internas ou condições de possibilidade – no sentido kantiano, conforme pontuado por Heidegger. Neste sentido, esta análise que mostra as possibilidades internas fundamenta a essência e não se restringe à mera descrição de propriedades daquilo que se apresenta.¹⁷⁷

Ao meditar sobre a essência da verdade em *As questões fundamentais da filosofia*, Heidegger diz que a essência da verdade não é um conceito, uma propriedade universal que se aplica a casos particulares: a essência da verdade é um acontecimento.¹⁷⁸ Como acontecimento tem uma proveniência, conforme visto anteriormente.

Esse saber sobre a essência nos permite dizer que o *ser-o-que* da verdade, ou sua quididade (*essentia*) – camada (1) – está na proposição de Aristóteles “correspondência entre o enunciado e a coisa”; quanto às outras duas camadas – qual a possibilidade interna do *ser-o-que* e qual o fundamento dessa possibilidade interna – veremos a seguir.

3.2 Liberdade e verdade / não verdade

Conforme visto na subseção 2.2, o enfoque em *Ser e tempo* é a constituição ontológica do ser do homem – *Dasein* – enquanto *existente*, e o tema *verdade* está estreitamente relacionado à existência. O parágrafo 44 mostra como os enunciados são verdadeiros ou falsos a partir da descoberta (*Entdeckung*) de coisas em um mundo pelo *Dasein*, ou seja, em nossa lida, os entes são descobertos. Foi visto também que o enunciado é verdadeiro quando está conforme, ou seja, quando descreve o ente como este se mostra em um mundo.

Em *As questões fundamentais da filosofia*, o filósofo expande o que seria este encontro do *Dasein* com o mundo ao mencionar uma abertura quádrupla, porém una: abertura (1) **do ente**, no sentido em que este precisa estar acessível previamente para *orientar* o enunciado; (2) **do âmbito da relação** entre o ser humano e o ente, para que este ente possa estar acessível *no como* se apresenta em seu ser; (3) **do ser humano** aberto para aquilo que vem ao seu encontro; (4) **do ser humano aos seus semelhantes** para que aquilo que está enunciado possa ser compartilhado e acordado, ou não, sobre a sua correção em relação ao que vem ao encontro.¹⁷⁹ É essa abertura una que orienta o apresentar do enunciado, em outras palavras, esta abertura se caracteriza como uma relação entre o apresentar – o enunciado – e o apresentado – o ente –: “A

¹⁷⁷ HEIDEGGER, M. *The essence of human freedom, an introduction to philosophy*, p. 123ss.

¹⁷⁸ *Idem*, *As questões fundamentais da filosofia*, p. 60.

¹⁷⁹ *Idem*, *ibidem*, p.28.

abertura é o fundamento, o solo e o campo de jogo de toda a correção, [ou seja] essa abertura [...] [é] possibilitação e fundamento da correção [...].”¹⁸⁰

Esta abertura – quadrupla e una – foi prelineada, na subseção 2.3, como a essência mais originária da verdade enquanto *desencobrimiento*. Em suma, o que dá fundamento à verdade concebida como correção é o desvelamento do ser do ente, a *alētheia*. Como observou Heidegger, a sua investigação não estabeleceu nada novo, pois os gregos já conheciam o sentido duplo da verdade: o desvelamento e, como sentido derivado, a correção. Por isso, ele defende a ampliação dessa questão e indaga: o que constitui o desvelamento? Quais são os fundamentos da *alētheia*? Assim, a questão sobre a essência da verdade é recolocada.¹⁸¹

O filósofo aprofunda o tema no ensaio *A essência da verdade* (1930),¹⁸² no qual faz a análise fenomenológica do fenômeno da verdade. O movimento desse texto é semelhante ao que encontramos em *The Essence of Human Freedom*, sobre a apreensão do saber essencial: este é constituído por camadas, conforme enumeradas na subseção 3.1, sendo que a primeira camada fornece o ponto de partida para as demais, porém as camadas não representam uma sequência fixa de passos, mas sim um movimento de idas e vindas.¹⁸³ Em um processo de interpretação hermenêutico.

Sob o título *A essência da verdade*, o filósofo proferiu inúmeras preleções a partir de 1930, mas somente em 1943 o ensaio foi publicado, seguido de outra publicação em 1949.¹⁸⁴ Como observou Graeme Nicholson¹⁸⁵, o autor anexou, à abertura da publicação de 1949, uma nota de rodapé que indica o sentido de “essência”: “[...] essência: 1)quiditas – o quid –; 2)Possibilitação – condição de possibilidade; 3)Fundamento de possibilitação.”¹⁸⁶ Nas três primeiras partes da publicação, vislumbra-se o percurso do autor no que diz respeito à apreensão do saber essencial – essência – expresso na citada nota.

A primeira parte – “1. O conceito corrente de verdade”¹⁸⁷ - está relacionado à questão

¹⁸⁰ HEIDEGGER, M. *As questões fundamentais da filosofia*, p. 29.

¹⁸¹ *Idem, ibidem*, p. 124 ss, 142ss.

¹⁸² HEIDEGGER, M. *A essência da verdade* (1930). Tradução: Ernildo Stein. In: HEIDEGGER, M. *Marcas do Caminho*. Tradução: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 189-214.

¹⁸³ *Idem, The Essence of Human Freedom, an Introduction to Philosophy*, p.126.

¹⁸⁴ As preleções oferecidas em diversas ocasiões nos anos 1930 só foram publicadas em 2016 (GA 80). Conforme Graeme Nicholson (p.14), após a introdução – que é a mesma para as preleções de 1930 e a publicação de 1949 – o texto de 1930 se desdobra em cinco subseções, enquanto o texto de 1949 é organizado em nove capítulos. Observa-se que o texto traduzido por Ernildo Stein aqui utilizado, apesar de ter a indicação “1930”, foi traduzido da terceira edição da publicação de 1949. Muitos anos, portanto, separam a concepção original do trabalho e suas primeiras publicações: a primeira, em 1943, e segunda em 1949.

¹⁸⁵ NICHOLSON, G. *Heidegger on truth, its essence and its fate*. Toronto: University of Toronto Press, 2019, p. 15.

¹⁸⁶ HEIDEGGER, *A essência da verdade* (1930). In: HEIDEGGER, M. *Marcas do Caminho*, p. 189.

¹⁸⁷ *Idem, ibidem*, p.190.

O que é algo?, *quidditas*; neste sentido, a discussão está em torno da noção vinda da tradição grego-medieval: a verdade consiste na concordância de um enunciado com seu objeto. A segunda parte trata da segunda camada do saber essencial (possibilitação – condição de possibilidade): “2. A possibilidade interna da concordância [exatidão]”.¹⁸⁸ A questão é: o que faz a concordância [exatidão] possível? “É a abertura que o comportamento [*Verhalten*] mantém[...].”¹⁸⁹ Para aclarar esta resposta, a relação entre o enunciado (o apresentar) e a coisa (o apresentado) será expandida. Já foi visto, na subseção 2.3, que o enunciado extrai o que enuncia a partir daquilo que está exposto; por outro lado, o *Dasein* – aquele que enuncia – está aberto para o mundo e envolvido com os entes, em uma sintonia com o que acontece a partir de uma orientação particular. Essa sintonia é expressa em um *humor*; este não é um estado mental, mas uma forma de o *Dasein* se *comportar*, envolvido em meio aos entes e à conjuntura do mundo.

O *Dasein* está sempre em um humor e, a depender de como a significância do mundo o afeta, esse humor se modifica e assim é alterada a sintonia que pode revelar diferentes modos de ser destes entes. Há um alinhamento do enunciado aos diferentes modos de ser do ente que se mostra. O alinhamento se dá a partir de uma perspectiva orientadora específica: a “medida diretora” liberada pelo ente. O apresentar (enunciar) é alinhado, portanto, ao que foi antecipado pelo ente que se mostrou para que a exatidão possa acontecer. Em suma, o que caracteriza o *Dasein* é esse comportamento constantemente aberto, que se deixa tocar e se guiar pela antecipação de uma direção liberada pelo ente que se mostra.

Não só o *Dasein* está aberto, mas também o âmbito da relação no qual se encontram o ente e o *Dasein*, encontro mediado pela significância de mundo – base do *como* hermeunêutico. O enunciado expressa sobre o ente o que ele *é*, ou melhor, expressa o assim *como* o ente se apresenta. O aparecer do ente, enfim, requer esse campo de relação. “Essa abertura multiplamente *una* impera *na* correção. [A abertura] é [...] assumida como aquilo que já *vigora*. [...] A abertura é fundamento, o solo e o campo de jogo de toda a correção.”¹⁹⁰

Esta abertura, quadrupla e *una*, é o âmbito de referência. Na abertura, a exatidão liberada como medida diretora dá o alinhamento do apresentar com o apresentado. Heidegger alerta que a relação entre a apresentação (o enunciado) e o apresentado (aparência da coisa) se dá “em um espaço aberto, cuja abertura nunca é criada primeiramente pela apresentação, mas é sempre [...]

¹⁸⁸ HEIDEGGER, M. A essência da verdade (1930). In: HEIDEGGER, M. *Marcas do Caminho*, p. 194.

¹⁸⁹ *Idem*, *ibidem*, p. 197.

