

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO**  
**INSTITUTO DE CIENCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**Programa de Pós-graduação em Filosofia**

**HEIDEGGER E VERDADE: DO JUÍZO À RELAÇÃO**  
**DESVELADORA COM A EXISTÊNCIA**

**TRIANA GONÇALVES RAMIRES**

**CUIABÁ**  
**2023**

**TRIANA GONÇALVES RAMIRES**

**HEIDEGGER E VERDADE: DO JUÍZO À RELAÇÃO  
DESVELADORA COM A EXISTÊNCIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia

Linha de Pesquisa: Epistemologia, Mente e Linguagem

Orientador: Prof. Dr. Wendell Evangelista Soares Lopes

**CUIABÁ**

**2023**

### **Dados Internacionais de Catalogação na Fonte.**

R173h Ramires, Triana Gonçalves.

Heidegger e Verdade [recurso eletrônico] : Do juízo à relação desveladora com a existência / Triana Gonçalves Ramires. -- Dados eletrônicos (1 arquivo : 117 f., pdf). -- 2023.

Orientador: Wendell Evangelista Soares Lopes.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Cuiabá, 2023.

Modo de acesso: World Wide Web: <https://ri.ufmt.br>.

Inclui bibliografia.

1. Verdade. 2. ontologia. 3. fenômeno. 4. ser-o-aí. 5. existência. I. Lopes, Wendell Evangelista Soares, *orientador*. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Permitida a reprodução parcial ou total, desde que citada a fonte.



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO**  
**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO**  
**PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**FOLHA DE APROVAÇÃO**

**TÍTULO: “Heidegger e Verdade: Do juízo à relação desveladora com a existência ”**

**AUTOR (A): MESTRANDO (A) Triana Gonçalves Ramires**

Dissertação defendida e aprovada em 05 de maio de 2023.

**COMPOSIÇÃO DA BANCA EXAMINADORA**

**Prof. Dr. Wendell Evangelista Soares Lopes (Presidente)**

**Prof. Dr. Mario Spezzapria (Examinador interno)**

**Prof. Dr. Jelson Roberto de Oliveira– PUC -PR (Examinador Externo)**

**Prof. Dr. Rodrigo Marcos de Jesus (Examinador Suplente)**

CUIABÁ, 05/05/2023.



Documento assinado eletronicamente por **JELSON R OLIVEIRA** registrado(a) civilmente como **Jelson Roberto de Oliveira, Usuário Externo**, em 08/05/2023, às 17:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **MARIO SPEZZAPRIA**, **Docente da Universidade Federal de Mato Grosso**, em 09/05/2023, às 09:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **WENDELL EVANGELISTA SOARES LOPES**, **Docente da Universidade Federal de Mato Grosso**, em 09/05/2023, às 10:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **ADRIANO BUENO KURLE, Coordenador(a) do Programa de Pós-Graduação em Filosofia / ICHS - UFMT**, em 10/05/2023, às 14:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [http://sei.ufmt.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](http://sei.ufmt.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **5771984** e o código CRC **9F720A1E**.

---

Referência: Processo nº 23108.029487/2023-12

SEI nº 5771984

## RESUMO

O presente trabalho se debruçou sobre textos selecionados da fase inicial do filósofo Martin Heidegger que fundamentam o caminho de uma ontologia para o conceito de verdade, que pretendeu o filósofo ao reunir denso conjunto de críticas ao chamado conceito tradicional de verdade, que vigorou na Filosofia desde o período medievo sem o que ele indica como uma devida analítica. Através do método fenomenológico, e tendo por pano de fundo a recolocação do problema do Ser para a ontologia fundamental, um recorte dos seus textos dos Primeiros Seminários Friburguenses até sua obra *Ser e Tempo* é realizado nos capítulos I e II, e são levantados os aspectos gerais que evidenciam a necessidade de mudança do modo de pensar a verdade e qual é o seu fundamento. Então, no capítulo III e na Conclusão, sob a leitura do texto de transição “Sobre a Essência da Verdade” (1931), tentamos aponta o desenvolvimento da verdade como desvelamento em ambos os níveis da analítica: quanto aos enunciados e quanto a história do homem, a existência. O objetivo se divide em: mostrar como as pretensões de Heidegger não eram oferecer um diferente ou melhor conceito de verdade, que viria a rivalizar com os já existentes; ele também intentou reposicionar o conceito tradicional lógico-semântico para um nível secundário frente a um modo de pensar que estabelece um fundamento, antes nunca apresentado. Para tanto, Heidegger busca realizar um retorno a leitura dos filósofos gregos antigos, e neles traz a lume o sentido original de verdade como *alétheia*, que significa “retirar algo da ocultação”, “descoberta”. Em uma analítica existencial, mostra então como *alétheia* constitui o aspecto da abertura do Ser-o-aí, e como esta abertura é o elemento que atrela todo o conhecer a dinamicidade da própria existência, e como esse panorama justifica a impossibilidade de verdades absolutas.

**Palavras-chave:** verdade, ontologia, fenômeno, ser-o-aí, existência.

## ABSTRACT

The present work focused on selected texts from the initial phase of the philosopher Martin Heidegger that support the path of an ontology for the concept of truth, which the philosopher intended to gather a dense set of criticisms of the so-called traditional concept of truth, which has prevailed in Philosophy since the medieval period without what he indicates as an analytical due. Through the phenomenological method, and having as a backdrop the replacement of the problem of Being for fundamental ontology, an excerpt of his texts from the First Seminars of Freiburg to his work *Being and Time* is carried out in chapters I and II, and aspects general points that show the need to change the way of thinking about the truth and what is its foundation. Then, in Chapter III and in the Conclusion, under the reading of the transitional text “On the Essence of Truth” (1931), we try to point out the development of truth as unveiling at both levels of analytics: in terms of statements and in terms of human history, existence. The objective is divided into: showing how Heidegger's pretensions were not to offer a different or better concept of truth, which would rival the existing ones; he also tried to reposition the traditional logical-semantic concept to a secondary level in the face of a way of thinking that establishes a foundation, never presented before. To this end, Heidegger seeks to carry out a return to the reading of ancient Greek philosophers, and in them he brings to light the original sense of truth as *aletheia*, which means “to remove something from concealment”, “discovery”. In an existential analysis, it then shows how *aletheia* constitutes the aspect of the opening of Being-*there*, and how this opening is the element that links all knowledge to the dynamicity of existence itself, and how this panorama justifies the impossibility of absolute truths.

**Keywords:** truth, ontology, phenomenon, being-there, existence.

## **AGRADECIMENTOS**

A primazia de todo o meu agradecimento é a Deus, fonte de vida e propósito, como também de secreta companhia e suma cumplicidade, principalmente, nos momentos mais difíceis.

Agradeço imensamente ao meu Orientador e professor, Dr. Wendell E. Soares Lopes, responsável por uma oficial introdução à Heidegger na minha vida de estudos, pela paciência, pela inspiração de excelência que transmite, e pela fé que depositou em mim para concluir este trabalho.

Ao PPGFIL desta Universidade, à Coordenação e servidores, por toda e sempre solicitude. Também aos professores e colegas que se tornaram amigos nesta caminhada no Programa.

Agradeço muito ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo suporte financeiro concedido durante todo este estudo. Foi uma ajuda significativa, que deu estímulo e condição para que esta pesquisa fosse realizada.

Meu sempre agradecimento ao mestre e jurista brasileiro Jacinto Nelson de Miranda Coutinho, desde o dia que me recebeu em seu escritório pela primeira vez e não me deixou sair antes de super entusiasmar o meu sonho de me tornar pesquisadora e professora, mesmo conhecendo a minha origem, e da sua tutela que segue ainda que à distância, sempre me incentivando a continuar.

Agradeço grandemente ao UNASP, na pessoa do meu Professor Dr. Alessandro Jacomini, por me fazer adorar Martin Heidegger e a sua filosofia, antes que eu pudesse saber de todos os desafios.

Aos meus pais Silvan Ramires e Tânia Gonçalves, pela vida e pelas condições que com muita dificuldade me proporcionam em amor, e por acreditarem tanto em mim.

Aos meus irmãos Silvan R. Filho e Reno Tiago, pela nossa amizade preciosa.

À minha incomparável vovó Luci Ramires, por absolutamente tudo. Que, especialmente nos dias em que eu produzia esta pesquisa, me tirava de casa todos os sábados e me fazia levá-la à beira do rio de Cáceres para, assistindo ao pôr-do-sol, me inculcar sobre as coisas da vida que realmente valem à pena.



Uma das coisas que aprendi é que se deve viver apesar de. Apesar de, se deve comer. Apesar de, se deve amar. Apesar de, se deve morrer. Inclusive muitas vezes é o próprio apesar de que nos empurra para a frente. Foi o apesar de que me deu uma *angústia*, que, insatisfeita, foi a criadora de minha *própria* vida.

Clarice Lispector  
(Uma Aprendizagem ou o Livro dos Prazeres, 1998)

Uma característica de todas essas conexões é que nunca podemos ter o conhecimento delas do mesmo modo que detemos um conhecimento qualquer. Ao contrário, sou sempre eu que preciso me apropriar delas uma vez mais e, em meio a essa nova apropriação, sempre me deparo com um novo abismo. A essência do simples e do auto evidente é que constitui o lugar propriamente dito para o caráter abismal do mundo. E esse abismo só se abre se filosofamos, não se acreditamos já saber do que estamos falando.

Martin Heidegger  
(Introdução a Filosofia, 2008)

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>8</b>
<b>CAPÍTULO 1 - FUNDAMENTOS PARA UMA ONTOLOGIA DA VERDADE ANTES DE SER E TEMPO (1927)</b>	<b>14</b>
1.1 HUSSERL E HEIDEGGER	16
1.2 OS FUNDAMENTOS NOS PRIMEIROS SEMINÁRIOS	22
1.2.1 Do histórico ao fático e ao mundo	24
1.2.2 Do histórico ao fático e ao tempo	35
1.3 ARISTÓTELES E HEIDEGGER	39
<b>CAPÍTULO 2 - A VERDADE FUNDADA E O FUNDAMENTO DA VERDADE</b>	<b>49</b>
2.1 JUIZO E VERDADE	50
2.2 VERDADE E <i>DASEIN</i>	69
2.1.1 Os fundamentos que compõe o Ser-no-mundo	71
2.1.2 Da decadência à cura e à verdade	76
<b>CAPÍTULO 3 - VERDADE ENQUANTO EXISTIR</b>	<b>91</b>
3.1 “SOBRE A ESSÊNCIA DA VERDADE” E A SUA PERSPECTIVA PARA ALÉM DO <i>DASEIN</i>	93
3.2 O COMPORTAMENTO DESVELADOR NA RELAÇÃO COM A EXISTÊNCIA	99
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>99</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>111</b>

## INTRODUÇÃO

O objetivo desta pesquisa começou com a vontade de entender se Heidegger havia apresentado algum diferenciado conceito de verdade para a Filosofia, em *Ser e tempo*, obra robusta, desafiadora e que mostra muito da virtuosidade de Heidegger enquanto filósofo, o que justifica o ainda grande interesse de muitos em pesquisar sobre ele. Porém, como é de se esperar do bom andamento de uma pesquisa, os assuntos encontrados em Heidegger parecem ter facilidade em se multiplicar, já que, como comenta Renato Kirchner, Heidegger tem um costume de constantemente retomar algo já declarado, e, por vezes, nesta ocasião, inovar os modos de se tratar um tema, com novos elementos, o que aprofunda a questão, mas faz com que cada assunto do conjunto de suas obras parece incentivar uma infinidade de pesquisas possíveis (2015, p. 02). Assim sendo, o objetivo passou a rumar para não só conseguir explicar o que a verdade significa em Heidegger, mas estabelecer alguma *ordem* das suas colocações em prol do objeto, partindo de sua chamada fase inicial, até os meados de 1930.

Isso depreenderia algumas regras para a pesquisa. A primeira é a atenção a cronologia de suas obras, à datação dos cursos e seminários que é diferente da data de suas publicações. Desta regra, de acessar as obras na ordem de seu surgimento (e não da publicação), vemos ser a maneira mais eficaz para a compreensão, pois, no avançar de suas apresentações, vão se justificando os motivos para certos comentários do filósofo, para perguntas, que, muitas vezes, o faziam abrir um caminho em compromisso às suas implicações. A segunda atenção, tida neste trabalho, foi quanto ao próprio contexto de Heidegger, sobretudo, o reconhecimento das circunstâncias que suscitaram a direção de seus questionamentos. Então, nos três capítulos se encontra, aqui ou ali, algum comentário que identifica um período de suas vivências, tomadas das biografias sobre ele, ou de comentadores. Um destaque para o Primeiro Capítulo, em que um recorte histórico maior é apresentado, a partir do início da jornada como filósofo, e com o mesmo objetivo de deixar à mostra as origens de muitas de suas colocações.

Assim, a ordem dos capítulos, e seus tópicos, procura acertar o montante de assuntos que entendemos estarem latentes à Heidegger diante da questão da verdade. E, em razão do volume ainda maior de outros assuntos que suas obras abordam, buscamos selecionar quais deles poderiam compor a fileira, seja porque o próprio Heidegger lhes

fez referência, seja pela recepção das descobertas de alguns estudiosos de Heidegger, que notaram conexões.

O que nos levou a estes critérios não foram outras senão as próprias páginas introdutórias dos textos que escolhemos trabalhar, de modo que alguns contornos, as vezes longos, por outros textos ou partes anteriores, objetivam a ampliação do cenário e rigidez do fundamento; do que estaria em jogo quando determinada tese é afirmada nos textos principais. Estes textos principais analisados são o §44 de *Ser e tempo* (1927), o texto “Sobre a essência da verdade” (1930), e o §13 de *As questões fundamentais da filosofia* (1938).