¹⁹⁰ *Idem*, *As questões fundamentais da filosofia*, p. 29.

assumida por ela [apresentação], como campo de relação.”¹⁹¹ Esta abertura possibilita a exatidão. Pode-se aqui inferir que a abertura corresponde à *alētheia*, neste sentido identifica-se uma inversão de posição em relação a *Ser e tempo*. Nesta obra, o *Dasein* em sua lida com o mundo, promove o desvelamento dos entes (*alētheia*); aqui, a abertura já deve estar posta para acontecer o encontro do *Dasein* com os entes.

A terceira parte do ensaio trata da terceira camada, qual seja, “o fundamento de possibilitação de uma conformidade [exatidão].”¹⁹² A possibilitação da exatidão, conforme visto, é o comportamento aberto. A questão agora é: qual o fundamento do comportamento aberto, isto é, como a medida diretora acontece e atua sobre o comportamento aberto. Para se deixar afetar por uma medida é preciso já ter se liberado para ela; mas qual a condição para o comportamento se liberar para o aberto? A resposta é: a liberdade.

Liberar-se para uma medida vinculadora só é possível como o *ser-livre* para aquilo que está manifesto no cerne do aberto. Um tal ser-livre aponta para a essência até agora incompreendida da liberdade. A abertura que mantém o comportamento, como aquilo que torna intrinsecamente possível a conformidade, se funda na liberdade. *A essência da verdade* [como exatidão] é a liberdade.¹⁹³

Em suma, o comportamento só pode acolher a aparição que emana da coisa se estiver livre. O comportamento não é forçado a uma prontidão acolhedora por algo externo, mas se libera em virtude de sua **atenção** para a coisa e sua aparição.¹⁹⁴ Há, portanto, algo originário – a liberdade – que torna possível a liberação do comportamento. Embora Heidegger tenha mencionado a liberdade como a essência da verdade, ainda não está esclarecido o que quer dizer com “liberdade”. A parte 4 do ensaio, cujo título é *A essência da liberdade*, aprofundará a relação entre liberdade e verdade.

Foi visto que o comportamento está aberto *para* algo manifesto em uma abertura. Nessa concepção a liberdade é constituinte da relação entre o comportamento e algo que é encontrado no âmbito do aberto. Em que consiste este âmbito? Na abertura quadrupla e una, na qual os entes, o *Dasein* e o mundo se encontram. Tal abertura consiste em um espaço de jogo onde não há determinismo. Não se trata aqui de liberdade como uma propriedade humana, ou seja, uma condição interior no sentido de liberdade de escolha, ou ação sem constrangimento. “A liberdade revela-se, então, como o que deixa-ser o ente [...] – a saber, como o ente que ele é – significa entregar-se [envolver-se] ao aberto e à sua abertura, na qual todo o ente entra e

¹⁹¹ HEIDEGGER, M. A essência da verdade (1930). In: HEIDEGGER, M. *Marcas do Caminho*, p. 196.

¹⁹² *Idem, ibidem*, p. 197.

¹⁹³ *Idem, ibidem*, p. 198.

¹⁹⁴ NICHOLSON, G. *Heidegger on Truth, Its Essence and Its Fate*, p. 39.

permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo.”¹⁹⁵ Esse *entregar-se* é esclarecido pelo filósofo, em uma nota de rodapé, como a não interferência no âmbito do aberto.¹⁹⁶ A liberdade é o deixar-se, ex-istente e desocultante do *Dasein* ex-istente, em relação ao ente, no sentido de uma sintonia expositiva. Em outras palavras, o deixar-se – a liberdade – nos expõe à *alētheia*, ao desencobrimento. Neste ponto, reforça-se a inversão já indicada anteriormente, em relação a *Ser e tempo*, na qual, em sua lida cotidiana, o *Dasein* promove o desvelamento dos entes. Aqui, a *alētheia*, já constituída e exposta, possibilita o abandono (o deixar-se) do *Dasein* aos entes, o desencobrimento dos entes (*alētheia*) é o que nos permite deixá-los ser. Em suma, tem-se a combinação de dois aspectos que constituem a essência da verdade: a liberdade e a *alētheia* (desencobrimento). Como observa Nicholson pode-se apreender que o comportamento aberto do homem e o ente manifestado são condicionados pela liberdade.¹⁹⁷ Heidegger respondeu então *o que fundamenta a alētheia*, a sua questão inicial? O deixar-ser – a liberdade – é mais originário do que a *alētheia*? Vejamos.

Heidegger, ao afirmar que o deixar-ser expõe a *alētheia*, argumenta que, na medida em que expõe, também oculta o ente: “[...] como a verdade é em essência liberdade, o homem histórico também pode, deixando que o ente seja, *não* deixa-lo-ser naquilo que ele é e assim como é.”¹⁹⁸ Em outras palavras, a exposição do ente não significa que este está exposto em todos os seus aspectos, ao contrário: na medida que um aspecto está exposto, outros aspectos podem se encobrir, ou até nunca mesmo se manifestarem, em virtude do *não* deixar-ser. Enfim, para a *alētheia* estar exposta, o encobrimento – a não-verdade – acontece.

A não-verdade [encobrimento] deve, [...], derivar da essência da verdade [desencobrimento]. É pelo fato da verdade e não-verdade não serem indiferentes um para o outro em sua *essência*, mas se copertencerem, que no fundo uma proposição verdadeira pode se encontrar em extrema oposição com a correlativa proposição não-verdadeira.¹⁹⁹

Percebe-se, nas passagens supracitados, um movimento que se afasta do desvelamento do ente para assumir que o ente pode estar encoberto ou dissimulado, portanto, a liberdade que funda o desencobrimento do ente, está também na base do seu encobrimento, ou seja, da não verdade. Ao refletir sobre a não-verdade, o filósofo sugere que ela assume múltiplos modos. Primeiramente, o *encobrimento*, em geral, dos entes, pois, conforme visto, o desencobrimento

¹⁹⁵ HEIDEGGER, M. A essência da verdade (1930). In: HEIDEGGER, M. *Marcas do Caminho*, p. 200.

¹⁹⁶ *Idem*, *ibidem*, p. 200s.

¹⁹⁷ NICHOLSON, G. *Heidegger on Truth, Its Essence and Its Fate*, p.140.

¹⁹⁸ HEIDEGGER, M. A essência da verdade (1930). In: HEIDEGGER, M. *Marcas do Caminho*, p. 203.

¹⁹⁹ *Idem*, *ibidem*, p. 203.

de entes inclui o seu encobrimento. Esse modo de não-verdade é chamado de não-essência da verdade ou “essência da não-verdade”. Tem-se um segundo modo de não-verdade – o desvio (*die Irre*) – que também é incorporado à essência da verdade. O desvio, por sua vez, tem múltiplas modos, que Heidegger chama de “contra-essência essencial” da verdade; esse tema será aprofundado adiante.

A parte 5 do ensaio traz o encobrimento (*Verbergung*) como um modo geral de não-verdade. Em sua análise, o autor diz que todo comportamento é afinado pela liberdade – que identificamos aqui como um humor (*Stimmung*) – e é “alçado para o interior do ente na totalidade.”²⁰⁰ O que significa “ente na totalidade”? Na subseção 2.1, ao se discutir a diferença ontológica viu-se que os pré-socráticos significaram a *physis* como o vigente (ente) em sua vigência (ser do ente). Em *Os conceitos fundamentais da metafísica* esta vigência (ser do ente) é entendida como “a essência – a lei interna de uma coisa [o ente].”²⁰¹ Nesse sentido, a vigência é condição de possibilidade para a manifestação do ente, e acrescenta que a abertura, na qual se manifesta o ente, é a condição de possibilidade para esta manifestação,²⁰² isto é, a manifestação do ente acontece em função de uma totalidade a qual lhe é subjacente.

[... O ente] é manifesto *a partir de um todo*; a partir de um todo que não concebemos absolutamente enquanto tal de maneira própria e explícita. Justamente este lugar, contudo, em que já sempre nos movimentamos, é o que designamos de início esquematicamente através da expressão ‘na totalidade’. Esta expressão não é nada além do que percebemos no *λόγος* [*logos*] como uma abertura pré-lógica do ente [...]. [...] *o estar-aberto pré-lógico para o ente*, [...], sempre *integra* desde o princípio o ente a um ‘na totalidade’. Não compreendemos por esta integração o acréscimo ulterior de algo que até então estava faltando, mas sim *a formação prévia do ‘na totalidade’ já vigente*.²⁰³

Esta totalidade já vigente é *o mundo*;²⁰⁴ não o mundo como a soma daquilo que está simplesmente dado, mas como a rede de significância que essencializa – *wesen* em sua forma verbal - o ente em sua manifestação. Vê-se agora o sentido de essência já exposto na subseção 3.1, no qual há algo que subjaz e que é o fundamento da possibilitação; no caso, a totalidade é o fundamento. Este todo, conforme a citação, está na maioria das vezes encoberto e indisponível ao *Dasein* – ou mesmo esquecido – mas perpassa seu comportamento que permanece afinado a esse todo. Essa afinação ocorre sob a condição da liberdade ex-istente. Como já discutido, liberdade descobre o ente, mas oculta o “na totalidade”, isto é, o mundo que, embora

²⁰⁰ HEIDEGGER, M. A essência da verdade (1930). In: HEIDEGGER, M. *Marcas do Caminho*, p. 204.

²⁰¹ *Idem*, *Os conceitos fundamentais da metafísica*: mundo finitude solidão, p. 39.

²⁰² *Idem*, *ibidem*, p. 395.

²⁰³ *Idem*, *ibidem*, p. 398-399.

²⁰⁴ *Idem*, *ibidem*, p. 400.

escondido ou mesmo esquecido, possibilita o desencobrimento do ente. Em síntese, a liberdade enquanto deixar-ser oscila entre o desocultar e o ocultar, por essa razão a verdade é desocultamento (não encobrimento), enquanto a não-verdade é o encobrimento. Quando aquilo que está encoberto, eventualmente, aflora no cotidiano, é tido como “o imprevisível e o inconcebível.”²⁰⁵ Aqui percebe-se uma crítica de Heidegger ao saber científico que a tudo quer dominar, calcular e prever, ou seja, a ciência não deixa o ente ser naquilo que ele é, “[...] por meio da modernidade, o ente se transformou em maquinação da razão [...]. O que contraria a maquinação é triturado.”²⁰⁶

O encobrimento do “na totalidade”, que acontece no desocultar do ente, é, portanto, um modo de não-verdade – neste sentido, verdade e não-verdade se co-pertecem. Pode-se dizer, então, que o deixar-ser é mais originário do que o encobrimento da totalidade do ente? Heidegger responde negativamente à questão quando diz que a não-verdade propriamente dita é mais antiga do que o próprio deixar-ser.²⁰⁷ Quando se dá o desvelamento inicial – considerado por ele o momento em que o primeiro pensador pergunta pelo ser do ente – é a *Physis* (ente na totalidade) que se revela e o deixar-ser, que desoculta e encobre, entra em operação.²⁰⁸ O que o deixar-ser encobre ao desocultar o ente? O deixar-ser encobre, do *Dasein*, o encobrimento do “ente na totalidade”, em outras palavras, encobre do *Dasein* que há uma totalidade da qual o ente faz parte, mas quase nunca é apreendida, enfim, o deixar-ser encobre o velamento da totalidade; esta totalidade velada é o *mistério* que essencializa, que possibilita o estar-a-ser do ente, isto é o seu desencobrimento – a *alētheia*. O mistério, apesar de “imperar” está na maior parte das vezes escondido: “[...] o ser-aí [*Dasein*] instaura o primeiro e o mais amplo não-desvelamento, a não-verdade propriamente dita. A não-essência propriamente dita da verdade é o mistério. O termo não-essência [...] visa aqui à essência que se essencializa previamente [...]”.²⁰⁹ Podemos inferir que o mistério é o *mundo* escondido ou esquecido – cujo primeiro afloramento deu-se como *Physis* –, mas que tudo perpassa e, eventualmente aflora.

O *Dasein*, em sua cotidianidade – denominada de ek-sistecia in-sistente – esquecido do mistério, se expõe ao ente como já dado, isto é, apoia-se “sobre aquilo que o ente, como que por si e em si mesmo, oferece.”²¹⁰ No entanto, Heidegger alerta que o mistério, embora esquecido, “imperar”; ou seja, fundamenta a manifestação do ente. Portanto, o mistério, o

²⁰⁵ HEIDEGGER, M. A essência da verdade (1930). In: HEIDEGGER, M. *Marcas do Caminho*, p. 205.

²⁰⁶ *Idem*, *As questões fundamentais da filosofia*, p.190.

²⁰⁷ *Idem*, A essência da verdade (1930). In: HEIDEGGER, M. *Marcas do Caminho*, p. 205.

²⁰⁸ *Idem*, *ibidem*, p. 201s.

²⁰⁹ *Idem*, *ibidem*, p. 206.

²¹⁰ *Idem*, *ibidem*, p. 208.

encoberto, é a não-verdade que subjaz, é aquilo que essencializa o desencobrimento do ente – a *alētheia*. Enfim, o mistério fundamenta a *alētheia*: é sua condição de possibilidade.

Logo, o encobrimento [*verbergung*] é visto como um modo da não-verdade. Como antecipamos, um outro modo da não-verdade é o *desvio*. Podemos associar o *desvio* ao existencial da decadência e seus modos tratados em *Ser e tempo*, a saber: falação, curiosidade e ambiguidade: “A falação é, pois, por si mesma, um fechamento, devido à sua própria *abstenção* de retornar à base e ao fundamento do referencial.”²¹¹ Inferimos que esse referencial fundante se equipara ao mistério. Assim como a decadência, o desvio pertence à constituição existencial do *Dasein* e é caráter da sua condição ser-lançado-no-mundo. Em suma, o desvio “se revela como o espaço aberto para tudo que se opõe à verdade essencial [o mistério].”²¹² Estamos, na maior parte das vezes, acometidos pelo desvio e esquecidos do mistério que, no entanto, não perde o seu poder. Há vários modos de desvio: “[...] o engano, inadvertência, erro de cálculo até o desgarramento [desencaminhamento].”²¹³ Em outras palavras, a falsidade, o engano são modos de desencaminhamento, este significa um modo geral do afastamento do mistério. Afastado o mistério, o desencaminhamento nos limita a medidas diretoras acessíveis e conhecidas, isso é, à cotidianidade. Ao esquecer que o desocultamento do ente eclode de uma totalidade velada, de um mundo “escondido”, o *Dasein* se aliena a respeito da essência fundamental dessas medidas e acredita, enfim, que ele próprio é “a medida para o ente”²¹⁴ Enfim, o desvio é a não-verdade que ameaça o homem quando este se esquece do mistério.

Será que estaremos sempre perdidos neste desvio existencial e cada vez mais afastados do mistério? Ao mesmo tempo em que o *Dasein* ek-sistente é in-sistente, e a ocultação do mistério é esquecida, o mistério continua perpassando a ek-sistência que a ele é submissa. Heidegger diz que o ser humano está submisso ao reino do mistério (ocultação do encoberto) do qual não nos livramos, e à aflição do desvio (desocultação in-sistente). Nesta perspectiva, esse duplo modo da não-verdade é o fundamento de uma necessidade enquanto carência, que impôs aos gregos o primeiro início do pensamento, quando estes se questionaram sobre o ente enquanto tal e experienciaram a *alētheia*. Enfim, o caminho “imposto” aos gregos foi duplo: inaugurar o pensamento, além de descobrir e expressar o seu conteúdo: o ente desvelado.²¹⁵ O humor fundamental que realizou a necessidade foi o *espanto*.²¹⁶

²¹¹ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 233.

²¹² *Idem*, A essência da verdade (1930). In: HEIDEGGER, M. *Marcas do Caminho*, p. 209.

²¹³ *Idem*, *ibidem*.

²¹⁴ *Idem*, *ibidem*, p. 207-208.

²¹⁵ *Idem*, *As questões fundamentais da filosofia*, p. 165.

²¹⁶ *Idem*, A essência da verdade (1930). In: HEIDEGGER, M. *Marcas do Caminho*, p. 211ss.

Já a pergunta sobre a *alētheia* e seu fundamento não se apresentou como necessidade naquele início. Este novo questionamento se impõe proveniente do humor do *pavor*, diante da ausência de fundamento do ente,²¹⁷ isto é, diante da ausência de fundamento da *alētheia*. Heidegger, então, vislumbra a necessidade de um novo início ao questionar, ele próprio, sobre a *alētheia* e o mistério como seu fundamento. O caminho por ele percorrido ao questionar sobre a *alētheia* é tomado como uma preparação para o novo início. Vimos anteriormente que a oscilação entre encoberto e desencoberto é fundada na liberdade como deixar-ser. Nesta oscilação, temos consciência que o mistério é um encobrimento que nos atinge, mas é algo desconhecido que se retrai. Diante desta consciência está aberta a possibilidade de desocultar o mistério. Como? O deixar-ser pode manter o comportamento aberto afinado ao mistério e à sua desocultação. Heidegger nos alerta que o mistério sendo a totalidade que subjaz à manifestação do ente, no entanto, não se deixa apreender a partir desta manifestação.²¹⁸ Este caminho de desencobrir o mistério é a tarefa de um novo começo para a filosofia?

3.3 Verdade e conhecimento

Como visto na subseção 2.2, Heidegger investiga, na analítica existencial, como é possível apreender a realidade. Tem-se, grosso modo, que *tempo* e as estruturas existenciais da *cura* nos permitem constituir o sentido, a significação e o conhecimento de algo.

Conforme pontuou Heidegger, o homem, ao se libertar da revelação da verdade cristã, teve que garantir para si mesmo a certeza do que é conhecido e se responsabilizar pela certeza do seu saber. Neste sentido, Descartes busca superar a falta de fundamentos para o conhecimento verdadeiro ao determinar que a base do entendimento estava na certeza do eu, do sujeito do conhecimento.²¹⁹ Com esta virada na concepção da fonte de conhecimento, o ser do ente ficaria subsumido ao pensamento, isto é, à razão humana, marco do antropocentrismo e subjetivismo da Modernidade.²²⁰ A pergunta cética de Descartes sobre como podemos ter certeza sobre a existência de um mundo exterior se desdobrou em questão central da epistemologia: como podemos transcender a esfera de imanência de nossas mentes e apreender o conhecimento do mundo externo? O ponto é que esta pergunta parte do pressuposto de que

²¹⁷ HEIDEGGER, M. *As questões fundamentais da filosofia*, p. 249-250.