A sua seleção, de uma gama bem maior de obras nas quais conhecemos que a questão da verdade foi trabalhada, tendo em vista a já mencionada virtuosidade dos escritos heideggerianos, mostra que foi necessário fazer escolhas, em detrimento de outros aspectos também muito importantes, ou interessantes, ao tema. Porém, todos os tidos essenciais para o deslinde da questão foram trazidos. Utilizamos, pois, dos seguintes critérios para tudo isso: de pertinência, de coerência e de exequibilidade. A pertinência junta os fatores de a) ser esta a nossa primeira pesquisa específica sobre Heidegger, com b) a vontade por encontrar o início do problema da verdade, e partir dele - que não significou encontrar o conteúdo da obra que primeiro abordou o tema - a fim de que o trabalho venha a contribuir com a fase inicial de Heidegger, que é, conjuntamente, essencial ao problema da verdade. A fase do jovem Heidegger, como se verá, marcada pela transição da fenomenologia de Husserl, em que apresenta conceitos de história, temporalidade, mundo, entre outros, como enfatiza o método fenomenológico e a necessidade de se rever certos fundamentos referenciados aos filósofos gregos antigos, é, pois, tão importante para a discussão do problema da verdade quanto o é para os problemas principais da totalidade de sua filosofia, que são o *tempo* e o *Ser*. Ser, tempo e verdade são os principais motivos da obra heideggeriana.

O fator que me refiro como coerência consistiu no desafio de selecionar os textos em detrimento de outros, e, dentro deles, selecionar os assuntos que nos permitissem criar uma narrativa coerente entre si. Uma narrativa que também indica um progresso, que vai tomando proporções enquanto se conecta com outros temas dentro de sua filosofia. O título da presente pesquisa importa na relevância desta narrativa, que, dentre os assuntos selecionados, encontra um desenvolvimento da própria questão da verdade, como é observado por Daniel Dahlstron em sua obra *Heidegger's concept of truth*, e por Ernildo Stein em *Seminários sobre a verdade*. Heidegger tem especial

interesse pela referência à Aristóteles como o precursor do conceito tradicional de verdade para a Filosofia, ao supostamente haver desenvolvido que "verdade é a concordância entre a proposição e a coisa". Heidegger demonstra conhecer bem a citação em questão na obra aristotélica *Da Interpretação*, e ao abrirmos o texto de Aristóteles, a investigação mostra como o próprio Aristóteles menciona reconhecer a distinção entre enunciados que podem ser julgados como verdadeiros ou falsos de outras sentenças, que sejam meramente expressivas. As sentenças que possuem predicação, que concordam ou não com um sujeito, são também chamadas de juízos (em alemão *Urteil*). No §44 temos tanto o juízo como termo para proposição, se referindo a essas sentenças judicativas (*Urteilsgehalt*), como temos menção a execução do juízo como pensar, o julgar (*Urteilen*). Heidegger se demorará nas primeiras páginas do §44, como também no início do texto "Sobre a essência da verdade", com como a real concordância encontrada se dá entre o enunciado (atividade do intelecto) e um objeto ideado, que já se encontra na mente, como conhecido. Em poucas linhas, Heidegger evidencia uma complexa discussão envolvendo a atividade cognitiva, o conteúdo já presente na mente, e a atividade expressiva do pensar chamada de julgar.

É deste modo que o momento mais primário da discussão em relação a verdade, na visão de Heidegger, ou seja, o ponto de partida para o problema é a relação de verdade e juízo. E, nela, a partir do problema com essa "pré-ciência" do homem das coisas, que compete com o espaço do conhecimento novo, da experiência com algo que mostra-se de si mesmo. Esta é a razão de nos referirmos ao juízo no título desta dissertação, a partir do qual acompanhamos Heidegger ir caminhando rumo a encontrar a *alétheia* grega (termo antigo para verdade) em um nível existencial do conhecimento das coisas, no âmbito ontológico em que o ser do homem enquanto ser descobridor do mundo, reunindo passado e projeções de futuro, é um conhecer que acompanha a dinamicidade da existência, do existir que tece a história.

A presente pesquisa buscou compreender o conceito de verdade para Heidegger na presciência de que o que Heidegger estava interessado em seus escritos não se tratava da verdade factual tal como encontrada, predominantemente, na Epistemologia. Todavia, esses textos têm como ponto inicial o problema com o conceito tradicional de verdade, da tradição filosófica, e que ele denuncia já fazer parte de várias outras áreas para além da filosofia, sobretudo, encontrado no uso cotidiano da linguagem, nas relações.

Na introdução desses textos, são encontradas referências a escolas filosóficas (o Idealismo, o Realismo, a Neoescolástica, o Neokantismo, etc), bem como a filósofos fundamentais (Platão, Aristóteles, São Tomás, Kant, Hegel, etc). São encontradas ainda citações e trechos de filósofos contemporâneos a sua filosofia (Brentano, Schelling, Bonzano, Dilthey, Husserl). Uma segunda leitura observa a relevância do estudo filológico quisto por Heidegger, da origem e história do conceito de verdade que contorna a sua tradução e etimologia. Uma terceira leitura requerer maior espaço a fim de compor o seu observado objetivo principal ao fazer a tarefa que cobrara de outras vertentes filosóficas: uma ontologia do conceito de verdade e a apresentação do que é encontrado quando se questiona o que é a concordância, o que é o juízo, o que é a comprovação ou a verificação, o que é a proposição, entre outros. E, só então, se pode fazer uma quarta leitura em que se observa a inerência do problema do *Ser* na questão, o seu tema central e sempre subjacente em qualquer pesquisa em Heidegger. Tais camadas encontradas nos textos lidos não são assim delimitadas por Heidegger, como também não foram assim fracionadas na presente dissertação. O que fazemos, portanto, é o desafio de uma narrativa que entrelaçasse todos eles no sentido e para os objetivos quistos por Heidegger.

Assim, e com o desejo de apresentar um estudo descritivo com alguma rigorosidade - que o próprio Heidegger inspira - essas camadas de leitura para os textos selecionados, somadas aos demais critérios mencionados e mais alguns fatores que se verão, compuseram o desafio desta pesquisa.

O §44 de *Ser e tempo* ficou comumente conhecido como o depositário do conceito de verdade em Heidegger, tal como o §43 comporta o conceito em Heidegger de realidade. Todavia, a mínima observação de sua obra como um todo faz verificar que ele já havia levantado a questão, que aqui ali era apresentada de certo modo já desenvolvida. Porém, o §44 proporciona um ponto de partida necessário ao entendimento do que Heidegger pretende com o tema, em que ele fragmenta o chamado conceito tradicional em três máximas, e de cada uma delas coloca um âmbito a ser investigado. O Capítulo Um da presente dissertação partirá deste mesmo ponto, tomando a sua primeira referência sobre Aristóteles como o farol que remete às críticas de Heidegger ao aristotelismo, já sido lançadas nos outros parágrafos de *Ser e tempo*, bem como a reminiscência de Heidegger ao seu mais primário contato com a Filosofia quando mais novo, em que abraçou com muito interesse a conexão filosófica entre Aristóteles através da obra de Brentano por ocasião de encontra-los na obra de Edmund

Husserl. Faremos um contorno sobre a história deste início de Heidegger e pontuaremos alguns outros momentos relevantes ao que ele viria a desenvolver até completar a sua formação em Freiburg. Ao elencar os seus primeiros problemas filosóficos trazidos nos chamados Primeiros Seminários, ficará mais claro como Husserl foi importante para a sua filosofia e para o estabelecimento dos elementos existenciais que constituem a ontologia de Heidegger. Dedicamos então um tópico para as contribuições muito caras de Aristóteles a Heidegger - assunto este bem maior do que esta dissertação poderia compor - fazendo um recorte daquilo que virá a compor as bases do problema da verdade quando Heidegger cita Aristóteles no §44.

O Capítulo Dois parte exatamente das apreensões heideggerianas de Aristóteles quanto ao *logos apofantikós*, tema fundamental para o advento da discussão de verdade e proposição. Também destacamos a conexão do §7º de *Ser e tempo* servindo como uma introdução ou sinopse do que ele pretendia e viria a se tornar o §44. A partir de então, já tendo lançado boa parte das explicações preparatórias, é possível apresentar como Heidegger prevê uma distinção para a tratativa do tema, que primeiro busca entender como a verdade é um atributo das enunciações por ser encontrada nestas predicções - que consiste o conceito tradicional - e como a verdadeira contribuição de Aristóteles ao tema, já que assim o utiliza, consiste no sentido de verdade não ser o de concordância, mas sim de um desvelamento (*Entdeckung*). Esta é a revelação de uma verdade fundada, em que se trabalha com o retorno a sua condição mais original a fim de procurar por seu primeiro sentido, e que foi perdido ao longo dos anos. Neste estudo, se destaca o resultado de uma ontologia da concordância, e o desvelamento enquanto modo-de-ser encontra alguma real relação com os objetos, que na verdade se dá no nível ôntico, dos entes, quando o ser do objeto e o ser do enunciado estão “apontados” para o mesmo sentido, o de mostrarem-se. Deste modo, se pretende esclarece o nível da relação possível entre juízo e verdade. A investigação mostra um resultado, mas tal resultado, principalmente por se tratar de uma nova análise de um conceito filosófico em vigor, não apresenta um contraponto dissolutório.

Fica solidificado que o conceito de verdade *em* Heidegger não se trata do conceito de verdade *de* Heidegger, mas antes é uma problematização dos fundamentos ontológicos pressupostos pelas teorias já existentes. Por este motivo, é que não foi feito um trabalho comparativo com os conceitos de verdade já existentes ou com as teorias da verdade de outros vieses filosóficos. Assim como Heidegger não o faz, esta tarefa, se

realizada na presente dissertação, estaria demonstrando a incompreensão da perspectiva heideggeriana.

No tópico seguinte do Capítulo Dois, um contorno maior e mais profundo é real é necessário, a fim de acompanhar Heidegger, a partir do problema do *acesso* às coisas que existem, e em refutação ao subjetivismo e a transcendentalidade, demonstrar como este desvelamento faz parte da analítica do ser que disponibiliza este acesso. Nos empenhamos no mesmo contorno que Heidegger realiza na Primeira Parte de *Ser e tempo* para conhecermos o que é o *Dasein*, e como a sua constituição é dotada do reconhecimento dos vários elementos explicados no primeiro capítulo: facticidade, temporalidade e relação com o mundo, e que promove esta mesma visão para as coisas que existem, a sua não independência de um estado prévio de vínculo a existência, que é a conjuntura de como as coisas já são previamente. É nesta relação do ente do homem com um já prévio estado das coisas, que também expõe os pormenores deste modo de ser do homem, que um nível mais existencial da verdade emerge.

Chegaremos então ao Capítulo Três aptos a compreender um pouco mais deste âmbito ontológico da verdade, para agora a encontrarmos estruturando o mecanismo que movimenta a própria história do homem e as suas implicações dadas pelo ensaio “Sobre a essência da verdade” e no §13 de *As questões fundamentais da filosofia*, um alinhamento com os fundamentos da historicidade já estudado e aqui ampliados, demonstrando o protagonismo do desvelar para a existência.



## CAPÍTULO 1 - FUNDAMENTOS PARA UMA ONTOLOGIA DA VERDADE ANTES DE SER E TEMPO (1927)

Diz Heidegger nas primeiras linhas do §44 de *Ser e tempo*: “a filosofia há muito que juntou verdade e Ser” (2012, p. 591), se referindo aos achados dos fragmentos dos pré-socráticos, antigos filósofos gregos. O termo para *verdade* ali trata-se de *ἀλήθεια* (*alétheia*)<sup>1</sup>. Contudo, sua semântica não condiz exatamente com o termo em alemão *Wahrheit* para que pudesse ser entendida como *verdade* ou *verdadeiro*, que são as formas usuais de classificar as coisas que concordam com a realidade. Mas antes de se preocupar em traduzir *alétheia* ou falar como ela está ou não ligada a *Wahrheit*, é necessário observar que Heidegger foi um filósofo preocupado com a ordem que as ideias precisavam ser colocadas.

Ao menos dois detalhes dentro de *Ser e tempo* corroboram para isso. O primeiro se vê na ordem em que os assuntos são apresentados em relação a História da Filosofia. Partindo de uma discussão próxima a sua época, Heidegger procura reconstruir uma questão segundo a cronologia do próprio tema, como será mostrado neste trabalho, o que lhe exigiu muita pesquisa e domínio do conhecimento histórico. E, nesta tarefa, ele busca tomar o cuidado de não colocar um termo ou problema – como a palavra *alétheia*, por exemplo – antes que já o tivesse desenvolvido. Ele mesmo atesta isso no início do §44, ao dizer que a questão do fenômeno da verdade (*Wahrheitsphänomen*) já tinha aparecido nas análises feitas até ali, embora não expressamente sob a indicação de *alétheia* (SZ, 2012, p. 593).

É no §44 que Heidegger escolhe reunir as questões relacionadas ao significado de *verdade*, tema este relevante e já há muito tomado pela Filosofia, e, a partir de seu conceito tradicional, caminhará entre o modo habitual de seu uso, passando por quais escolas filosóficas tomaram o tema para estudo, e, levantando questionamentos pertinentes, apresentará a relação de verdade e *Ser*, contribuindo com uma analítica existencial junto ao tema da verdade.

Mas quando ele chega a este parágrafo, o que se verifica é a retomada de pontos já colocados anteriormente na obra, e que, se estiverem de antemão conhecidos pelo leitor, pode melhorar a elucidação do volume de temas que a verdade como problema

---

<sup>1</sup> Transliteração romanizada, no alfabeto latino, de *ἀλήθεια* que escolhemos usar ao longo deste trabalho, mesmo havendo o termo em português “Aleteia”. Optamos pela outra forma também por referência à escolha de Ernildo Stein na obra *Seminário sobre a verdade* (1993).

suscitou para Heidegger. Por isso, o presente capítulo pretende trazer, de maneira prévia, o que ele já havia discutido no percurso de seu caminho filosófico que se relaciona ao problema da verdade, quanto torna possível a compreensão de sua abordagem dentro de uma analítica existencial.

Heidegger começa o parágrafo apresentando que Parmênides teria sido guiado pelo modo de pensar as coisas “por si mesmas”, segundo encontrou nos estudos de Aristóteles sobre os primeiros filósofos. Em meio a esses diálogos, Parmênides teria citado pela primeira vez o termo *ἀληθείας* (*alétheias*) para verdade, envolvida no sentido de que esse modo de pensar se trataria de um “investigar forçados pela “verdade” ela mesma”<sup>2</sup>. Aristóteles recepcionou essa descoberta em sua filosofia concordando que tudo entre o Ser e a compreensão percipiente de Ser seria um “filosofar sobre a verdade”. Concomitantemente, ele também vai afirmar que a Filosofia é ela mesma determinada como “ciência da verdade” (SZ, 2012, p. 591).