²¹⁸ *Idem*, A essência da verdade (1930). In: HEIDEGGER, M. *Marcas do Caminho*, p. 205.

²¹⁹ *Idem*, O tempo da imagem do mundo. Tradução: Alexandre Franco de Sá. In: HEIDEGGER, M. *Caminhos de floresta*. Coordenação científica e tradução: Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998. p. 95-138.

²²⁰ GUIGNON, C. *Heidegger and the problem of knowledge*, p. 23.

há uma clara distinção entre nossas experiências internas e os objetos no mundo exterior.

Um dos objetivos de Heidegger em *Ser e tempo* é superar a “descoberta” cartesiana de um eu interno independente do mundo externo, isto é, superar a base da relação sujeito x objeto do conhecimento. Ao fazer a analítica existencial do *Dasein*, o filósofo, através de novos pressupostos ontológicos trazidos à tona com a fenomenologia hermenêutica, supera a “relação sujeito-objeto” inaugurada na Modernidade. A analítica se propõe a esvaziar a figura do “eu” como algo substancial, distinto de um mundo externo. Já vimos que o filósofo caracteriza o *Dasein*, o ente que nós mesmos somos, como *ser-no-mundo*, ou seja, um ente sempre aberto, projetado em um mundo fora de si e que ao mesmo tempo o constitui e vice-versa. Esse caráter fundamental do *Dasein* significa que o ser humano está desde sempre lançado em meio aos entes, em um mundo já significado e que lhe é familiar. O conceito *ser-no-mundo*, diferentemente do sujeito cartesiano, não faz do *Dasein* um ente distinto de algo do mundo – uma mente diante de objetos e outros sujeitos, tampouco olha para si mesmo como um objeto do conhecimento; ao contrário, o si mesmo do *Dasein* só se realiza inserido em um contexto de significância do mundo. Não há um mundo “interno” a partir do qual o *Dasein* deve sair em direção a um mundo “externo” a ser conhecido ou contemplado.

Em *Kant e o Problema da Metafísica*, Heidegger interpreta *A Crítica da Razão Pura* para trazer à tona a origem da metafísica. Ele destaca que para Kant a metafísica é uma disposição natural do homem²²¹ e acrescenta que o objeto da “filosofia primeira” (metafísica), conforme vimos na subseção 2.2, trata do conhecimento do ente enquanto tal e do ente na totalidade, qual seja, o conhecimento do ente e do ser do ente. Essa questão geral é desdobrada em outras questões: qual a essência do conhecimento do *ser*, através do ente? E como isso remete ao conhecimento do ente na totalidade e, conseqüentemente, ao “conhecimento do conhecimento do *ser*, isto é, conhecer como temos acesso ao *ser*?”²²²

O objetivo desta seção é aclarar o que seria “conhecimento” e seus modos e qual a sua relação com a verdade e seus modos. Vale ressaltar que aquilo que é atribuído a Kant é o que foi trazido por Heidegger, além de não se pretender fazer análise comparativa entre o pensamento de Heidegger e o de Kant.

Para Kant o conhecimento transcendental, grosso modo, envolve a investigação sobre as categorias do entendimento e as formas da intuição sensível (espaço e tempo), que são dadas *a priori* no sujeito e, enquanto tal, elas possibilitam a experiência e o conhecimento do mundo.

²²¹ HEIDEGGER, M. *Kant e o problema da metafísica*. Tradução: Alexandre Franco de Sá e Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019, p. 21s.

²²² *Idem, ibidem*, p. 26.

Como já visto na subseção 2.2, o termo “*a priori*” é aquilo que sempre é transcendental, isto é, dá-se fora da experiência, logo, ele é anterior ao conhecimento de algo. Desde Descartes (*a priori: res cogitans e res extensa*) a Kant (*a priori: categorias do entendimento e as intuições puras da sensibilidade*) há um *a priori* que determina um comportamento cognitivo do sujeito e que é anterior ao conhecimento empírico.

No sentido kantiano, a experiência do sujeito em relação ao objeto é possibilitada pelo esquematismo entre as categorias do entendimento e as intuições puras da sensibilidade. Como destacou Heidegger, em sua interpretação da *Crítica da razão pura*, Kant, ao fundamentar a metafísica, colocou a pergunta sobre a essência desse sujeito.²²³ Por meio da analítica existencial, Heidegger, também ao investigar sobre como se constitui o conhecimento de algo, voltou-se para a mesma questão: quem é o *Dasein*? O resultado da analítica é o *a priori* que estrutura o ser dos entes, isto é, “uma estrutura existencial-ontológica que determina o modo de ser do *Dasein* e do mundo”²²⁴ conforme observou Ferreira. Essas estruturas de ser são *os existenciais* constitutivos do *Dasein* e as *categorias* que constituem os entes intramundanos.

Em *Kant e o problema da metafísica*, encontramos a análise fenomenológica sobre as características essenciais do campo originário do conhecimento humano tendo como fio condutor *A Crítica da razão pura*. Nesta análise, o representar é apontado como o caráter do conhecimento em geral, ou seja, a representação é algo que indica e anuncia aquilo que está fundado em uma intuição ou um pensar (conceito).²²⁵

Como já visto, a virada cartesiana transpôs a fonte de inteligibilidade do divino (conhecimento infinito) para a razão ou o pensar humano. Neste sentido, sendo o humano um ente finito e como a metafísica pertence à “natureza do homem”, segue-se que o que fundamenta a metafísica é a razão humana, logo, finita. Portanto, deve ser clarificada a essência da finitude do conhecimento humano para se chegar à originariedade da metafísica. Heidegger pontua que na *Crítica da razão pura* “conhecer [humano] é primariamente intuir”, enquanto o pensar tem papel secundário à intuição para sintetizar o conhecimento. Já o conhecimento divino é apenas intuição, segue-se então que a diferença entre o conhecimento divino e humano está na intuição, logo a finitude do conhecimento deve ser fundada na finitude da intuição. A questão agora se transformou em qual a essência da intuição finita.²²⁶

²²³ HEIDEGGER, M. *Kant e o problema da metafísica*, p. 216.

²²⁴ FERREIRA, A. *A apropriação do sentido husserliano de transcendental pela fenomenologia hermenêutica*, p. 58.

²²⁵ HEIDEGGER, M. *Kant e o problema da metafísica*, p. 40.

²²⁶ *Idem, ibidem*, p. 38s.

Em *Kant e o problema da metafísica*, a finitude da intuição humana é contrastada com a infinitude da intuição divina – tomada como criadora. Já a intuição humana foi caracterizada como derivada e receptora daquilo que o ente intuído lhe dá. “A intuição finita [...] tem que ser tocada, afetada por aquilo que nela é intuível.”²²⁷ Para ser conhecimento a intuição precisa de uma determinação sobre aquilo que é intuído e assim poder ser partilhada entre os outros “seres finitos”. Conhecimento seria então uma intuição compartilhada, a qual, no entanto, é referente a um particular intuído. Essa determinação seria o enunciar de algo sobre algo, que traz como resultado a transformação da intuição sobre um particular em um conceito que pode ser aplicado a diversos particulares. A pergunta tanto de Kant como de Heidegger é: como o ser finito ou o *Dasein* tem que ser para que ele possa estar em geral aberto para o ente que ele mesmo não é?

Em suma, Heidegger ao dizer que o conhecimento é a intuição finita que precisa de uma determinação para assim ser compartilhada, leva-nos a inferir que a intuição se manifesta na abertura quádrupla e una – a *alētheia* – na qual se encontram o *Dasein*, o ente, o âmbito desta relação e outro *Dasein*. A intuição se dá especificamente no âmbito da relação na qual o *Dasein* em um comportamento constantemente aberto, deixa-se tocar e se guiar pela antecipação de uma direção liberada pelo ente revelado. Neste sentido, pode-se vislumbrar que a relação entre a *alētheia* – verdade ôntica ou o desvelamento do ente – e o enunciado (a determinação) fundam o conhecimento ôntico. Ainda na análise fenomenológica do conhecimento, é exposto que aquilo que possibilita o conhecimento ôntico “é o compreender prévio da constituição ontológica, [isto é] o conhecimento ontológico.”²²⁸ Neste sentido, podemos inferir que o que o conhecimento ontológico é fundamento da *alētheia*. Todo o nosso percurso traçado na subseção 3.2 nos levou ao seguinte: o mistério fundamenta a *alētheia*. Portanto qual a relação entre o mistério e o conhecimento ontológico?

O mistério – o encobrimento para o *Dasein* de que a totalidade do ente permanece encoberta – revela-se como a essência mais autêntica do desvelamento do ente. Contudo, esse mistério, embora frequentemente esquecido, permanece ativo em nosso comportamento diante dos entes.

Já vimos que o modo do *Dasein* estar no mundo com os entes é caracterizado por uma compreensão prévia do ser desses entes e de si mesmo. Essa compreensão de ser não é temática, fruto de reflexão, e não necessariamente resulta em conceitos sobre o ser desses entes. Heidegger denomina essa compreensão de ser, que nos faz sentir familiarizados junto

²²⁷ HEIDEGGER, M. *Kant e o problema da metafísica*, p. 43ss.

²²⁸ *Idem, ibidem*, p. 29.

aos entes, como pré-ontológica, em que o ser é compreendido antecipadamente, mas não de forma explícita. Essa compreensão prévia fundamenta as tematizações e serve como ponto de partida para o fenômeno do conhecimento. Desse modo, o filósofo assinala em *Kant e o problema da metafísica*, que o conhecimento ontológico é considerado como pré-ontológico, ou seja, não é expressamente apreendido, mas é condição de possibilidade para que o ente possa ser intuído,²²⁹ portanto, fundamento para o conhecimento ôntico, que, como já posto, é constituído de intuição finita mais determinação.

Podemos inferir que o conhecimento pré-ontológico, assim como o mistério, também é um modo da não-verdade, pois nele o ente na totalidade também estaria encoberto (não explícito), ou seja, a compreensão do ser do ente seria ainda pré-ontológica. Esta compreensão se torna ontológica²³⁰ quando, por meio do desvelamento do ente – a *alētheia* –, o ser deste ente é apreendido. Nesse sentido podemos dizer que aconteceu a entificação do ser: o ser é apreendido / conhecido (conhecimento ôntico) através do ente; a exemplo do que acontece nas ciências ou ontologias regionais. Podemos dizer que o conhecimento pré-ontológico seria a verdade pré-ontológica.

Há um jogo de desencobrimento / encobrimento que dá o caráter de conhecimento do ente; podemos associar esse jogo ao desvio, já discutido na subseção 3.1. Como já vimos, este jogo deixa o *Dasein* em uma existência in-sistente, na qual toma como medida diretora o ente enquanto tal.²³¹ Quanto ao mistério Heidegger diz que esse “‘na totalidade’ [encoberto] jamais se deixa captar a partir do ente que se manifestou, quer ele pertença à natureza quer à história.”²³² O mistério é tido como a não-essência, ou melhor, a essência – no sentido de condição de possibilidade – escondida, propriamente dita da verdade. “[...]o ‘não’ da não essência original da verdade como não-verdade aponta para o âmbito ainda não-experimentado e inexplorado da verdade do ser (e não apenas do ente).”²³³ Em outras palavras, é na aproximação ao mistério que a verdade do *ser* se revelaria.

Vimos que Kant e Heidegger investigaram sobre o que nos permite conhecer, mas com pontos de partida distintos, o que nos leva a conclusões diferentes. No entanto, Heidegger foi mais radical do que Kant uma vez que atribui a possibilidade do conhecimento à síntese da estrutura da cura (um *a priori* existencial) e o estar-lançado-no-mundo, isto é, a historicidade do *Dasein*, ou o tempo. Em suma, como observa Ernildo Stein tendo como marco

²²⁹ HEIDEGGER, M. *Kant e o problema da metafísica*, p. 85.

²³⁰ *Idem*, M. *Introdução à filosofia*, p. 216.

²³¹ *Idem*, A essência da verdade (1930). In: HEIDEGGER, M. *Marcas do Caminho*, p. 208.

²³² *Idem*, *ibidem*, p. 205.

²³³ *Idem*, *ibidem*, p. 206.

Ser e tempo, as questões teológicas, das verdades eternas e do eu transcendental são eliminadas do campo da filosofia.²³⁴

²³⁴ STEIN, E. *Seis estudos sobre “Ser e Tempo”*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 23.

4 CRÍTICA DE TUGENDHAT À NOÇÃO DE VERDADE EM HEIDEGGER

Na investigação sobre o conceito de verdade de ser, vimos que Heidegger defende a tese que o fenômeno da verdade desvelamento envolve dois modos de como a verdade aparece: (1) a verdade ordinária, que deriva da concordância do enunciado à coisa e que, na cotidianidade, tratamos como o verdadeiro ou falso das proposições; (2) a “verdade originária” – desvelamento, desencobrimento – que concerne à manifestação de ser dos entes e é a condição de possibilidade da concordância entre o enunciado e o que se mostra do ente.

Para abordarmos, nesta seção, as críticas sobre o *ser* da verdade meditado por Heidegger ao longo de décadas, tomaremos as objeções de Ernst Tugendhat à luz dos comentários de William H. Smith.²³⁵ Deter-nos-emos à palestra proferida por Tugendhat em fevereiro de 1964 – *Heidegger’s idea of truth*,²³⁶ na qual ele destaca a necessidade de criticar o pensamento heideggeriano sobre a verdade originária, na medida em que ele se apresenta como uma superação da tradição clássica sobre a verdade como adequação. Ele propõe submeter esta teoria da verdade desvelamento a uma avaliação crítica, para compreender com que direito e com que significado Heidegger escolhe a palavra “verdade” para caracterizar o fundamento da verdade como concordância. Vale destacar que em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, publicado em abril de 1964, Heidegger explicita não ser adequada a utilização da palavra “verdade” para traduzir *alētheia* no sentido de desencobrimento, clareira: “[...]a questão da *Alētheia*, a questão do desvelamento como tal, não é a questão da verdade. Foi por isso inadequado e, por conseguinte, enganoso, denominar a *Alētheia*, no sentido da clareira, de verdade.”²³⁷

Tugendhat alerta que sua crítica está baseada no parágrafo 44 de *Ser e tempo*. Embora o conceito de verdade tenha sido desenvolvido pela primeira vez nesse trecho, nem todos os seus aspectos foram plenamente articulados, mas as decisões fundamentais sobre o tema já se encontram presentes na obra. Assim como Heidegger, que por razões metodológicas parte da verdade proposicional, Tugendhat inicia sua análise abordando a verdade proposicional apresentada no parágrafo 44, seção (a).

²³⁵ SMITH, W. H. Why Tugendhat’s critique of Heidegger’s concept of truth remains a critical problem. *Inquiry An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, [s. l.], v. 50, n. 2, p. 156-179, abr. 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00201740701239749>. Acesso em: 1 abr. 2024.

²³⁶ TUGENDHAT, E. Heidegger’s idea of truth. In: WACHTERHAUSER, B. R. (ed.). *Hermeneutics and truth*. Tradução: Christopher Macann. Evanston: Northwestern University Press, 1984. p. 83-97, p. 83.

²³⁷ HEIDEGGER, M. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: HEIDEGGER, M. *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores). p. 89-108.

Em seu texto, Tugendhat retorna a pergunta feita por Heidegger em *A essência da verdade*, qual seja: como a frase *veritas est adequatio intellectus et rei* pode realmente ser entendida? Ele prepara uma resposta por meio de uma crítica a diversas concepções, em particular, à chamada teoria das ideias. Se perguntarmos sobre a verdade de um enunciado, não se trata de uma correspondência entre uma representação imanente e um ser transcendente; antes, a própria declaração reflete aquilo para o qual fomos direcionados pela situação.²³⁸

De acordo com Tugendhat, a exposição sobre o conceito de verdade é conduzida em duas etapas no parágrafo 44, seções (a) e (b). A seção (a) trata da verdade proposicional, a qual deve ser entendida como a que descobre, ou como diz Tugendhat, em nota: a verdade de um enunciado reside na sua capacidade de descobrir o ente.²³⁹ Uma vez que isso é admitido, tudo mais que se seguir pode ser deduzido, incluindo a etapa (b).

No final da seção (a), Tugendhat identifica três teses para a confirmação do enunciado em relação ao ente: (1) “[o] próprio ente visado mostra-se *assim como* ele é em si mesmo[..]”, (2) “[...] o ente se mostra em si mesmo[...], (3) [...] o ser -verdadeiro do enunciado deve ser entendido como ser-descobridor [do ente]”.²⁴⁰ Ao analisar as duas primeiras teses, Tugendhat considera que Heidegger segue Husserl em sua teoria fenomenológica da verdade, desenvolvida na *Sexta investigação lógica*. Para ele, por meio da distinção entre o conteúdo objetivo e seus modos intencionais de doação, Husserl chegou a uma interpretação abrangente da fórmula de adequação.

A distinção entre diferentes modos de doação do mesmo objeto levou ao conhecimento de que, conforme a fórmula de adequação, aquilo que foi enunciado não é nem imanente ao sujeito (como diria erroneamente a fórmula), nem a alguma outra coisa, mas à própria coisa, apenas em outros modos de doação. Em outras palavras, o que é vivido pela consciência não é o objeto real, mas *como* ele se mostra em sua aparição ou fenômeno enquanto sentido ou aspecto no qual o objeto é revelado. O ser em si do objeto é *como* ele se manifesta quando nos é dado. Tugendhat diz que aquilo que difere na concepção dos dois filósofos está na terceira tese na qual Heidegger suprime, sem justificativas, o “assim como” e “em si mesmo” e diz, simplesmente, que a afirmação é verdadeira quando ela descobre o estado de coisas.²⁴¹

Por exemplo: quando alguém afirma “o sol gira em torno da terra”, essa seria considerada uma afirmação verdadeira, pois revela um estado de coisas apreendido por quem

²³⁸ TUGENDHAT, E. Heidegger's idea of truth. In: WACHTERHAUSER, B. R. (ed.). *Hermeneutics and truth*, p. 85.

²³⁹ *Idem, ibidem*, nota 7, p. 238.

²⁴⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p.288s.