Toda a filosofia de Heidegger é pautada por um *retorno* aos antigos filósofos gregos, aos quais ele dedicou intensas horas de estudo, e na língua original, ao longo da carreira.<sup>3</sup> Porém, aqui em *Ser e tempo*, ele escolhe começar pelas referências que Aristóteles o dá, e segue no sentido de mostrar que Aristóteles recepcionou o modo de pensar a verdade como Heráclito e Parmênides pensaram. Pode-se supor que um dos motivos para isso esteja relacionado ao conceito tradicional de verdade que, logo em seguida, ele apresenta. O conceito de verdade para a tradição filosófica esteve resumido em três sentenças, e uma delas consiste em atribuir à Aristóteles a responsabilidade pela relação entre verdade, enunciação e concordância. As três sentenças serão melhor desenvolvidas à frente nesta dissertação. A questão aqui é notar que as frases originais da obra *Da Interpretação* aparecem como por uma necessidade de serem trazidas e abertas à visão, a fim de que o leitor pudesse ler por si mesmo o que Aristóteles havia realmente declarado sobre *ἀληθεία*.

Introduzir o §44 com Aristóteles anuncia também que Heidegger pretende apresentar críticas às atribuições equivocadas à Aristóteles, aqui tanto quanto já esteve fazendo. Ao longo de *Ser e tempo*, mas também antes dele, Heidegger já havia apresentado interpretações inovadoras dos escritos aristotélicos, motivado pela condição

<sup>2</sup> Citação transliterada de Aristóteles por Heidegger em *Ser e Tempo* (2012, p. 591).

<sup>3</sup> Heidegger, à passos de sua fase tardia, ainda aprofundaria com mais detalhes os estudos em relação a verdade e os gregos antigos em três proeminentes textos - *Platons Lehre von der Wahrheit*, de 1931-1932 (GA 9, trad. *A doutrina de Platão sobre a verdade*), *Moirai (Parmênides)* de 1952 (GA 7), e *Alétheia (Heráclito, Fragment 16)*, de 1954 (GA 7). A compreensão dessas obras também ganha mais completude após o contorno por sua fase inicial ofertado nesta dissertação.

de estado perpétuo de certos equívocos do chamado *aristotelismo*. Rer Aristóteles em função da Fenomenologia, nos anos em que estava prestes a deixar a carreira eclesiástica, suscitou nele uma intensa vontade de rebater ideias consolidadas no Catolicismo, como também pulverizadas por toda a tradição filosófica, em relação ao filósofo grego. Essa empreitada gerou grande amadurecimento dos estudos que já possuía em história, filosofia e teologia. A partir das obras de Husserl e os questionamentos em relação ao acesso ao Ser e a multiplicidade de seus modos, é absorvido pela necessidade de rer Aristóteles.

### 1.1 HUSSERL E HEIDEGGER

Foi a metafísica aristotélico-escolástica o caminho que conduziu ao despertar do pensamento de Heidegger.<sup>4</sup> Por esse e outros motivos uma retomada histórica de sua gênese filosófica se faz importante.

Ainda enquanto cursava o Liceu para seguir carreira sacerdotal, Heidegger já havia manifestado favoritismo e habilidades com os conhecimentos filosóficos. Em 1907 ganhou de presente de um dos professores uma cópia da tese de doutorado do padre Franz Brentano, *Sobre o significado múltiplo em Aristóteles* (1862), sendo esta a primeira das três obras mais importantes de seu início.

Influenciado e auxiliado para cursar teologia, a partir de 1909 já no curso teológico, sua convivência com o professor Carl Braig marca outro importante momento. Heidegger havia estudado sua obra *Do Ser: Compêndio de Ontologia* (1896) desde o Liceu, o que o havia familiarizado com a etimologia da Ontologia Fundamental, e com textos proeminentes de Aristóteles, Tomás de Aquino e Suárez sobre o problema do Ser (Heidegger, 2009, p. 281). Além dos constantes assuntos sobre história e ontologia, o contato próximo a Braig também trazia a questão dos embates entre o modernismo e antimodernismo, que despontava na Europa na época. Braig era um teólogo do antimodernismo, uma tendência filosófica para além do catolicismo e contra o espírito cientificista da Modernidade. Ambas as tendências cercavam Heidegger, mas ele achava pertinência no modo de pensar de Braig, de que o modernismo era cego para tudo que não é o *eu*, ou não serve ao próprio eu, o que faz anular o respeito pelo

---

<sup>4</sup> Quanto ao início e o caminho filosófico de Heidegger até suas principais obras, o Padre A. Mac Dowell possui uma importante contribuição brasileira com sua obra *A gênese da ontologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 1993. Até esta primeira edição, a gênese de sua filosofia era conhecida pela tradução das obras de Franco Volpi (1976) e (1984).

mistério inesgotável da realidade que nos rodeia e na qual somos parte (Safranski, 2019, p. 44).

Antes de deixar a carreira eclesiástica, Heidegger frequentou as aulas de Dogmática de Braig. Nelas ele desperta para o entrelaçamento da filosofia com a teologia realizado pelo catolicismo na Idade Média, o que o faz se debruçar sobre os volumes da *History of Dogma* (1890) de Adolf Harnak e a denúncia do teólogo à dogmatização do cristianismo primitivo, apontando as infiltrações de outros pensamentos, como a filosofia grega, em toda a teologia cristã. Segundo Harnak, a utilização de concepções filosóficas gregas nos concílios da igreja a partir do século IX d.C. tinham *helenizado* os escritos cristãos, transformando as narrativas dos evangelhos e das cartas de Paulo em uma construção teórica para formar dogmas, o que resultou em concepções bem mais complexas, e distantes, em relação a simplicidade dos ensinamentos de Jesus e dos primeiros cristãos (GA 14, 2009, p. 282).

Esses estudos finais no Seminário em 1911 marcam o interesse de Heidegger em vir a contrapor a Teologia Neoescolástica em algum momento, que ainda conservava, em sua visão, muitas controvérsias quanto a leitura de Aristóteles, e porque Heidegger não só detinha um bom conhecimento, mas, sobretudo, vínculo com os textos religiosos e com a história da religião. Mas ainda por muito tempo guardaria este projeto, já que havia desistido de prosseguir no seminário teológico em prol de se dedicar inteiramente a filosofia, e então, a sua única forma de continuar os estudos em Freiburg, fora do seminário, tinha sido condicionada pela igreja a sua fidelidade à *verdade eclesiástica* nas lições da escolástica tomista (Safranski, 2019, p. 69-78).

Essas e outras leituras estavam sempre sendo relacionadas por Heidegger a uma obra em especial, para qual, durante todos estes períodos entre suas graduações ele retornava: as *Investigações Lógicas* (1900-1901) de Edmund Husserl. Husserl lançara os fundamentos da fenomenologia na contramão da tradição filosófica, que havia chegado ao tempo moderno, por razões kantianas, como uma espécie de Lógica transcendental, como iremos ver a seguir.

Para Heidegger, intenso período de estudos que se segue vão de 1911, passando pelo seu doutoramento, e chegam a 1915 com a sua titulação de Livre Docente em Filosofia, em Freiburg. Dentre muitos outros autores, esse período incluiu as releituras de Platão, Aristóteles e dos fragmentos dos pré-socráticos, da filosofia patrística, da escolástica, e do trabalho de Lutero, bem como dos efeitos da filosofia medieval – recepções e refutações – em Schelling, Hegel e em Kant, também inspirado pelos

estudos em hermenêutica de Dilthey. O estudo de Kant também se dá em efeito ao neokantismo que o cercava, junto as leituras de Heinrich Rickert, Emil Lask, Eckhart, dentre outros. Então, de volta a Husserl, os desdobramentos da compreensão das *Investigações* se dão através de novas publicações do fenomenólogo em 1913, e que prosseguiu para além de 1916, com a chegada de Husserl à Freiburg para ser professor, e a instantânea parceria que se formou entre os dois.

Como já mencionado, as obras de Edmundo Husserl estiveram sempre à mão para Heidegger, e, com a vinda de Husserl para a universidade e este contato direto no chamado círculo fenomenológico juntos aos estudantes, há um desenvolvimento filosófico para ambos.<sup>5</sup> Futuramente, só a partir de suas aulas em Marburg como professor, Heidegger acentuará suas diferenças filosófica com seu mestre. Ainda assim, prevalece o entendimento de que Heidegger não só mantém o devido reconhecimento a esta origem, como não se afastou radicalmente da obra husserliana. Pelo contrário, a jornada rumo a *Ser e tempo* não só é iniciada pelo contato com as obras, como é conduzida em resposta, ou em reproposta, a muito do que o seu mestre apresentara em *Investigações lógicas*, em *A filosofia como ciência rigorosa* e no primeiro volume da obra *Ideias*<sup>6</sup> (Kirchner, 2015, p. 145-146).

A Filosofia na época de Husserl girava em torno de teorias da Lógica, e a Ontologia havia se transformado em certa analítica transcendental, de modo que Husserl se insere nesta tradição discutindo os elementos e estruturas formais que constituem o conhecimento e qual seria o seu fundamento último. É na obra *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Prolegômenos para uma História do Conceito de Tempo*), curso de 1925, que Heidegger indica as três principais partes da tese husserliana em que trabalhou e ainda trabalharia: da intencionalidade, o conceito de intuição categorial e a concepção de *a priori*. Todas elas foram longamente trabalhadas por Husserl em resposta as questões de transcendência e subjetividade em Kant. Dentre tantas elaborações, o recorte das questões relevantes ao que vem a ser construído em *Ser e tempo* posteriormente até que o problema da verdade seja apresentado irá contornar o conceito

---

<sup>5</sup> Gadamer é quem registra a frase de Husserl que se tornou popular quanto a relação de sua filosofia com a de seu aluno Heidegger: “A fenomenologia somos eu e Heidegger” GADAMER, 1986 apud STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2001. P. 143.

<sup>6</sup> Dentre os pesquisadores brasileiros em Heidegger, Roberto Wu contribui grandemente reunindo em um artigo o alinhamento das contribuições husserianas ao jovem Heidegger, dadas além de *Ser e Tempo*, também nas obras *Prolegômenos à história do conceito de tempo*, *Lógica*, e *Problemas fundamentais da fenomenologia* Cf. WU, R. *A apreensão fenomenológica da vida fática em Heidegger*. WU, R. Aprender: Vitória da Conquista-BA n. 10, p. 177-202, 2008.

de intuição, a redução fenomenológica, a significação dentro da questão do signo representativo, a *epoché* husserliana e então um desenvolvimento do conceito de intuição categorial, todos elaborados em *Investigações lógicas*. Iremos introduzir todas elas, e, só depois apresentadas e consolidadas as questões do início da jornada de Heidegger e sua relação com Aristóteles, retomar estes temas, assim como Heidegger faz em *Ser e tempo*, com certo arremate a gênese husserliana de Heidegger.

Buscando outro caminho por enxergar problemas com a transcendentalidade, Husserl primeiro abandona toda a questão da essência *a priori* de Kant enquanto espelhamento pela consciência que possibilita acesso ao conhecimento<sup>7</sup>, e apresenta os argumentos para trabalhar com as manifestações da coisa em si, da percepção de que a coisa se dá de si mesma. Este contato investigativo da assimilação da realidade, que ele chama de *intuição*, caracteriza-se de certa pureza, ou seja, requisita que a atitude se preserve dos recursos do saber, de qualquer conhecimento definidor da coisa, de modo que todas as atitudes de teorização sobre ela sejam suspensas (requisito para a intuição que ele denomina *epoché*, a suspensão do juízo).<sup>8</sup>

Husserl chama a atenção para o fato de que ao perceber as coisas é possível perceber a percepção, e apresenta a *redução fenomenológica*, um exercício de consciência a partir da atenção não para algo percebível, mas agora para o próprio *processo* de percepção. Nele, ao fixar-me em algo posso perceber minha percepção e notar que confiro àquilo, por exemplo, o atributo de *real* (somente se realmente estiver diante da coisa real).<sup>9</sup>

Além disso, fica em evidência como essa atenção ao modo de acesso, no processo do conhecimento, consiste no método radical pelo qual não só a realidade, mas também o *eu* é apreendido de maneira mais pura. Isso porque, com o exercício da redução fenomenológica, uma chamada “percepção natural” das coisas, no sentido de

---

<sup>7</sup> Obra posterior ao seu tratado, a obra *A ideia da fenomenologia: Cinco lições (Hua II: Die Idee der Phänomenologie. Nachdruck der 2., erg. Auflage. 1973)*, curso ministrado em Gotinga em 1907, é a que reúne todos os passos de sua fenomenologia, desde o platonismo, passando por Descartes e chegando Kant. C.f. HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1992. Por mais que Heidegger tenha se utilizado proeminentemente de *Investigações lógicas* no seu desenvolvimento, nos referenciamos aqui também a esta obra de 1907 por questões didáticas já que ela reúne todos os tópicos de Husserl utilizados por Heidegger.

<sup>8</sup> “(...) só se deve aceitar como fenômenos as vigências e realidades derivadas nas ciências por indução ou dedução a partir de hipóteses, fatos ou axiomas e fica igualmente em suspenso todo o recurso a qualquer saber, a qualquer conhecimento, a investigação deve manter-se no puro ver, na esfera da evidência pura.” (Husserl, 1992, p. 29).

<sup>9</sup> “A atenção fenomenológica para o mundo dos processos conscientes precisava de uma postura que refutasse as exigências e tramas da vida cotidiana, pois lá prestamos atenção às coisas, às pessoas e a nós mesmos, e não em como tudo isso nos é dado em nossa consciência” (Safranski, 2013, p. 114).

primária, mostra-se ilusória, já que a consciência não está fora ou vazia para então ser preenchida pelo conteúdo da realidade, mas aquele que intui só o faz porque pertence a mesma realidade, o que fica evidente com a intencionalidade da intuição, uma atitude optada dentre outras, e que determina o acesso as coisas. Husserl destaca como a consciência é sempre consciência de algo, e o esforço para apreender algo com uma intenção cognoscente distante seria somente uma das formas possíveis da apreensão do ser de algo (Husserl, 1992, p. 22, 63)

Já a *teoria da significação*, encontrada no início do segundo volume das *Investigações Lógicas*, é o tema mais essencial para Heidegger. Husserl, tendo tido contato direto com Gottlob Frege e suas lições sobre sentido e referência, utiliza o designo de *signo* para abordar diferenças entre representação externa e significação. Um signo representativo é uma indicação externa sobre o qual se raciocina, e, portanto, aparentemente ele é o que possibilitaria, por meio dos sentidos, o entendimento sobre algo. Todavia, em virtude da imaginação, da habilidade de sonho, criação, e a memória, o homem também consegue afirmar entendimento sobre algo que não possui exatamente um representante externo, mas mantém a referência com uma *experiencia* passada que ancora a questão, um *signo significativo*, que também é chamado de *expressão*.

Husserl detecta que apesar de todo processo de significação estar relacionado com coisas que se apresentam no mundo, a significação não é restrita, necessariamente, a algo que é percebido pelos sentidos aqui e agora. Um exemplo matemático é a operação  $1+1=2$  que consiste em uma ideia que não só transcende a operação subjetiva como não é intuída de uma referência real, externa, disponível aos sentidos, por isso, é *não perceptível*. Então, ao invés de ser uma intuição sensível, ela será uma intuição que estabeleceu uma *categoria*. Reitera-se que a intuição também não está vinculada a uma *experiencia* real, enquanto *intuir* permanecer como a assimilação daquilo que simplesmente *é dado*. Por isso tudo absolutamente pode ser intuído (não apenas o mundo sensível, e não somente o que é mediado pela língua). E quanto maior conhecimento se requer, será preciso mais intuição.<sup>10</sup>

A partir dessa proposta, Heidegger (GA 20) vai como que inverter a ordem dos acontecimentos, do observado por Husserl, num ato radical e fragmentador: nosso

---

<sup>10</sup> HUSSERL, E. *Investigações Lógicas. Segundo volume, Parte I e II*. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

comportamento diante das coisas é determinado pela expressividade (*Ausdrücklichkeit*) delas contidas em enunciações (*Aussagen*), de tal forma que não falamos do que vemos, mas justamente o oposto, vemos somente aquilo que se fala sobre tal coisa, concluindo que a nossa compreensão (*Erfassung*) diante de algo acontece através da expressividade da coisa no mundo.<sup>11</sup> Assim, entre um enunciado da expressividade e a mera percepção em si existe um espaço, cabendo diferenciar o que se enuncia sobre uma percepção, dos enunciados perceptivos (conhecidos). Por isso, para Heidegger, a percepção simples (*Schlicht*), que significa a percepção propriamente e no momento que ocorre, sem elaborações, *contém* no sentido de *proporciona* o conteúdo completo de algo (*vollen Sachfehalt*), pois tão somente é segundo o que já está conhecido para quem está lidando com ela (GA 20, 1985, p. 56-57).

Heidegger concorda que a percepção do processo tanto se refere ao signo representativo, ou seja, a coisa real à diante, como também com o signo significativo. Todavia, a ideia de expressão prévia da coisa no mundo não permite ser conciliada com a *epoché* husserliana, pois não haverá qualquer “suspensão” de saberes, pois o homem já se encontra previamente no conjunto de saberes (mundo) e conhece as coisas *a partir* desse mundo expresso.

Aponta que o enunciado sobre algo conterà mais elementos do que está demonstrado no signo/referencial, muitos deles não demonstráveis. No exemplo “esta cadeira é amarela e estofada”, a cadeira, o amarelo e o estofado são ou podem ser factuais, porém “esta”, o “é” e o “e” não são demonstráveis na experiência restrita da percepção, fato que o permite observar que na percepção concreta e simples, o que está sendo dado e percebido, em sentido rigoroso, é, por exemplo, a cor amarela *daquela* cadeira, e não o ser-amarelo, que está presente, mas não é perceptível (idem, p. 58).

Portanto, a partir do conceito de intuição categorial de Husserl, numa proposta de ruptura com a limitação das experienciais sensíveis, é oferecida a inclusão dos signos significativos enquanto referenciais, não presentes factualmente, mas que participam igualmente da intuição, o que resulta na percepção de que mesmo quando não estão presentes aos sentidos, em um processo simples de assimilação de algo, o processo só pode estar ocorrendo (fazendo sentido) porque os significados estão sim presentes, um dia foram intuídos do mundo, e a falta do seu referencial externo não os desqualifica,

---

<sup>11</sup> HEIDEGGER, Martin. *History of the Concept of Time: Prolegomena* (GA 20 - Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs). Tradução Theodore Kisiel. Bloomington, Indiana University Press, 1985. P. 56.



bem como que estes dados que possuem significado e que permitem compreensão são dados pelo próprio objeto.

Retomando ao conceito puro de intuição, se intuir significa o processo de assimilar o que é simplesmente dado, a presença ou não de dados sensível demonstra que o que está acontecendo é um processo de significação (a mera percepção indica a significação, antes de qualquer elaboração), de modo que toda intuição é feita de significação. Para Heidegger, a intuição categorial enquanto uma intuição do não sensível, ou seja, de outra categoria, e, portanto, de uma intelecção conexas a um universo de possibilidades, também chamada de essencial (essência), é condizente a significação que eu posso dar a este algo. Com isso, essência, significação e intuição andam juntas. Intuição categorial é para Heidegger, portanto, o ato em que se apreende a essência de algo que esta coisa é, a partir do momento em que apreendo a significação da coisa, – que, em Husserl, é atingido pela suspensão do juízo, e nunca pela atitude natural do cotidiano e do modo das ciências em lidar com a realidade. É por meio da atitude fenomenológica.

Mas em que consiste uma significação para Heidegger? Qual é a relação entre significação e este acesso a uma totalidade de significados que possibilita algo? E como possibilita? É necessário explicar que Heidegger já havia elaborado muitos destes pensamentos retirados da obra husserliana, mas, como já mencionado, só são tratados nos seminários após 1923, e que, em uma análise mais ampla dos temas e questões pelos quais ele escolhera começar – suas primeiras aparições ao mundo – verifica-se um certo cuidado e continuidade didática, na apresentação dos elementos que vão compondo sua teoria referencial-declarativa sobre *conhecimento* e *existência*. Assim sendo, uma boa alternativa é seguir a ordem dos seminários heideggerianos, por consistirem em uma ordem também de sentido, tanto quanto didática, razão pela qual faremos um contorno primeiro por suas primeiras Preleções em Freiburg, para só então ser possível chegar a 1927.

## 1.2 OS FUNDAMENTOS NOS PRIMEIROS SEMINÁRIOS

Até aqui fora apresentado um recorte do início da jornada de Heidegger e sua relação filosófica com Husserl. A relevância dos dados é percebida à medida que adentramos nos assuntos que vêm a fazer parte do problema da verdade quando proposto. Entre os temas contornados por Heidegger, no início de sua carreira como

professor assistente, iremos nos deter em três pontos principais, que, não só ressurgem ao longo de *Ser e tempo* e dentro do próprio §44, quanto permeiam o tema da verdade em textos posteriores. Eles são 1) o conceito de *facticidade* e de *mundo* significacional; 2) a temporalidade; 3) a gênese do sentido de verdade em Aristóteles.

Em 1919, não tendo sido escolhido para a vaga de professor titular na Universidade de Freiburg, Heidegger retorna da guerra e trabalha como assistente de Husserl. Retoma seus estudos e escritos com um novo olhar em direção ao presente e futuro por ocasião das experiências no alistamento. A partir deste ano, no período em que fica em Freiburg, Heidegger irá apresentar os cursos tidos por fundamentais em seu projeto inicial como filósofo, futuramente transpostos em texto, dos quais destacamos “Fenomenologia da Vida religiosa” (Semestre de inverno de 1920/1921 e semestre de verão de 1921), “Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles” (Semestre de inverno de 1921/1922), e “Ontologia: Hermenêutica da facticidade” (Semestre de verão de 1923).<sup>12</sup>

O que prepondera nestes primeiros seminários é o papel fundamental da Filosofia e o que está por trás ao perguntar pelo seu objeto, um panorama que reconhece a tradição filosófica, e um sentimento de urgência que o demanda a recolocar o *Ser* como problema filosófico ainda não totalmente resolvido, e dado naquele momento a partir de uma perspectiva da Filosofia enquanto ciência primeira, originária, e que tem como cerne a *vida*.

Safranski (2019) explica que neste retorno dos serviços militares, Heidegger aparece deixando de lado suas reservas contra a chamada *filosofia da vida*, da vida enquanto valor transcendental, muito popular naquele final de século XIX e difundida perto dele por neokantianos como Heinrich Rickert (2013, p. 77). Todavia, Heidegger parte da discussão sobre o *fenômeno* da vida no curso de 1919, o qual desenvolve ainda na primeira parte do curso de 1921, momento em que acentua como esta vida consiste em uma *experiência fática*. E, com o objetivo de conceber uma fenomenologia própria, partindo do conceito de experiência fática da vida, estrutura a *hermenêutica da*

---

<sup>12</sup> Estes e mais alguns seminários compõem os volumes 56 a 63 da publicação das Obras Completas de Heidegger (a *Gesamtausgabe*), denominados de Primeiras Preleções de Freiburg (*Frühe Freiburger Vorlesungen*). Para uma melhor compreensão a partir daqui é necessário frisar dois itens: a referência que fizemos a estes cursos é, na verdade, de seus respectivos textos que vieram a ser publicados posteriormente. E, ao longo do trabalho, optamos por nos referir a cada um ora pelo título, ora pelo ano final do curso, como indicado. Assim, por exemplo, quando estivermos nos referindo ao curso “Fenomenologia da Vida religiosa” também optaremos por dizer “o curso de 1921”.

*facticidade*. O contexto que ele escolhe para elaborar essa proposta hermenêutica é tanto inovador quanto significativo a medida que seu teor é compreendido.

Ele consiste em uma discussão continuada com a tradição cristã, que, num primeiro momento pode parecer ser aquela promessa de Heidegger em recolocar problemas quanto a tradição Escolástica, mas caminha radicalmente para além disso.<sup>13</sup> Neste curso de 1921, “Fenomenologia da Vida Religiosa” se encontra a gênese de muitas das questões que circundarão o tema da verdade em *Ser e tempo*, sendo elas, sobretudo, as concepções de fenômeno e de vida fática.

### 1.2.1 Do histórico ao fático e ao mundo

No curso de 1921, antes de ir direto ao ponto, Heidegger enfatiza a circunstância especial ou diferenciada que deve acompanhar a Filosofia enquanto considerada uma ciência. A discussão em voga estava exigindo dela o papel de apresentar conceitos, de ter o seu cerne nesta tarefa de oferecer respostas, próprio do modo objetivista de pensar. Heidegger tem urgência em contrapor esse sistema. Coloca que não somente a Filosofia se interessa por assuntos não com o mesmo objetivo que as ciências, como os conceitos filosóficos possuem a peculiaridade de serem “vagos, variados, oscilantes” (GA 60, 2005, p. 39), e é justamente pelo não compromisso com a exatidão intransigente que um determinado tema filosófico é passível de discussão e desenvolvimento.

Todavia, haveria uma circunstância capaz de *conter* esse conceito de Filosofia como também o da atividade científica, e, contra a expectativa de todos que ouviam a Conferência, ele apresenta a ideia de *vida factual* de maneira positiva e não como uma alternativa diretamente contrária ao modo de compreensão científicista. A *vida factual* conduz a um fator prévio a ser percebido pelas ciências que é pré-teórico às definições. Obviamente muito havia que se explanar a fim de verificar o domínio desse novo fator, e como filosofia e ciência de fato se desenvolvem a partir dele. Fato é que à Teoria do Conhecimento, em sua intenção de reduzir a totalidade do mundo a conceitos básicos,

---

<sup>13</sup> O curso, que futuramente será editado na junção de duas partes, foi motivado por Husserl enquanto este trabalhava nas bases da ontologia formal e método fenomenológico. Husserl distribuiu entre seus assistentes a tarefa de elaborarem uma fenomenologia de categorias da realidade, e que lhe fossem, sobretudo, particular. No caso de Heidegger, ele estava familiarizado com a escolástica e os textos religiosos, escolhendo tomar o caminho para dentro da leitura do Novo Testamento, contexto que ele usou então para trabalhar uma própria concepção de fenomenologia. Cf.: ESCUDERO, J. Adrián. *Fenomenologia de la vida en el joven Heidegger*. II. En torno a los cursos sobre religión (1920 1921). Revista Pensamiento, vol. 55, n°. 213, p. 385 412, 1999.

Heidegger contrapõe com a experiência fática da vida, que, embora constitua o desafio de apreender a experiência do comportamento, pode ser formalmente articulada.

No panorama bem múltiplo que nos dá Mac Dowell (2011), houvera na época de Heidegger um “ressurgimento” do tema da religião no cenário filosófico, após um período de certo distanciamento. Um retorno que o próprio Heidegger explica depois quando apresenta o conceito de *Ereignis* (acontecimento apropriador): uma vontade pela compreensão da plenitude histórica da formação do pensamento ocidental, que, indiscutivelmente, precisa passar pela compreensão do cristianismo primitivo.<sup>14</sup>

Tanto nas conferências, quanto editado na obra, *Fenomenologia da Vida Religiosa* é introduzida por uma parte metodológica onde encontra-se propriamente as contraposições de Heidegger ao modelo cientificista transformado em método filosófico. Denuncia uma “secularização” da Filosofia, que chegara àquela época como uma espécie de Lógica transcendental, e que estava sendo levada adiante pelos neokantianos. Por isso, as desenvolturas do método fenomenológico em suas teses também levantam, por vezes, o problema do *método* para a Filosofia.

Partindo da serventia da facticidade, Heidegger responde que a Filosofia tem por propriedade ser mais criteriosa que as ciências, não podendo deixar de considerar um fator quando existente. O que ele pretendia colocar não era somente a (re)descoberta da facticidade, mas a (re)descoberta do quanto ela é parte da essência da Filosofia, não da que está sendo incumbida de oferecer respostas certas a problemas concretos, uma filosofia científica, mas à tarefa de flexionar os questionamentos. Era seu desejo "que esta necessidade da filosofia que consiste em ir dando voltas sempre dentro de perguntas prévias, aumente, e se mantenha viva, até o extremo de converter-se realmente em uma virtude" (GA 60, 2005, p. 40).