²⁴¹ *Idem, ibidem*, p. 86.

proferiu o enunciado, algo que seria perfeitamente plausível na teoria do geocentrismo. Sabe-se hoje, de forma mediata, que a afirmação é falsa. Neste sentido, Tugendhat defende que Heidegger não poderia ter suprimido o complemento “ente como é em si mesmo” das teses anteriores.

Ele busca explicar a diferença de Heidegger em relação a Husserl. Segundo ele, em Husserl, o ato de enunciar é entendido estaticamente como um modo de intencionalidade, denotando a manutenção de uma objetividade específica. Já Heidegger, continua Tugendhat, entende o enunciado dinamicamente como o modo de uma revelação ou descoberta e, especificamente, como uma indicação (*apophansis*). A descoberta é desvelada pela abertura do *Dasein* para o mundo. A descoberta é entendida como uma ocorrência que está relacionada ao seu oposto – fechamento ou ocultação. A questão, para Tugendhat, é como esta abertura é provocada. Em sua interpretação crítica, ele afirma que, no caso especial do enunciado, não importa se esta abertura surge da cotidianidade ou do estudo científico, ela não deve ser entendida como a rígida colocação de uma objetividade, mas dinamicamente como um deixar ser, no qual apontamos algo como algo, no qual retiramos este algo da ocultação tanto para nós quanto para os outros, de modo que, como diz Heidegger, aquilo seja “desocultado”.²⁴²

Neste viés, conclui Tugendhat, entende-se o enunciado como indicação e revelação, assim o enunciado é verdadeiro quando descobre o ente, pois, se for falso, não descobre o ente de forma alguma, mas o “cobre” ou “oculta”. Portanto, uma descoberta é sempre verdadeira. Até aqui pode-se considerar que Tugendhat está sendo condescendente com Heidegger, uma vez que admite o enunciado como uma indicação (*apophansis*) que declara algo como ele é apreendido, seja verdadeiro ou falso. No entanto, após explicitar sua interpretação do raciocínio de Heidegger, Tugendhat aponta o que considera seu ponto fraco: a ambiguidade do termo “descobrir” no sentido de apontar, declarar, o *apophainesthai* em geral. Enquanto descobrir toda a afirmação declara o falso ou o verdadeiro. Ao mesmo tempo, o termo é empregado no sentido estrito de acordo com o qual o enunciado falso não é uma descoberta, mas uma cobertura, somente enunciados verdadeiros descobrem.²⁴³ Obviamente, então, a verdade está na descoberta.

O que significa descobrir neste segundo sentido? Como *aletheuein* deve ser diferenciado de *apophainesthai*? São questões levantadas por Tugendhat que ele considera não respondidas por Heidegger, posto que este não explicita a distinção entre descoberta em sentido amplo e

²⁴² HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 88.

²⁴³ *Idem, ibidem*, p. 89.

estrito,²⁴⁴ visto que mesmo depois de afirmar que a verdade consiste em uma descoberta, ele diz que esta pode acontecer a partir do modo da aparência. Por isso, Tugendhat conclui que a tese sobre a verdade como descoberta só pode ser esclarecedora se for sustentado que o falso enunciado não descobre. No entanto, segundo ele, Heidegger expressa o contrário: o enunciado falso, isto é, o encobrimento, não exclui certo descobrimento, o que indica o sentido amplo para o termo “descoberta” que, como já visto, tanto o enunciado verdadeiro como falso é descobridor. Tugendhat, então, provoca: no enunciado falso o ente está parcialmente descoberto e parcialmente encoberto? Mesmo que Heidegger tenha esclarecido que esse não é o caso, Tugendhat defende que o enunciado falso seria construído, em parte, a partir da verdade e, em parte, a partir da ignorância.

Quando, no parágrafo 44, Heidegger diz sobre a aparência ou sobre o fato de que o encobrimento não exclui um certo desencobrimento, conforme interpretação de Tugendhat, o filósofo se refere à decadência, que é um existencial do *Dasein*.²⁴⁵ Ele não se refere a enunciados verdadeiros ou falsos e sim a enunciados que cobrem ou distorcem aspectos de manifestações do ente. Na decadência, há o predomínio da interpretação pública, na qual o que vem à tona são interpretações cotidianas ou superficiais de como os entes se apresentam. Aqui não são ditas como interpretações falsas, mas que encobrem ou distorcem a verdade pelo modo da aparência. Entretanto, Heidegger diz que as novas descobertas – ou o aprofundamento dos fenômenos da fenomenologia – não surgem de um total encobrimento, mas da aparência ou fenômenos vulgares. Em outras palavras, o *Dasein* está tanto na verdade quanto na não verdade, em cobrimento ou desencobrimento. Assim, percebe-se que o oposto de verdade não é a falsidade, mas o encobrimento.

Após identificar o problema da seção (a), Tugendhat se volta à seção (b), que ele considera uma consequência daquilo que já foi exposto. Ou seja, esta seção amplia o conceito de verdade para além do domínio do enunciado. Aqui, “descobrir” passa a significar qualquer revelação de entes intramundanos, não apenas por meio de um enunciado revelador, mas também através de uma ocupação na lida dentro de uma totalidade conjuntural que, como vimos, remete ao mundo circundante. Em suma, toda descoberta ou todo encontro com entes intramundanos, seja por um enunciado, seja pela lida, é considerado verdadeiro.

Uma vez que a descoberta dos entes não se limita a enunciados, Tugendhat volta sua crítica para outra questão: toda descoberta de entes é fundada, conforme já visto, na descoberta do mundo, o que, segundo ele, leva Heidegger a concluir que a descoberta do próprio *Dasein*

²⁴⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 89.

²⁴⁵ *Idem, ibidem*, p. 292s.

como ser-no-mundo, a descoberta de seu mundo, é a verdade mais originária. Ele acrescenta que esta revelação é produto de um campo temporal que primeiro torna possível qualquer manifestação dos entes.

Tugendhat argumenta que, diante do que foi exposto, pode-se pensar que tudo se resume a uma questão de terminologia. No entanto, ele complementa, a questão de Heidegger é mais abrangente.²⁴⁶ Por quê? Uma vez que não se pode distinguir entre o verdadeiro e a falsidade no que diz respeito à revelação do mundo e à compreensão do nosso horizonte histórico de significado, constituintes da verdade originária, não seria legítimo entender a abertura do mundo como o evento da verdade? Tugendhat nega categoricamente esta questão e justifica: se qualquer afirmação de verdade sobre os entes é relativa ao horizonte histórico de nossa compreensão, então o problema da verdade é transposto para este horizonte, logo a questão é a seguinte: como se pode indagar sobre a verdade deste horizonte? A questão da verdade se aplica ao próprio horizonte? Esta última questão, conclui ele, torna-se insustentável para Heidegger na medida em que invoca qualquer compreensão reveladora de uma verdade em si e para si. Por um lado, isso torna possível ainda se falar de verdade em conexão com a compreensão e seus horizontes. Por outro lado, torna-se inútil investigar sobre a verdade desse horizonte, uma vez que isso significaria apenas indagar sobre a verdade de uma verdade. Nesse sentido, a investigação sobre a verdade do horizonte de compreensão enfrentaria a mesma ambiguidade que ocorre em relação à verdade sobre a afirmação, ou seja, uma ambiguidade sobre o termo “descobrir”. No entanto, Tugendhat distingue as duas investigações: quando perguntamos sobre o verdadeiro ou falso de um enunciado, estamos realizando uma verificação em relação ao ente; um enunciado que não corresponde ao ente é falseado em confronto com o ente bem compreendido “em si mesmo”. Por outro lado, quando perguntamos sobre um horizonte de compreensão prévio, estamos tentando aclará-lo em relação a como ele é em si. Este aclaramento, segundo Tugendhat, surge na evidência da transparência completa, como uma ideia reguladora do processo de questionamento crítico.²⁴⁷

Como exposto anteriormente, o peso da crítica de Tugendhat concentra-se na seção (a) do parágrafo 44, na qual o enunciado verdadeiro é aquele que revela a manifestação do ente, seja essa manifestação verdadeira ou falsa. A seção (b) é apresentada como uma extensão da seção (a). Por outro lado, o peso do argumento de Heidegger está na seção (b), ao defender que o ser-descobridor do enunciado só é possível com base no *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Ou seja, apenas na medida em que um ente já foi revelado em um contexto de significância, um

²⁴⁶ TUGENDHAT, E. *Heidegger's idea of truth*, p. 94.

²⁴⁷ *Idem, ibidem*, p. 94s.

“mundo”, que podem então ser formulados enunciados ou predicções sobre este ente. O que é primariamente “verdade”, então, afirma Heidegger, não é a descoberta do ser de um enunciado – se este é verdadeiro ou falso – mas o “ser-descoberto (descoberta)” dos próprios entes, ou a manifestação prévia, que torna possível tanto a descoberta do ser verdadeiro ou ser falso do enunciado, como a revelação por uma ocupação na lida em uma circunvisão.

Pode-se inferir que o equívoco de Tugendhat reside em sua insistência de que, para Heidegger, um enunciado seria capaz de revelar algo tanto como falso quanto verdadeiro. Essa interpretação, contudo, desvirtua o conceito tradicional de verdade. Entendemos que, para Heidegger, o enunciado é sempre revelador de algo apreendido pelo *Dasein*; já o ser-verdadeiro ou falso do enunciado acontece em posterior verificação deste enunciado a partir de novos encontros entre *Dasein*, ente e mundo.