Esta proposta é tão radical que a tradição filosófica enquanto *história* da filosofia não seria considerada apenas como o registro de “acontecimentos” filosóficos, de maneira neutra, com datações e classificações. A facticidade impele um olhar reflexivo, crítico e que vai revelando o quanto os sistemas propostos trataram-se realmente de questionamentos filosóficos, e quais se confundiram com ideias movidas às categorizações, inerente ao modelo científico. Contudo, para chegar a este ponto, ele mesmo identifica o critério de se responder *como* se dá uma *compreensão* filosófica, por

---

<sup>14</sup> Sobre o enfoque do aspecto religioso cristão para a tomada filosófica da história do pensamento ocidental também HABERMAS, J. *Entre Naturalismo e Religião*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

essência, que venha a avaliar as reflexões, e cuja resposta só pode ser dada neste mesmo modo reflexivo. Ou seja, a Filosofia deve ter uma compreensão sobre si mesma que ela obtém do próprio filosofar, e não do modo que a colocaria como ocupada com determinado objeto (fator temático) de determinada forma (fator metodológico, teórico), prática que a transforma em ciência.

Ainda assim, todo questionamento enquanto modo de filosofar, ou, a própria Filosofia, Heidegger propõe ter um ponto de partida, o que quase parece a ênfase em um elemento novo ou transcendente, mas que logo tem esta possível contradição dissolvida, que é a *experiência fática da vida*. E, finalmente, o que é essa expressão? <sup>15</sup>

Ela corresponde a apreensão do *fenômeno da vida em seu aqui e agora*, uma perspectiva que Heidegger afirma ter sido adormecida ao longo da história ocidental em função das diversas interpretações, e um fator que as ciências desconsideram, o que as caracteriza enquanto ciências. É o reconhecimento da complexidade estruturada, dinâmica e profunda que é a vida, desde quando a recebemos, como fator para a compreensão do que se dá *no agora* (GA 60, 2005, p. 45).

A *experiencia* é uma acepção com duplo significado: o *eu experienciante* e o *experienciado dela*, que são compreendidos simultaneamente. Outra ressalva é que essa *experiencia* não se trata do que acontece dentro da mente, no cognitivo, sentido que Heidegger procura refutar pois o que propõe não se direciona às estruturas da cognição (GA 60, 2005, p. 44).

Os elementos que integram a facticidade da vida são as compreensões de *fático*, de *mundo* e de *histórico*.

Heidegger apresenta que *fático* não está no sentido do que é natural enquanto efetivo, determinado pelas causalidades, ou é algo real como uma coisa, que seria o modo de interpretar algo a partir de pressupostos gnosiológicos. O despertar, que chega aos ouvintes juntamente com críticas ao modelo científico, é que é impossível às coisas a sua compreensão enquanto “a-históricas”, ou seja, escapadas da influência do discorrer ou do desdobramento da vida, e tudo para o qual se volta esta suscetível ao momento executivo no qual se encontra e se dá. Deste modo, seja a apreensão do conhecimento, seja o caminho da própria Filosofia, nada começa e se sucede apartado da vida fática. Isso importará dizer que para se ir de encontro a Filosofia, ou qualquer

---

<sup>15</sup> A partir daqui nos referimos ao §3 da Introdução Metodológica, a primeira das duas partes que compõe Fenomenologia da vida religiosa, nos referenciando pela versão espanhol (2005) de tradução de Jorge Uscatescu. Porém, por vezes também usamos a obra original da *Gesamtsgabe* edição de 1995, e a versão brasileira de Trad. E. P. Giachini, J. Ferrandin e R. Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2014.

uma de suas discussões, é muito importante uma *radicalidade* que obriga um *retorno* em direção à experiência fática da qual se originou, como último ou mais radical nível para o qual toda teoria deve ser remetida (GA 60, 2005, p. 46-47).

Mas é importante o destaque de que “vida fática” enquanto origem da filosofia não deve ser compreendida como um *ponto de partida* meramente, refutando o sentido de origem ou progenitura dessa facticidade, e da qual, uma vez concebida, a Filosofia se emancipa. A *experiência fática da vida* é o lugar total, a totalidade do homem em relação a realidade, ao mundo, passivo e ativamente. E o que ele experimenta, o conteúdo experienciado, é o *mundo*.

Ao mundo, Heidegger apresenta três sentidos pré originários, ou seja, que não devem ser compreendidos de maneira separada. Mantendo a nomenclatura *mundo* como utilizada pelos neokantianos<sup>16</sup>, Heidegger o redefine como a totalidade ou integralidade da existência apreendida no agora. *Mundo (Welt)* é onde se pode viver, havendo a noção integral de mundo como o *mundo circundante (Umwelt)* que é o reflexo da totalidade da experiência fática, onde todas as coisas estão reunidas, a matéria das coisas, objetos, as ideias, a arte e a ciência. Há o *mundo compartilhado (Mitwelt)* com os outros, que considera parte do circundante tudo o que as relações produzem, onde há também o *mundo do eu-mesmo (Ich-Selbst* então *Selbstwelt*). Todas estas expressões apenas servem para formalizar a significação de mundo enquanto recipiente da experiência fática da vida, traduzido por “mundo vital” ou “mundo da vida”, e que não pode ser objeto de categorização, subdivisões, delimitações e exercício de controle.

Na concepção de mundo, destacamos duas importantes distinções feitas por ele. O primeiro é que Heidegger entende que a ciência e a arte são experienciados enquanto *mundo circundante*. O segundo é que a experiência é concomitante ao acesso ao quanto possível da totalidade do *mundo vital*, então só cabe questionar ou observar o *modo* desta experimentação, o *como (Wie)* do experienciar aqueles mundos, e que se trata de um *sentido referencial (Bezugssinn)*. A experiência está ligada ao conteúdo experienciado, que, por sua vez, é tudo que foi *possivelmente* acessado no mundo e com as quais simplesmente vou lidando ao longo de um dia. Já o *que (Was)* eu faço com o conteúdo não faz parte da experiência fática, sendo, no máximo compreendido a partir

---

<sup>16</sup> O prof. Arthur Grupilho destaca que Windelband e então Rickert elaboraram uma doutrina sobre os três mundos retirada das três críticas de Kant em *Crítica da Razão Pura*: o mundo objetivo, o mundo intersubjetivo e o mundo subjetivo. Supostamente seria de onde Heidegger modelaria a explicação de mundo nas categorias existenciais. Cf GRUPILHO, Arthur. *Fenomenologia da vida religiosa: história e método na interpretação das epístolas paulinas do jovem Heidegger*. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, p. 78.

dela, porque estas diversas formas de lidar com o conteúdo em si nem sequer se tornam conscientes, elas simplesmente vêm de encontro (*es begegnen*) ao lidarmos com as coisas (GA 60, p. 12).

Isso evidencia a *autossuficiência* da experiência fática, oposta a qualquer controle. Heidegger explica que tudo o que puder ser acessado do mundo assim será, lhe virá de encontro, a experiência fática da vida não possui ênfases ou diferenciações. Ela possui somente um sentido, que é total, de *significatividade*, que consiste em ser perceptível, conhecido por mim independente do modo.

Assim sendo, os *modos de experienciar*, o *conteúdo*, a *autossuficiência* e a *significatividade* são fatores para a compreensão da experiência fática.

Estes fatores permanecem mesmo quando sou eu *me* perguntando sobre como *me* experiencio na experiência fática da vida. Segundo Heidegger, “eu mesmo não me experiencio, nem sequer um “meu eu” apartado do demais; ao contrário disso, eu estou preso ao mundo circundante”.<sup>17</sup> Qualquer elaboração sobre mim mesmo em minha experiência factual é carregada da “mundanidade”, de todos os significados acessados no mundo, e de tal forma que o mundo experienciado por mim é ele mesmo tomado de mundo circundante. Assim, qualquer reflexão teórica ou elaboração mental *já está* inundada da significatividade enquanto tenta descrever experiências como “meu mundo”, “minha alma”, “meu corpo e alma”. Este é o motivo pelo qual abordar esses conceitos, ou oferecer alguma novidade sobre ele, não era do interesse de Heidegger. É neste sentido que o homem *é o ser já lançado* e jamais irrompido das fronteiras do mundo em que se encontra, *é o ser-o-aí* que quando é, o é em sua submersão a um mundo, anterior a ele, e que jamais pode experienciar a si mesmo separado dele, como veremos no §44 de *Ser e tempo*.

Em função dos temas propostos, se fazia imprescindível a Heidegger conversar com os trabalhos de Troeltsch em relação a filosofia da história e filosofia da religião. Após um contorno sobre eles, o espaço fica pronto para a discussão do fator histórico, que começa junto ao arremate do assunto deixado no §3: que significaria dizer que o *fenômeno* da *experiência fática* da vida *é histórico*? Heidegger afirma que histórico (*Geschichte*) é o eixo central que proporciona o sentido de todo o conteúdo do Seminário em torno das três ênfases: *questões introdutórias*, *a fenomenologia* e *a religião*.

---

<sup>17</sup> Tradução nossa (GA 60, 2005, p. 48).

Já que a filosofia enquanto método apreende as coisas tendo como primeira etapa um aproximar-se a partir de seu aqui e agora, Heidegger mesmo é encontrado em meio aos debates sobre cristianismo e a história do Ocidente, este é o seu presente filosófico. Então sua filosofia se dedica a partir desta condição, à refutação da tendência decadente da submissão do *religioso* e do *histórico* à categorizações tidas por vertentes filosóficas, originadas no kantismo; seria junto a estes dois temas que ele desenvolveria sua fenomenologia.

O ponto de partida é, como de costume, o conceito usual de histórico. Ele é encontrado como *atributo* daquilo que transcorre no tempo. Heidegger chama a atenção para como este significado é comum a tudo o que existe, todos os objetáveis teriam um começo e uma história, pois tudo está sujeito ao tempo, e isso faz com que o conceito una de certo modo todas as coisas. Também pode ser observado que histórico é uma *propriedade* das coisas, pois é a dimensão que aponta para a temporalidade delas. Portanto, um conceito subentendido de histórico vigora e pode ser observado, principalmente, entre os estudos filosóficos sobre o cognitivo, ainda que em busca de acepções eternamente válidas, de caráter “a-temporal” (GA 60, 2005, p. 63-64).

Heidegger observa que o conceito usual de histórico carrega, em sua maioria, dois sentidos: a) o uso de “histórico” como uma característica para se falar sobre a mudança ou pluralidade das coisas e b) e que o histórico por vezes é visto como um *fardo* que as coisas carregam. Ambos os sentidos o caracterizam como um apoio no qual a vida está firmada, se mantém, e o fator que de algum modo pode explicar o presente, conforme as configurações e alterações pelas quais a vida passou. Juntamente a isso há um juízo de valor que considera o histórico como algo negativo em relação ao presente, porque o presente “carregá-lo” no sentido de ser definido por ele, como também limitado a ele em potência e criatividade.

Dentre as críticas a essas opiniões que ele colhe de sua época, Heidegger destaca de pronto a contradição existente entre algo ser definido como referente ao transcurso temporal, e, por isso, opor limites ao presente. No campo da valoração desta constatação, para Heidegger há, na verdade, riqueza em constatar que a história está aqui e agora, que está viva e surtindo efeitos no presente (*unmittelbare Lebendigkeit*), pois a percepção de sua presença constitui o ponto de partida mais próprio da existência quando a questão é a vontade por estabelecer (descobrir) o modo de acesso a realidade e ao Ser para a Filosofia.



Em busca de uma definição para além do atributo, Heidegger lembra que a filosofia, tanto quanto a ciência, não dependem do histórico – seu significado usual – para se realizarem historicamente. Por isso, o seu contraponto é construído com base ao que já explicou da própria facticidade: pensar o histórico no modo como se apresenta na vida como ponto de partida para que seja tomado filosoficamente. O resultado desse caminho levará a um modo diferente de se pensar a história como um atributo. Ele reinicia a pergunta: o que se designa quando se atribui a uma *objetualidade* a propriedade de *ser historicamente*?

Por motivos didáticos, ao que irá elaborar, faz distinção entre *objetualidade* (*Gegenstand*) e *objeto* (*Objekt*). Toda objetualidade é um objeto, mas não o contrário, de forma que o que se entende usualmente por objeto está mais para objetualidade. As duas palavras significam objeto. Só que *Gegenstand* é formada por *gegen/contra* e *stand/em pé* diante, o que quer dizer que *objeto* é aquilo que se encontra “em pé” no sentido de “diante e acessível” a mim. Já *Objekt* é o sentido abstrato, de quando dizemos “tal coisa foi objeto de discussão na reunião”, e aquilo que está sendo tomado já em seu modo teórico. Qualquer fenômeno, até mesmo a Filosofia, pode ser tomado como objeto, mas nunca será uma objetualidade. Enquanto é somente tomado, escolhido e posto em estudo, o objeto nada diz sobre o fenômeno pois está somente sob tal formalidade, ou seja, o fenômeno foi deslocado de seu campo *original* para o seu campo formal, como *conceito*. Na opinião de Heidegger, o que a tradição tinha, por ora, realizado em relação aos conceitos é a sistematização das objetualidade para objetos, trabalhado no estabelecimento de doutrinas categoriais, e até sistemas filosóficos, e, com isso, deixando vários aspectos anteriores encobertos.

Assim, aquilo que é tido como propriedades de um objeto é, na verdade, as propriedades de uma objetualidade, e, uma objetualidade lhe corresponde estar determinada *temporalmente*. Com isso, ela é *histórica*. Ela é um instrumento para servir a fim de evidenciar o aspecto temporal do objeto *quando* apreendido (GA 60, 2005, p. 66). Com isso, a caracterização mais geral possível de uma objetualidade é sua historicidade.

Pode parecer tênue a linha que separa este modo de falar da historicidade relacionada ao objeto, da atitude da tradição filosófica em incentivar a definição de histórico como propriedade. Mas, na análise geral da questão como posta por ele, é possível entender que o problema da história enquanto não predicativa é muito mais simples, em que a filosofia busca evidenciar o seu fator mais essencial, que consiste em

perceber que a história é prévia a qualquer elaboração, pois tudo o que existe está lançado e sujeito ao tempo, de modo que não são as coisas que “possuem” um histórico mas o contrário, a história as possui, como o “lugar” de seu surgimento, do seu *ser*. Na oportunidade de falar dessa percepção, ou mesmo, a partir dela, Heidegger sugere a distinção de objetualidade, a fim de instrumentalizar o modo de abordar a questão, já sob perspectiva da tomada de histórico como um *horizonte de sentido*.