Retornando à afirmação “o sol gira em torno da terra”, sabemos que este enunciado foi, inicialmente, revelador e, posteriormente, verificado e sedimentado em seu ser-verdadeiro na cotidianidade de muitos de nós, ao longo de séculos. Com o avanço de novas tecnologias e o aprofundamento de investigações científicas, esse enunciado deixou de ser verificado como tal. As condições de possibilidade para a apreensão do movimento relativo entre Sol e Terra se transformaram, embora estes corpos jamais terem alterado o movimento de um em relação ao outro.

William Smith observa que o cerne da crítica de Tugendhat é questionar por que razão chamar de “verdade” a condição de possibilidade de correção, seja esta condição qualificada como ‘ontológica’ ou ‘primordial’, em outras palavras, porque o conceito de desencobrimento em si merece esse título. Isso está explicitado na passagem em que Tugendhat questiona com que direito e com que sentido Heidegger escolhe o termo “verdade” para caracterizar a abertura do *Dasein*, mediada por sua temporalidade ecstática, por meio da abertura do mundo.²⁴⁸

Seria, então, apenas uma questão de terminologia inadequada? Como já visto, o próprio Tugendhat considera a questão de Heidegger mais abrangente. Alguns comentadores que tratam o problema terminológico como fundamental, admitem que a crítica de Tugendhat foi contornada, conforme indicou Williams, quando Heidegger, em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, explicita não ser adequada a utilização da palavra “verdade” para traduzir *alētheia*, no sentido de desencobrimento, clareira, ou melhor, condição de possibilidade para a verdade como correção. Neste sentido, concordamos com a leitura de Smith que é uma solução simplista admitir a retratação de Heidegger como a solução para a crítica de Tugendhat.

²⁴⁸ TUGENDHAT, E. *Heidegger's idea of truth*, p. 84.

Tugendhat nos trouxe a questão de como se pode tomar como verdade originária esta condição de possibilidade já que não há garantia de ela ser verdadeira ou falsa. Portanto, deixando de lado a terminologia e não mais associando o termo “verdade” à *alētheia*, a questão seria: como lidar com enunciados que consideramos verdadeiros, se eles podem refletir manifestações do ente (*alētheia*) distorcidas ou aparentes? É possível distinguir uma manifestação distorcida e encobridora de uma manifestação desencobridora, reveladora?

Na tentativa de resolver esse impasse, William Smith afirma que a questão não respondida a Tugendhat é em que sentido o desvelamento em si pode ser verdadeiro ou falso em um sentido crítico. O que a questão de Tugendhat pede, conclui Smith, é uma interpretação do desvelamento que mostre como este tem uma dimensão normativa dentro de sua própria esfera; como o desvelamento pode ser entendido como uma crítica, em oposição a uma mera exibição do mundo, isto é, uma dimensão além da simples manifestação de um campo de jogo no qual comportamentos práticos ocorrem. Smith sugere que essa dimensão normativa que, segundo ele, tanto Tugendhat quanto comentaristas recentes falharam em localizar no relato de verdade de Heidegger, pode ser encontrada nos recursos já disponíveis na análise "existencial" do filósofo sobre morte, autenticidade e resolução/decisão. Não cabe aqui desenvolver a argumentação de Smith, mas deixamos uma pista que, em termos gerais, pode ser vista como uma resposta à crítica de Tugendhat e àqueles que se dedicam à entender o ser da verdade, suas perspectivas e fundamentos. A saber: a analítica existencial do *Dasein* oferece respostas mais apropriadas para esclarecer a questão da verdade originária do que a lógica ou as teorias da normatividade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso problema de pesquisa foi identificar o que fundamenta a aparição da multiplicidade de aspectos da verdade das coisas, das pessoas, enfim, do mundo. Multiplicidade de aparições mediante as quais somos capazes de emitir diversas afirmações sobre a realidade na qual estamos inseridos. Notamos que, em nossa cotidianidade, convivemos com diversas narrativas sobre uma mesma situação, o que, do nosso ponto de vista, demonstra que o verdadeiro, o falso e o próprio conhecimento são transitórios. Diante disso, parece evidente que a busca pela verdade absoluta é inglória, ilusória e despropositada. Isso, contudo, não significa que o verdadeiro ou o falso sejam relativos, mas sim que, para serem o que são, necessitam de validação – seja da comunidade científica, artística, social, entre outras.

Entretanto vivenciamos uma época em que o verdadeiro se tornou uma questão de embate de narrativas nas redes sociais, onde não há a preocupação em verificar se aquilo que é afirmado como verdadeiro é, de fato, válido como tal ou se trata de desinformação ou falsidade. Os argumentos cientificamente validados não importam nesse embate; o foco reside em acatar ou construir narrativas distorcidas sobre aspectos da realidade, visando atender aos interesses particulares de grupos específicos, com fins lucrativos ou de adesão a esses interesses.

Conforme vimos nas subseções 2.4 e 3.2, Heidegger nos apresenta a liberdade como fundamento da *alētheia* ou da verdade originária. Fazer da liberdade o fundamento da verdade é, de fato, um movimento radical. Será que o filósofo submeteu o verdadeiro e o falso às escolhas e desejos humanos? Dependeria do nosso arbítrio a definição da Terra como plana ou redonda? Eis o relativismo absoluto: o ser humano como medida de todas as coisas. A multiplicidade de aspectos seria, então, derivada da multiplicidade de olhares dos seres humanos?

O próprio Heidegger levanta a questão: sendo a verdade relativa ao ser do *Dasein*, ela não se tornaria dependente ou relativa ao “sujeito” ou às “veleidades do eu?”²⁴⁹ “Será que essa relatividade significa que toda verdade é ‘subjettiva’?”²⁵⁰ A sua resposta peremptória é que a gênese do enunciado não está no arbítrio do sujeito; o enunciado tem sua gênese a partir da manifestação de ser do ente que se mostra no horizonte do tempo e na abertura prévia do mundo que estrutura o *Dasein*,²⁵¹ estrutura essa que não se equipara à estrutura do sujeito cartesiano.

²⁴⁹ HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 319.

²⁵⁰ *Idem*, *Ser e tempo* p. 298.

²⁵¹ *Idem*, *ibidem*, p. 298.

Se assim o fosse, talvez se delineasse uma forma extrema de subjetivismo relativista. No entanto, o *Dasein* não é um sujeito isolado, insular ou autônomo, cujo modo de ser seja independente de qualquer outro ser. Estruturalmente, o *Dasein* é determinado como ser-no-mundo; por isso, a mundanidade do mundo constitui o seu ser, na medida em que ele constitui o ser do mundo.

Heidegger nos apresenta que a verdade originária (*alētheia*), o fundamento do caráter verdadeiro ou falso do conhecimento, não se opõe à liberdade no sentido vulgar, mas possui uma relação ontológica com uma liberdade mais originária e é viabilizada por ela. O filósofo nos traz a combinação de dois aspectos que constituem o fundamento do verdadeiro ou falso: a *alētheia* (desencobrimento) e a liberdade enquanto deixar-se.

Alētheia é a abertura na qual se dá o encontro do *Dasein*, ente e mundo. O que caracteriza o *Dasein* é o comportamento aberto, que se deixa tocar e guiar pela manifestação do ser do ente que se mostra. Na medida em que Heidegger entende a liberdade como deixar-ser, pode-se afirmar que a liberdade é o fundamento do comportamento aberto.

Nessa perspectiva, liberdade não é uma propriedade humana no sentido de uma liberdade de escolha, de expressão ou de uma ação sem constrangimento. A liberdade é o deixar-se ser do *Dasein* em relação ao ente, no sentido de uma sintonia expositiva, à qual o *Dasein* se entrega à manifestação do ser no âmbito do aberto, isto é, nesta sintonia ele deixa o ente ser o que ele é.²⁵² Em outras palavras, o deixar-se ser – a liberdade –, nos expõe à *alētheia*, ao desencobrimento.

Quando o *Dasein* está fechado ao desencobrimento do ser, ele não deixa o ente ser aquilo que ele é. Nesse caso, ele encobre a exposição de outros modos de ser do ente. Quer dizer, enquanto o *Dasein* está aberto e libera o ente em seu ser, temos o desencobrimento ou a verdade do ente; e enquanto ele encontra-se fechado ao desencobrimento de ser do ente, temos o encobrimento ou a não-verdade do ente. É importante frisarmos que a não-verdade, enquanto encobrimento, não condiz com a falsidade.

O existencial que diz respeito à abertura do *Dasein* para mundo é a *disposição*. Há sempre uma maneira, uma orientação particular, enfim, um tipo de sintonia expositiva do *Dasein* em relação ao mundo. Essa sintonia, humor (*Stimmung*), não é um estado mental, mas uma forma de se *comportar* do *Dasein* envolvido em meio aos entes e à conjuntura do mundo. O *Dasein* está sempre em um humor e, a depender de como a significância do mundo o está afetando, esse humor se modifica e assim é alterada a sintonia que pode revelar diferentes

²⁵² HEIDEGGER, M. *Ser e tempo* p. p. 200s.

modos de ser destes entes. Heidegger é enfático em indicar que o humor é revelador de como as coisas do mundo se apresentam como significativas para o *Dasein*. O autor diz que todo comportamento é afinado pela liberdade – que consideramos aqui como um humor (*Stimmung*).

Não podemos negar que há uma conformidade do enunciado com os diferentes modos de ser do ente que se manifesta em uma situação. Essa conformidade é denominada por Heidegger como comportamento, ou seja, o encontro das aberturas de *Dasein* e de mundo. A conformidade se dá com base em uma perspectiva orientadora específica: a “medida diretora” liberada pela manifestação de ser do ente. Guiado por essa medida, o enunciar ou o apresentar do desencobrimento do ente se conforma ao que foi antecipado pela manifestação do ser do ente. Tal conformidade mostra a exatidão do enunciado.

Em suma, podemos corroborar que enunciar, liberdade e verdade são estruturadas como abertura, ou seja, como deixar-ser. Sabemos que faz parte da estrutura existencial do *Dasein* uma liberdade existencial que é finita. Um aspecto da finitude da liberdade é fruto do embate entre possibilidades projetadas no compreender e o encobrimento dessas possibilidades na facticidade do *Dasein*. No entanto, como é na facticidade que o *Dasein* é tomado de angústia, é aí nessa suspensão da significância de mundo que ele se abre para as possibilidades de descobrir a verdade do ente.

Nessa relação entre verdade e não-verdade, fundada pela liberdade enquanto deixar-ser, os enunciados, que são reveladores de muitos aspectos dos entes, podem descobrir certos aspectos e encobrir outros. Por isso, concordamos que a verdade não está no enunciado; ela é uma experiência originária que nos permite enunciar. Entretanto Heidegger admite que não é possível utilizar um enunciado “junto” à sua origem:

O *Dasein* não precisa colocar-se diante dos próprios “entes” numa experiência originária [...]. Em larga escala, a descoberta não se faz através de cada descobrimento próprio, mas sim apropriando-se do que é dito através de um ouvir dizer [...] o enunciado deve ser verificado enquanto enunciado descobridor [...]²⁵³.

Em outras palavras, é inevitável ter em mão os infinitos enunciados que significam o contexto do mundo que é herdado. Lembremos que é ao enunciado que é atribuído um valor absoluto e imutável de verdade, e não ao mundo. Para uma rede de significância diferente, o valor de verdade do mesmo enunciado pode ser outro. Após proferido, o enunciado ganha autonomia e afasta-se da sua gênese, isto é, da verdade originária. Portanto, os enunciados indicam o verdadeiro ou o falso e não a verdade-desencobrimento. Com essa afirmação,

²⁵³ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 295.

julgamos ter esclarecido como a verdade originária fundamenta a gênese de nossos enunciados e de nossas afirmações, sejam elas verdadeiras ou falsas. Dessa maneira, pensamos que nossa pesquisa mostrou como constituímos o conhecimento com o qual designamos isso que é mundo. Ao refletirmos sobre a verdade originária, concluímos que não há verdades ou certezas absolutas, assim como também não prepondera o relativismo, antes descobrimos que ter dúvidas e fazer questões é uma conquista importante – significa a capacidade de conviver com a incerteza, a multiplicidade, o indeterminado, o contraditório.

REFERÊNCIAS

- BORGES-DUARTE, I. Prólogo à edição portuguesa. In: HEIDEGGER, M. *Caminhos de floresta*. Coordenação científica e tradução: Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998. p. v-xx.
- DESCARTES, R. *Meditações*. In: DESCARTES, R. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores). p. 84-142.
- DREYFUS, H.; WRATHALL, M. Volume introduction. In: DREYFUS, H.; WRATHALL, M. (ed.). *Heidegger reexamined, volume 3: art, poetry and technology*. New York: Routledge, 2002. p. xi-xvii.
- FERREIRA, A. A apropriação do sentido husserliano de transcendental pela fenomenologia hermenêutica. *Phainomenon*, [s. l.], v. 30, p. 41-68, 2020. Disponível em: <http://www.gephermeneutica.ppgf.ufba.br/publicacoes/The%20Appropriation%20of%20the%20Husserlian%20Meaning%20of%20the%20Transcendental.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2021.
- FERREIRA, A. *A linguagem originária*. Salvador: Editora Quarteto, 2007.
- FERREIRA, A. A priori histórico como desdobramento originário e horizontal do a priori ideal. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 36, p. 265-295, mar. 2015. Disponível em: http://www.gephermeneutica.ppgf.ufba.br/publicacoes/15_OQNFP36_acylene.pdf. Acesso em: 27 de jul. 2021.
- FERREIRA, A. A verdade na fenomenologia heideggeriana. In: FERREIRA, A. (org.). *Verdade e interpretação*. Salvador: Quarteto, 2013. p. 9-26.
- GUIGNON, C. *Heidegger and the problem of knowledge*. Indianápolis: Hackett, 1983.
- GUIGNON, C. Truth as disclosure: art, language, history. In: DREYFUS, H.; WRATHALL, M. (ed.). *Heidegger reexamined, volume 3: art, poetry and technology*. New York: Routledge, 2002. p. 47-62.
- HEIDEGGER, M. A essência da verdade (1930). Tradução: Ernildo Stein. In: HEIDEGGER, M. *Marcas do Caminho*. Tradução: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 189-214.
- HEIDEGGER, M. A origem da obra de arte. Tradução: Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. In: HEIDEGGER, M. *Caminhos de floresta*. Coordenação científica e tradução: Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998. p. 7-94.
- HEIDEGGER, M. *As questões fundamentais da filosofia*. Tradução: Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- HEIDEGGER, M. *History of the Concept of Time Prolegomena*. Tradução: Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. Tradução: Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HEIDEGGER, M. *Kant e o problema da metafísica*. Tradução: Alexandre Franco de Sá e Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

HEIDEGGER, M. Logos (Heráclito, fragmento 50). In: HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 183-204.

HEIDEGGER, M. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: HEIDEGGER, M. *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores). p. 89-108.

HEIDEGGER, M. O tempo da imagem do mundo. Tradução: Alexandre Franco de Sá. In: HEIDEGGER, M. *Caminhos de floresta*. Coordenação científica e tradução: Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998. p. 95-138.

HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo finitude solidão*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. *Plato's sophist*. Tradução: Richard Rojcewicz e Andre Schuwer. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. *Ser e verdade*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

HEIDEGGER, M. *Sobre a essência do fundamento*. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

HEIDEGGER, M. *The essence of human freedom: an introduction to Philosophy*. Tradução: Ted Sadler. New York: Continuum, 2002.

KELLER, P.; WEBERMAN, D. S. Heidegger and the sources of intelligibility. In: DREYFUS, H.; WRATHALL, M. (ed.). *Heidegger reexamined vol. I: Dasein, authenticity, and death*. New York: Routledge, 2002. p. 267-284.

KING, M. *A guide to Heidegger's Being and Time*. Albany: State University of New York Press, 2001.

LLEWELYN, J. Editor's Foreword. In: KING, M. *A guide to Heidegger's Being and Time*. Albany: State University of New York Press, 2001. p. xiii-xvi.

NICHOLSON, G. *Heidegger on truth, its essence and its fate*. Toronto: University of Toronto Press, 2019.

NICHOLSON, G. The ontological difference. *American Philosophical Quarterly*, [s. l.], v. 33, n. 4, p. 357-374, 1996. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20009875>. Acesso em: 6 maio 2021.

NICHOLSON, G. Truth as a phenomenon. *The Review of Metaphysics*, [s. l.], v. 68, n. 4, p. 803-832, jun. 2015. Disponível em: <http://www.Jstor.com/stable/24636384>. Acesso em: 6 maio 2021.

SCHUBACK, M. A perplexidade da presença. In: HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 15-32.

SMITH, W. H. Why Tugendhat's critique of Heidegger's concept of truth remains a critical problem. *Inquiry An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, [s. l.], v. 50, n. 2, p. 156-179, abr. 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00201740701239749>. Acesso em: 1 abr. 2024.

STEIN, E. *Seis estudos sobre "Ser e tempo"*. Petrópolis: Vozes, 1988.

TENGELYI, L. Transformations in Heidegger's conception of truth between 1927 and 1930. In: VANDEVELDE, P.; HERMBERG, K. (ed.). *Variations on Truth: Approaches in Contemporary Phenomenology*. New York: Continuum, 2011. p. 94-108.

TUGENDHAT, E. Heidegger's idea of truth. In: WACHTERHAUSER, B. R. (ed.). *Hermeneutics and truth*. Tradução: Christopher Macann. Evanston: Northwestern University Press, 1984. p. 83-97.

WRATHALL, M. Comportement (Verhalten, or Verhaltung). In: WRATHALL, M. (ed.). *The Cambridge Heidegger lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. p. 167-168.

WRATHALL, M. Heidegger and truth as correspondence. In: DREYFUS, H.; WRATHALL, M. (ed.). *Heidegger reexamined, volume 2: truth, realism, and the history of being*. Nova York: Routledge, 2002. p. 1-20.

WRATHALL, M. Unconcealment. In: DREYFUS, H.; WRATHALL, M. (ed.). *A companion to Heidegger*. Bodmin: Blackwell Publishing, 2005. p. 335-357.