É em função de certa simplicidade, ainda que virtuosa, que caracteriza as percepções (e não as criações), é que Heidegger trata também de outros assuntos entre os parágrafos da facticidade e historicidade. Ele passa a falar sobre outro papel da Filosofia, que é o de luta contra determinada *tendencia comum da vida*.

Ao fato de que a facticidade da vida é reduzida a uma sistematização dos significados do mundo em categorias genéricas e objetivas, onde o *mundo* se torna *dois, três mundos* em função de uma teoria, Heidegger denomina de *atitude (Einstellegung)*. Esta atitude carrega uma tendencia em si, a de *decair (abfallenden Tendenz der Lebenserfahrung)*. A decadência denomina uma transição, da coisa em sua complexidade original, que, quando denominada e reconhecida, ganha modos usuais e simplificados, que facilitam a sua compreensão pela coletividade. Esse ciclo, para ele, é de uma *regulação* da vida, que objetiva gerar *asseguramento* quanto a compreensão, seja da história, do tempo e de tudo o que existe.<sup>18</sup> Assim, caberia ao filósofo a resistência à decadência, pois ela é uma tendencia, portanto, um comportamento natural da vida. O asseguramento enquanto decadência, pois, é o que ele observa da *preocupação*<sup>19</sup> que a falta de conceitos absolutos parece causar, ou seja, que a perspectiva da historicidade e da contingência acarretam.

Entre os parágrafos seguintes (GA 60, §8 e §9) ele especifica as vertentes que se contrapõe ao histórico em afirmação a vida, certas “vias de defesa”: a) *a via da aversão* ou a via platônica, b) *a via da entrega radical*, e c) *a via do compromisso entre a aversão e a entrega*. Aqui é importante resumir estas considerações por conter o apontamento da influência de Platão ao modo de pensar, bem como a extensão de como

---

<sup>18</sup> Como melhor será abordado no tópico 2.2 do Capítulo 2, a decadência para Heidegger não tem juízo de valor negativo, como pode aparentar. Até aqui, o seu significado é apenas a constatação do processo de simplificação de uma descoberta.

<sup>19</sup> A tradução de Jorge Uscatescu para *Beunruhigung* (substantivo) é “*desasosiego*” e “*preocupación*”, que é para Heidegger o algo (o histórico) que tira algo de seu estado estável ou de quietude. Por isso, optamos por traduzir por “inquietude” e “desassossego”, e, *beunruhigt* (adjetivo) como “inquietador”. Ao longo dos parágrafos, Heidegger usa ainda *Bekümmern* que seria uma inquietude no sentido de dor ou aflição, muito relevante como início para o que ele apresentaria como elemento que é parte da experiência do *Dasein* chamado *Angst*, a angústia.

a filosofia não só deixou de reavaliar o modo de investigação das ciências gerais e empíricas, como propositalmente parece refutar essa tarefa.

Na *via da aversão* Heidegger faz referência ao platonismo. É um estado de elaboração da realidade em que a dimensão histórica não é nem a única, nem mesmo uma das fundamentais, que se utiliza da teorização e da lógica para definir e continuar a descoberta de um mundo "supra-temporal", o que remete ao mundo das ideias, em que existem substancias e valores eternos, em que ainda que o cognoscente assimile e transcorra no tempo, as proposições teóricas e a verdade prevalecem "a-temporalmente". Já na via da entrega total, Heidegger a associa a Oswald Spengler, e ela está no extremo oposto ao idealismo. Nela o histórico ocupa todos os lugares e o acontecer deve ser posto como objetivo, portanto, após uma tomada de compreensão do histórico, uma elaboração, ele "precisa" estar presente de maneira a gerar atitudes neste sentido. Porém, segundo Heidegger, continua fundamentada no modo da teoria do conhecimento, como, ao querer "historicizar" o presente com valorizações, como a cultura, ou um certo destino, Spengler acaba colocando a historicidade como um absoluto. Heidegger vê, na verdade, que ambas as vias assumem bem o esquema platônico.

E em relação a via aparentemente central, ela consiste na tentativa de contrapor essa radicalidade de Spengler, feita por Dilthey, Rickert, Simmel e Windelband. Contudo, ao tentar assumir um compromisso entre as duas, não utiliza as relações que se verificam entre elas que possibilitaria perceber os problemas, sendo um deles, o estabelecimento de mais elementos absolutos.

O aspecto que Heidegger está chamando a atenção consiste na ação irreprimível da história, até mesmo sobre aquele que a coloca para estudo, o que torna o assunto não possíveis de ser posicionado no mesmo nível que as considerações encontradas na tradição, vigentes nas discussões de sua época. Como ainda se abordará neste trabalho, na tentativa de mover a realidade história para um plano secundário, a via platônica não percebe que é nela que os valores se dão, e é nela que algum absoluto poderia, por exemplo, transparecer. Heidegger pede pela reconsideração do desfavor da história e, em prol do futuro, se contemplar tudo a partir do acervo universal passado e irreprimível, que está dentro de um processo que se auto constitui "realizante do humano".<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Tradução nossa (GA 60, 2005, p. 72-73).

Em resumo, as direções apontadas se relacionam para Heidegger ao postularem ambas pela superação do caráter *inquietante* (*beunruhigt*) do *histórico*. Todavia, não conseguem elaborar o motivo pelo qual se esforçam neste sentido. Além disso, tratam a realidade histórica como um ser *objectual*, levada a um estado de disponibilidade em que pode ser analisada.

Neste ponto, Heidegger coloca uma importante consideração em relação ao que ele chama de *via do conhecimento*, o modo de compreensão que está contraponto, e que consiste em outra relação entre as três vias: a existência da tendência à tipificação. Essa tendência que ele denomina *atitude teórica* ou *teorética*, só é possível mediante o *complexo temático* (*Sachzusammenhang*) do objeto. Compreender, para a teoria do conhecimento, é uma atitude de encontrar o *tipo* de uma objetualidade. Quando o fator histórico está em jogo, ele vê que as três vias o têm como um objeto ou tema (*Sache*) diante do qual se terá uma *atitude* gnosiológica que procurará associa-lo ao que é do histórico (o conjunto de definições sobre ele) com outra questão, como a vida, por exemplo. Contudo, mais uma vez, essa atitude é um *suspender* de vez a referência viva (da vida) do que se quer conhecer, fator não apreciado na fórmula. Assim, compreender é um comportamento sistematizador, onde há uma referência humana no lidar com o complexo temático, pois o cognoscente executa os complexos temáticos num sentido *lógico*, ele os tipifica, e, com isso, liquida a história. “Quando se diz que o comportamento sistematizador é uma compreensão, pensa-se com ele uma *compreensão atitudinal* (atitude cognoscente de associar algo ao seu tipo, ao já conhecido), que nada tem a ver, em contraposição, com a *compreensão fenomenológica*” (GA 60, 2014, p. 46).

Já a atribuição de valor negativo ao histórico que gera uma reação contra a *inquietude* afasta a percepção do que é mais essencial do histórico: não a renúncia do momento executante, mas o seu caráter de imediatez, latência e de continuidade. A crítica de Heidegger às três vias em que classifica as discussões em sua época, desfiladas do papel da Filosofia para o homem que se questiona, é reelabora por ele como uma *oportunidade*, em que o ser histórico, constrangido pela dinamicidade, possui para se chegar *àquilo* que o preocupa de forma original, sendo um erro tomar a via de considerar a situação de inquietude uma objetualidade dentro da história, e a história, somente um modo de denominar certa ordenação sistemática no tempo.

Heidegger afirma que vê, ao fazer perguntas ao modo de compreensão tradicional, uma refutação ao histórico em função da insistência em conseguir certa

*novidade espiritual*<sup>21</sup>, para qual o histórico é um empecilho. Este empecilho está ligado ao caráter *inquietador* que *Geschichte* tem, mas que nada mais é do que inerente da própria *vida*.<sup>22</sup> O homem está sendo considerado enquanto *em sua preocupação por afirmar a si mesmo*, mas a isso não cabe o modo objetual, ou mesmo uma *realidade histórico-objetual*. Se assim o for, a *preocupação* (*Beunruhigung*) que faz parte da procura é tida como algo a ser combatido, o que é totalmente contraproducente para o processo de busca e resposta sobre a vida. O empenho de Heidegger tenta mostrar quão autêntica é da vida a tendência à inquietude.

Neste intrincado problema Heidegger propõe o *ser-aí fático*, um modo de pensar por um outro lado, que não está refutando o histórico ou tendo-o por fardo. O homem é apreendido enquanto ser histórico por ter toda a sua capacidade de ser em função da história, e que é, por ela mesma, inquietado, diante da eventualidade de sua natureza. O método fenomenológico de Heidegger, portanto, é o que percebe não só há sempre um sentido ou princípio para toda definição que é feita, quanto como essa perspectiva é dotada do elemento da *historicidade*.

As preleções de Freiburg sobre o tema da religião foram publicadas, portanto, sucedida de uma proposta de metodologia a partir da qual o que viria a seguir deveria ser compreendido, e importante para enfatizar a relação entre o esse método, a filosofia da vida, e a religião. É que já que a filosofia enquanto método apreende as coisas tendo como primeira etapa um aproximar-se a partir de seu aqui e agora, Heidegger mesmo é encontrado em meio aos debates sobre cristianismo e a história do Ocidente, este é o seu presente filosófico. Então sua filosofia se dedica a partir desta condição, à refutação da tendência decadente da submissão do *religioso* e do *histórico* à categorizações tidas por vertentes filosóficas, originadas no kantismo; seria em meio a estes assuntos que ele desenvolveria melhor sua fenomenologia. E que seguem por um caminho a fim de mostrar como os problemas da filosofia da religião de sua época poderiam servir de uma espécie de espaço ideal para o arrolamento do próprio problema da Filosofia quanto ao método.

---

<sup>21</sup> No curso de semestre de verão de 1923, *Ontologia. Hermenêutica da facticidade*, Heidegger de início expõe a relevância da Fenomenologia para os empreendimentos da Filosofia no final do século XIX, desafiada principalmente pelas correntes do naturalismo, do anímico e religioso, e da psicologia. Sobre a influência destas correntes na ontologia e hermenêutica: DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

<sup>22</sup> A *vida* também não está apreendida em sentido fenomenológico, por isso, está associada a certa positividade e dádiva, o que precisava ser revisto, e, razão pela qual o diálogo construído por Heidegger não se harmoniza com o *histórico*.

Para que fosse possível estabelecer um objeto da religião era preciso primeiramente a percepção de sua existência na história. Na segunda parte do curso, Heidegger escolhe o fato que denomina “experiência religiosa do cristianismo primitivo” para desafiar uma definição através deste método. Para isso, investiga as epístolas paulianas, principalmente os livros da Epístola aos Gálatas e aos Tessalonicenses, procurando de forma minuciosa pelo máximo de relatos do apóstolo quanto a sua *experiencia*, o que, Heidegger enfatiza, só pode ser apreendida diretamente dos escritos do próprio Paulo sobre si mesmo. Heidegger presta atenção a origem circunstancial da *experiencia* em si (a vida comum de Paulo de Tarso) e o que ele relata ver, sentir e fazer após a mudança que caracteriza a *experiencia* religiosa, da qual Heidegger destaca *a conversão do cristão (entre a vida passada e a nova vida), a tribulação da carne, e a angústia da espera em relação ao advento de Cristo*.

### 1.2.2 Do histórico ao fático e ao tempo

É na segunda parte do Seminário que acompanhamos Heidegger demonstrar vários elementos de sua tese mediante os relatos das cartas de Paulo. Iremos nos deter, em específico, aos estudos a partir do capítulo 3, da leitura das Epístolas aos Tessalonicenses.

A primeira questão levantada é o problema da *explicação religiosa* (GA 60, 2014, p. 65). Na comunicação de Paulo com os cristãos primitivos ele fala constantemente da *fé*, mas sem descrever exatamente o que ela é. Heidegger também destaca que ao estar voltado para a situação fática de Paulo, como descrita na epístola, o encontramos se identificando com uma comunidade formada por aqueles que “passaram a estar ao seu lado”. Nesta condição de relação, Paulo *experiencia com* os tessalonicenses duas determinações: 1) *experiencia o seu* ter-se-tornado (*Gewordensein*); 2) e ele *experiencia* junto com eles o *saber* que eles tem por também terem-se-tornado (Ibid., p. 83). Todavia, nem a *fé*, nem este *saber*, ou mesmo o “estar ao seu lado” são devidamente explicados na carta. Isso acontece porque não é necessário explicar um *saber que já se sabe*.

O que eles se tornaram? O que Heidegger quer indicar faz desta a pergunta errada. Paulo e os crentes compartilham a *conversão*, encontrando-se reiteradamente nos versos a ênfase na lembrança da *experiencia* desta conversão, fato único e, portanto, originador. Assim, seja para alegria, seja para exortação, a carta objetiva o chamamento

ao presente daquilo que um dia *foi experimentado*, que o cristão experimentou e, por isso, aceitou e tornou-se, não sendo mais o que era antes, e a fim de que isso gere um *comportamento* no presente. Trazendo da leitura original em grego, Heidegger destaca a repetição intensa dos usos de 1) *γενέσθαι* [ter-se-tornado], 2) *οἶδατε* [sabeis], *μνημονεύσατε* [lembrais]. Esses elementos conjugam *uma experiencia*, que, ao mesmo tempo, relaciona passado e presente (“lembrar hoje o que um dia se tornaram”), e que repercute em atitudes que não precisam ser pormenorizadas, pois os tessalonicenses já *sabem* (GA 60, 2014, p. 83).

Sendo esta *experiencia* o cerne, obviamente que componentes são trazidas neste chamamento da *experiencia* ao presente, mas sem que seja necessário pormenorizá-los, este é o ponto. Assim, o *olhar/voltar-se para a experiencia originadora* vem primeiro, é prévio, e independente destes componentes (detalhamento ou significados) que a *experiencia* reúne, ou das atitudes que serão tomadas a partir dela. Esta é a percepção do primado do fenômeno em comparação a preocupação de identificar ou categorizar o *que* o compõe. Este é o feito que a Fenomenologia como método dispõe à Filosofia, e, assim como Paulo não está oferecendo uma teologia ou uma teoria das categorias necessárias sobre o que deve ser uma vida cristã em suas cartas, mas sim contando sua própria *experiencia* de vida, o ponto de partida é a vida fática, enquanto *experiencia*, enquanto *vivência*, como método.

O segundo passo é que o que se sucede deste saber prévio é um *comportamento* correspondente. Heidegger elenca os vários versos da carta onde Paulo passa diretamente deste saber (a reconexão com a *experiencia* da conversão) para uma série de *comportamentos* que lhe seriam próprios, como o comportar-se “alegremente na tribulação”, comportar-se “como modelos para todos os fiéis...”. Tal fato demonstra exatamente o ponto de Heidegger quanto as preconcepções condutoras (*leitenden Vorgriffe*) e que evidenciam o caráter secundários dos *conceitos* (*Begriffe*) (GA 60, 2014, p. 70). Ou seja, da forma como se encontra no texto, o que importa para o olhar filosóficos não é a descrição do *que* os cristãos se tornaram, ou de *como* irão agir a partir desta conversão, mas a percepção da possibilidade da apreensão a partir da *experiencia*, que, por sua vez, é suficiente enquanto *saber* para a lida diária com a realidade, para as realizações.

Em diante, Heidegger identifica que este *comportar-se* concentra-se, basicamente, em dois sentidos: o de servir e o de esperar, baseado em 1 Ts 1:9-10. E eles dois constituem o *sentido* da realização do saber prévio em relação à *paroysía* ou

*parousia* (παρουσία), o retorno do Cristo Deus a terra, tema sobre o qual os tessalonicenses questionavam Paulo. Por se tratar agora do assunto quanto ao *tempo* em que algo aconteceria para os cristãos, Paulo, que poderia dar outra resposta, se coloca apenas a remeter-se novamente ao que eles *já sabem* (1 Ts 5:1). Ou seja, neste *saber* muitos fatores estão em jogo.

Uma concepção diferente de tempo também vem sendo construída ao longo da carta, relacionada a remissão do momento da conversão. “Tempo” e “instante”, se entendidos em sua maneira usual, como transcurso cronológico, parece não alcançar a compreensão do relato de Paulo da experimentação no presente de algo ocorrido no passado. A experiência no presente não passaria de uma mera atividade cognoscente, e não um fenômeno sendo experienciado. Todavia não é isso o que Paulo relata ser, pois as *atitudes* dadas hoje evidenciam a presença da experiência.

Assim, este tempo, diz Heidegger, refere-se ao tempo da *facticidade*, que deve ser apreendido do complexo realizador da própria vida fática, ela enquanto ponto de partida para definir a *dinâmica* da situação, que, no caso de Paulo, é o *mesmo* momento vivido no presente tendo acontecido em algum ponto no passado, tornando totalmente “inadequado” compreender o relato a partir de uma cronologia, e não a partir de um “tipo” de tempo que a experiência mesma está a sugerir.

Heidegger coloca uma segunda peça em relação a tempo e evidência:

Toda a questão, para Paulo, não diz respeito à questão gnosiológica (porque vós mesmos sabeis muito bem). Ele não diz: “nesse ou naquele momento o Senhor virá novamente”; também não diz: “não sei quando ele voltará”, mas ele diz: “Vós sabeis muito bem...”. Este saber deve ser um saber todo peculiar, pois Paulo remete os tessalonicenses a si mesmos (...). A partir desse modo de contestar segue-se que a decisão (atitude) da “pergunta” depende de sua própria vida (GA 60, 2014, p. 92)

Assim, se os crentes estão na vivência de uma experiência não marcada em relação ao passado e presente, o perguntar pelo “quando”, em si, revela algo desta vivência: é uma atitude da não-vivência ou do não-*saber*. Aquele que pergunta não só manifesta a vontade por saber a data do advento, mas revela o não agir de acordo com a sua conversão pois a conversão não fora um meio para o fim (a *parousia*), ela já é a vivência com Deus hoje da forma como se sucederá após o advento. Desta maneira, a atitude de ansiedade por uma resposta evidenciaria a não-vivência da conversão. Heidegger observa que Paulo contrapõe a pergunta falando sobre dois distintos modos de vida (Ts 5:3 [quando eles dizem]; Ts 5:4 [mas vós]). O primeiro, dos não-



convertidos, é formado por uma procura por segurança, “eles dizem: “paz e segurança” em relação a vida, um modo de comporta-se nela onde a inquietação (*Beunruhigung*) não é desejada. Mas sobre eles advém repentina “calamidade”, que os surpreende.

O verso pauliano exemplifica exatamente como um saber se manifesta ou é tomado da atitude, de caráter vinculado, e que a atitude dos não convertidos, como um exemplo, manifesta tanto a vontade pelo asseguramento quanto o idealismo em relação a ele, que não pode ser sustentado em função da independência dos fenômenos da vida como a imprecisão do futuro.

A realidade do segundo advento de Cristo demanda a *vigilância* (Ibid., p. 92), uma atitude que evidencia a referência que Paulo quer destacar: que o cerne de seu aconselhamento quanto ao advento não é o compartilhar dos detalhes desses acontecimentos futuros, mas o despertar para a iminência desta vinda, ou seja, uma atitude demandando por outra, e não por um saber. A vigilância evidencia então o *despertar*, que, por sua vez, evidencia a vivência com Deus a se realizar no aqui e agora. Assim, o que se encontra manifesto pelo convertido em relação a *parousia* é uma vida atual relacionada com o divino, cheia de retidão e demais componente que Paulo cita. A questão é que o manifesto desta relação com o divino, que trás para a atualidade a experiencia passada da conversão junto a expectativa do que está para acontecer, evidencia também um *tempo* próprio, um tempo apreendido *do* manifesto. Este tempo é para os gregos o tempo kairológico, a concepção de tempo no horizonte somente a partir do qual é possível compreender sua fenomenologia, o tempo existencialmente considerado. Nos explica Mac Dowell

O sentido de “parousia” não é tanto o de um fato exterior no fim da sucessão do tempo natural, da vida terrena do homem. A vida nova, a ressurreição, que ela traz consigo, acontece já no “hoje” da decisão da fé. Esta antecipação existencial do futuro, do fim, da morte, que domina a antropologia do Novo Testamento, fornecerá a Heidegger a chave de sua concepção da temporalidade da existência humana. (...) O cálculo do tempo e a fixação das condições da salvação, que permitem dormir um sono sossegado, opõem-se frontalmente à vigilância crista, à espera do Senhor (...), que desperta continuamente o fiel para a decisão. (1993, p. 128).

Heidegger responsabiliza neste ponto a dogmática cristã católica pela perda de sentido dos textos originais (como com a escatologia), como a do tempo, o processo compreendido por Harnak como *helenização* do cristianismo primitivo. O aspecto temporal sob a perspectiva fenomenológica é encontrado como a forma mais originária de se olhar o que o texto está descrevendo, já que “de modo algum o “quando” (*Wann*) é

apreensível objetivamente” (GA 60, 2014, p. 93) na descrição da *parousia* da epístola enquanto parte da própria experiência de conversão vivida no agora:

O sentido dessa temporariedade é também fundamental tanto para a experiência fática da vida quanto para problemas que dizem respeito à eternidade de Deus. Esses problemas deixaram de ser abordados originalmente na Idade Média em consequência da penetração da filosofia aristotélico-platônica no cristianismo, e nossa especulação atual, que trata de Deus, intensifica ainda mais o caos. (...) A consideração atual aborda o núcleo da vida cristã: o problema escatológico. Já no final do século I o problema escatológico foi encoberto no cristianismo. No período posterior já se desconhecem todos os conceitos originários cristãos. Também na filosofia atual, as formações conceptuais cristãs estão encobertas pelas formulações gregas. Seria o caso talvez de colocar em evidência os evangelhos – especialmente os grandes discursos escatológicos de Jesus em Mateus e Marcos – para extrair a posição fundamental do problema. (...) O como da apreensão da realidade, o como da concepção dos acontecimentos, não podem realizar-se de forma objetiva e atitudinal (orientadora) a partir do "salutar entendimento humano" (GA 60, 2014, p. 93).

Para ele, será exatamente a radicalidade da fenomenologia em propor retorno aos fenômenos originários, que neste caso, é o contato direto com os relatos paulianos, uma sugestão de antídoto para que seja possível a apreensão da experiência. Heidegger não se desvia, portanto, da centralidade do método fenomenológico, é ele o seu objetivo desde o início. O “acesso às coisas mesmas” é trazido por ele como lema do tratado das obras de Husserl, e que desenvolve para o acesso ao ser pelos entes por meio da apreensão tal como eles mostram de si mesmos, inclusive temporalmente.

### 1.3 ARISTÓTELES E HEIDEGGER

Ainda nos Primeiros Seminários Friburguenses, Heidegger expõe o seu não contentamento com o rumo que a Fenomenologia tomou em sua época, buscando mostrar como a Fenomenologia não deve ser colocada no nível de modificadora das matérias filosóficas, e sim que ela consiste em propor uma mudança no *modo* de acesso a essas matérias, algo, porém, que ele observava estar se degenerando para um conceito irrefletido, e o entendimento de fenômeno estava sendo tido em si já como uma *categoria*.

Na segunda parte de *Ontologia. Hermenêutica da facticidade* (1923) Heidegger prioriza esclarecer que a natureza da fenomenologia é de um método, no qual as *objetualidades* (*Gegenstände*) se determinam tal como elas mesmas se dão, a partir de um retorno a origem do termo *phainómenon* (*φαίνόμενον*) (GA 63, 2012, p. 82-83). Isso

é importante pois Heidegger encontra em Aristóteles algo que o faz despertar para a relação entre o caráter de Fenomenologia e o de *Alétheia*.<sup>23</sup>

Anteriormente, em *Fenomenologia da vida religiosa*, ele havia buscado responder como a Fenomenologia investiga aquilo de que trata, bem como, que já que a experiência é tomada no fenômeno, o fenômeno reúne a totalidade de sentidos entre conteúdo, referência e execução (GA 60, 2014, p. 93). Em 1923, Heidegger vai além disso, e explica como o *objeto temático* da filosofia “conduz ao fenômeno”.<sup>24</sup>

Para transmitir este sentido mais próprio de fenomenologia, ele direciona à necessidade do retorno à compreensão original grega de *phainómenon* e de *logos* (λογος). *Phainómenon* remete-se originalmente a *phainestai*, que significa *mostrar-se*, de modo que *phainómenon* quer dizer “aquilo que aparece”, e, mais especificamente, “aquilo que mostra de si mesmo ao mostrar-se”. Isso quer dizer que a coisa que se mostra, mostra exatamente o que é sem qualquer representação, categoria. Esta percepção da coisa era para os gregos *phainómenon*, *estado presente da coisa que se dá ao dar-se*, sobre o qual Heidegger observa ser um estado de sua condição mais presente, tanto quanto mais própria, determinando-o o modo de ser “objetual” de algo (*Gegenständlichseins*) (GA 63, 2012, p. 75)<sup>25</sup>. O ser objetual serve preponderantemente para o método descritivo da fenomenologia, tal como Husserl o propôs, a fim de se referir a determinação fundamental e concreta da região das vivências. Assim, até aqui, Heidegger não se desviara de Husserl pois fenomenologia é, de fato, o “ver, apreender o que se dá de si mesmo”<sup>26</sup>. Como ponto chave desta questão, ele afirma

Os conceitos e as proposições sobre conceitos e proposições devem provir das objetualidades mesmas, por exemplo, as proposições ou enunciados apresentam-se como escritos ou ditos, lidos ou ouvidos. Proposições ou enunciados são acompanhados de vivências de pensamento ou de conhecimento, e estes são acompanhados de vivências de significação. Numa

<sup>23</sup> Irá se remeter a essa relação que investigava em 1963 no texto “O meu caminho a fenomenologia”.

<sup>24</sup> É importante destacar o que significa o “ir além” em Heidegger, o seu avanço em determinado ensino. Em qualquer elaboração sobre os desdobramentos de sua ontologia, o avanço quase sempre estará se referindo a introdução de um novo elemento *prévio* a ser percebido na analítica existencial. Ou seja, o *ir além* como um novo passo é, quase sempre, na verdade, um ir um pouco mais para trás, e perceber algo que se coloca dianteiro a aquilo que está sendo analisado. Aqui, por exemplo, descrevemos como Heidegger passa da definição de fenômeno como *prévio* a experiência, para objeto temático enquanto *prévio* ao fenômeno tomado em seu modo teórico.

<sup>25</sup> Muito importante distinguir este que é o “modo de ser” objetual das coisas, daquela distinção feita em *Fenomenologia da Vida Religiosa* entre objeto e objetualidade. Aqui Heidegger, denominando *Gegenständlichseins*, se refere a coisa tomada enquanto seu modo de ser se dá como objeto, algo que se dá como no modo de ser de objeto *Gegenstand*.

<sup>26</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phänomenologischen Philosophie*. 1976. Versão traduzida *A idéia da fenomenologia*. Lisboa: Ed. 70, 2000, p. 77.

proposição ou num enunciado temos aquilo acerca do qual se diz algo, e o que se diz, divisão que não precisa coincidir com a de sujeito e objeto. Como consequência, tudo se baseia na apreensão de tais vivências, na apreensão da consciência de algo. Tal é a tarefa primeira da fenomenologia (GA 63, 2012, p. 78).

Em razão disso, a estrada, agora mais bem pavimentada, surge livre para aquela questão inicial que Heidegger destacou do trabalho de Brentano, a pergunta se o encontro com os entes se dá de modo unívoco, já que, desde Aristóteles, o ente em sua objetualidade, ou seja, no estado em que se apresenta somente como *determinado* (e não como um “objeto” ou tema basicamente teórico) é plural em seu mostrar-se. O fenômeno é o modo de ser objetual de algo porque tem o sentido de revelar-se. Então trata-se de uma *categoria* temática que orienta o acesso, predispondo o lidar com as coisas. Essa categoria objetiva intrinsecamente o alertar criticamente à visão, reconduzindo-a a uma desconstrução que, por sua vez, vai *desvelando* o que está encoberto por meio da crítica (GA 63, 2012, p. 84).

Em *Da Interpretação*, Aristóteles determina que as sentenças predicativas que expressam uma qualidade essencial de algo, pois, são *logos apophantikos*, assinalando a correspondência entre o que é declarado e o que é *encontrado*, de modo que quando o *logos* apresenta o que está exatamente dado, ele é *apofântico* (*ἀποφαντικός*) (De Int., 4, 17<sup>a</sup> 2 3).<sup>27</sup> Será um pouco tempo depois da publicação de *Ser e tempo*, no curso de inverno de 1928-1929 denominado *Introdução a Filosofia*, que Heidegger trabalhará melhor a realidade dos gregos antigos, trazendo o cenário original do sentido de *logos* que é essencial para a sua compreensão. Para os pré-socráticos não havia espaço entre o pensar e a palavra audível ou escrita, de modo que viviam mais intensamente na linguagem e no discurso, do que nós modernos, e de maneira tal que pensar era propriamente discutir – por vezes em público (GA 27, 2008, p. 215). Este é o *λογος* (*logos*) que Heidegger enxerga. Reunindo diversos significados ao longo da tradição (conceito, razão, juízo, etc), ele é tomado por Heidegger pelo caráter de sua função, que é a de declarar algo, derivado de *legein* (falar ou reunir). Assim, *logos* é *discurso* (*Rede*) que declara ou mostra (apofântico), enquanto reúne (*legein*).

Esta exata questão é introduzida em *Ser e tempo* no §7º. Ali *logos* é o *dito* no discurso extraído daquilo sobre o que se discorre, de tal forma que aquilo se torne manifesto *no* dito. Assim, *logos* é a peculiaridade de *fazer ver* no sentido de *phainestai*

---

<sup>27</sup> ARISTÓTELES. *Categories and De Interpretatione*. Translated with notes by J. L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1963. Reprinted 2002. P. 46

(mostrar, apresentar), aquilo de si mesmo que se manifesta (sentido do prefixo *apo*) (SZ, 2012, p. 115).

Assim, ao juntar-se a função apofântica do *logos* enquanto discurso ao significado de fenômeno temos o conceito mais próprio para Fenomenologia, segundo ele: o discurso apofântico sobre o que se manifesta tal como ele mesmo se manifesta. Diferentemente das designações da “biologia” ou da “teologia”, a fenomenologia não intenta designar o objeto da sua pesquisa, mas o *modo como* lidar com o objeto filosófico em caráter descritivo (SZ, 2012, p. 119). A Fenomenologia é descritiva enquanto caráter metodológico porque afasta toda determinação enquanto teorização e que não seja manifestante, que não seja o apreender do mostrado de si mesmo das coisas.

Em *Ser e tempo* surge implícito que o método fenomenológico não possui definitivos como uma técnica rígida, mas é o apontamento para a existência de um acesso quando o ente é acessado. Heidegger estabeleceria exatamente uma relação entre fenomenologia, ontologia e hermenêutica, na qual a fenomenologia é uma nova proposta de ontologia, que se dará a partir da hermenêutica do *Dasein*. Assim a fenomenologia é a ciência do ser dos entes diante de uma tradição ontológica que ainda demandaria rediscussão, ciência que tem como tarefa a “mostração” dos entes em seu ser, especialmente pelo motivo da tendencia encobridora do caráter de *Ser*.<sup>28</sup>

Um pouco antes disso, no verão de 1920, Heidegger expusera a curta Preleção *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (que pode ser traduzido por *Fenomenologia da intuição e expressão*, GA 59) onde dá sequência ao interesse de responder as questões neokantianas, aqui, em relação a preocupação com o tema da acessibilidade da vivência.<sup>29</sup> Pergunta-se se é possível o acesso por meio da racionalidade à vida enquanto experiência viva, ou pela possibilidade de sua apreensão de modo teórico. Heidegger posiciona que quando está proposta uma construção teórica a respeito de uma vivência, já não se tem mais a vivência imediata, mas agora uma teoria a respeito dela, do mesmo modo que não se tem uma descrição da experiência consciente com a intuição categorial se o que se tiver for uma teoria, uns achados

---

<sup>28</sup> Sobre o encobrimento e desencobrimento do ente ainda trataremos longamente no segundo capítulo.

<sup>29</sup> Considerações e tradução própria da obra GA 59 em MISSAGGIA, Juliana. *Heidegger em confronto com a tradição: o problema da vida fáctica e a destruição fenomenológica contra Natorp e Dilthey*. Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia da PUC-RS. Vol. 2, Nº 01, 2013, P. 100-126, disponível em <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/issue/view/443/showToc>> Último acesso em 20/02/2023.

teóricos, a respeito dessas experiências conscientes. Com Husserl, Heidegger ainda viria a expor tudo isso, – como já mencionado neste trabalho – das considerações de que a intuição categorial é a certeza da intuição da situação presente e própria, como ela nos é dada, manifesta, e onde está excluído o enfoque em uma elaboração teórica. A intuição não é limitada pelas descrições da experiência, pois enquanto significação, aquele que acessa a coisa conhece bem mais sobre ela do que poderia elaborar com a linguagem, de modo que a intuição não está restrita à língua ou às elaborações.

Heidegger responde a esta questão das elaborações teóricas em função da obra de Paul Natorp de 1909. Como neokantiano, Natorp em nada considerara o ponto de partida fenomenológico que, naquela época, já havia sido exposto pela obra husserliana (*Investigações lógicas* 1901 a 1906), e que dissolveria boa parte da questão em que se concentrara. As colocações de Heidegger nesta preleção de 1920 desaguam em uma exposição de motivos para a Fenomenologia ser tida como *instrumento de desconstrução* (*Destruktion*) tendo em vista estas questões que seguiam sem respostas satisfatórias enquanto estivessem preocupadas com as determinações e métodos descritivos.

Falando em Paul Natorp, ele tem um contato mais direto com Heidegger quando, em 1922, enquanto professor e chefe da escola neokantiana de Marburg, escreve para Husserl para um anúncio indireto a Heidegger da possibilidade de concorrer lá à vaga de professor extraordinário, requisitando de Heidegger o envio de alguma obra pronta para ser publicada, ocasião em que, retirando do esboço do Seminário *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* que apresentava em Freiburg na ocasião, Heidegger elabora o ensaio argumentativo, com subtítulo “*Anúncios da situação hermenêutica*” e o envia a Natorp. Posteriormente, este texto fica conhecido também como *Informe Natorp*.<sup>30</sup> Essas duas obras, que só viriam a ser publicadas na década de 80, colecionam preciosas considerações de Heidegger a quem ele denominou o primeiro fenomenólogo da história, o filósofo Aristóteles (SAFRANSKI, 2019, p. 163-164).

Como dito no início, a filosofia de Heidegger se propõe a reler Aristóteles, de modo que *Ser e tempo* reúne um denso volume de referências em favor do filósofo grego, pautado pela leitura original das obras, que se mostra essencial à medida que se compreende a centralidade de Aristóteles, não somente enquanto filósofo inevitável aos

---

<sup>30</sup> Foi publicado pela primeira vez em *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, volume 6, 1989, p. 237-269. Tradução do texto e comentários esclarecedores estão na edição de Jesús Adrián Escudero. Madri: Trotta, 2002, que utilizaremos aqui.

pensadores formados na tradição católica, mas intensamente em relação as opções de hermenêutica e ontologia tomadas por Heidegger.

É necessário retomar que o interesse de Heidegger pela obra husserliana, desde os primórdios, havia pousado na correspondência de *Investigações lógicas* à tese de Brentano e o problema dos múltiplos sentidos de ente, fato no qual Heidegger se reporta em 1963 em lembrança da sua direção inicial (GA 14, 2009, p. 285). Relata que em 1919 com o contato direto com Husserl, e em seminários onde propunha uma leitura diferente de Aristóteles, toma o livro sexto de *Investigações Lógicas* e ali constata que é na distinção entre intuição sensível e intuição categorial onde surge a ocasião de se determinar o múltiplo sentido de ente de Brentano e Aristóteles. A intuição categorial é capaz de intuir somente os entes presentes (*anwesend*). Contudo, aquilo que está à mostra, correspondendo à intencionalidade, não constitui a totalidade “das coisas mesmas”.

Então Heidegger se questiona: na fenomenologia (de Husserl) a partir de onde ou como “a coisa mesma” surgirá? Seria pela consciência e seus objetos? (a via da intencionalidade e intuição), ou será com o ser dos entes em seu desvelamento e encobrimento? Isso porque, diz ele, que aquilo que para a fenomenologia dos atos de consciência é o mostrar-se de si mesmo (*das sich-selbst-Bekunden*), o fenômeno, é pensado mais originalmente por Aristóteles (e no todo do pensamento e da existência grega) como *ἀλήθεια* (*alétheia*), como a “desocultidade” do presente (*Unverborgenheit des Anwesenden*), e seu desvelamento (*Entbergung*), o seu mostrar-se (GA 14, 2009, p. 285).

Isso lhe despontou que não mais o ente, ou um ente, ou todos os entes enquanto apreendidos, deveriam estar no cerne da questão fenomenológica, mas a *manifestalidade*, que é o ato do próprio mostrar-se, o fato do *phainestai*. E este é um dos pontos principais de ruptura com as *Investigações Lógicas*. Para Heidegger, “as coisas mesmas” é o que a fenomenologia deve almejar, sendo ela exatamente a multiplicidade dos modos de ser dos entes *a partir* do que se mostra. Nesta multiplicidade está incorporada a contingência da existência e sua dinamicidade, que produz a inquietude da vida factual, conforme uma hermenêutica factual dos textos sagrados revelara à Heidegger.

Assim, até aqui, nos preocupamos em colocar os principais episódios dentro e fora de seus escritos, bem como as correspondentes circunstâncias, nos quais Heidegger estivera apresentando novas vias que propõe à Filosofia uma transição para

Fenomenologia, que, por sua vez, inclui a preocupação pela compreensão do ser factual humano no processo de interesse pelo *Ser*, e, tendo por cerne, o acesso ao ser pelo ente por meio do *logos apofântico*. A verdade como compreendida por Heidegger é gerada no seio desta fenomenologia a partir do conceito grego de *alétheia* (ἀλήθεια), traduzido em geral por verdade nos seus textos, mas desenvolvida de modo peculiar e abrangente como “desocultidade” (*Unverborgenheit*), e que também está no centro da interpretação de Heidegger da filosofia de Aristóteles, e de outros gregos antigos, por isso, vindo a fazer parte estruturalmente de sua ontologia.

Contudo, é necessário dividir em dois os momentos em que Heidegger lida com a relação de Aristóteles e verdade, a fim de distinguir os enfoques e facilitar a compreensão. A primeira parte consistirá em abordar a contribuição da *dianóia* em Aristóteles dada em *Ética a Nicômaco* e que Heidegger virá a relacionar em *Ser e tempo* à distinção entre pensamento e linguagem. Esta, pois, é uma importante contribuição para diversos assuntos dentro de *Ser e tempo*, sobretudo quando Heidegger explicitar o caráter apofântico do enunciado. Só então, após a ontologia da verdade ser destrinchada no §44, é possível verificar que as virtudes intelectuais de Aristóteles, como a práxis (πρᾶξις), que se verá a seguir, fundamentam a teoria da percepção de um mundo prévio, que afeta (já afetou) aquele que, ao deparar-se com algo, ainda que não precise dizer o que é aquilo, de algum modo sabe já lidar com ele.

Essas correlações, da leitura do trabalho aristotélico sobre o saber e o modo de acesso ao conhecimento, em conexão a um tipo de verdade, são pontuadas por Heidegger na obra *Platão: O sofista* (GA 19), curso de semestre de inverno de 1924/1925, mas que somente tornou-se acessível por sua edição em 1992.<sup>31</sup>

Nele, Heidegger explica que a partir de um questionamento sobre a felicidade enquanto *Eudaimonia*, ligado a busca de sentido último para o homem, no *Livro VI* da obra *Ética para Nicômaco*, Aristóteles observa a habilidade cognoscente (*logon*) com o objetivo de desenvolver sobre qual seja o objetivo final ou preponderante da vida humana. Identificando os atributos da cognição como virtudes (*Aretés*), Aristóteles verifica que o fim último da busca do ser humano é a *Eudaimonia* (εὐδαιμονία) conseguida por meio da excelência do agir e do pensar, ou seja, da virtuosidade ética e dianoética (GA 19, 2012, p. 155).

---

<sup>31</sup> HEIDEGGER, M. *Platão: O sofista*. GA 19. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.



As virtudes dianoéticas são a *Fronhsis* (φρόνησις) e a *Sofia* (σοφία) quais Aristóteles procura investigar enquanto saber discursivo. Na intuição imediata das coisas, o *Nous* (νοῦς) se refere ao pensamento intuitivo somente. O que passa a ser virtude é quando se encontra a *dianóia*, a elaboração do que se intui. Para Heidegger a intuição instintiva faz parte do ser pensante e nos processos de conhecimento possuímos uma série de categorias indemonstradas, pressupostas, com as quais lidamos no sentido do *Nous*, independente de uma elaboração. A virtuosidade (a *areté dianoética*) para Aristóteles está, pois, nesta elaboração discursiva, o ato intelectual da capacidade linguística discursiva, que Aristóteles denomina *metalogon*. Assim, ele correlaciona *Fronhsis* (φρόνησις) e *Sofia* (σοφία) com outras duas dianóias que já não seriam mais consideradas virtuosidades, mas são atividades da reflexão, a ciência *Episthmh* (ἐπιστήμη) e a técnica *Tékhne* (τέχνη) (GA 19, 2012, p. 28-29)<sup>32</sup>.

Não é importante para Heidegger esta distinção entre virtude e não virtude das atividades dianoéticas. Heidegger tem um despertar ao encontrar que Aristóteles pensa todas elas como verdades, enquanto *a-létheuen* (ἀληθεύειν), verbo derivado do termo *ἀλήθεια*, transmitindo que algo será *aberto* ou *desvelado* em razão da dianóia, no sentido de que ela possibilita a aquilo que estava oculto ser tirado da ocultação e se fazer manifesto.<sup>33</sup>

É exatamente o arco que interliga elaboração discursiva não só enquanto pensar, mas enquanto linguagem, com a linguagem como *logos*, o *logos apofântico* como lugar de manifestação de algo, o caráter da Fenomenologia, e a descoberta de *alétheia* como desocultação por meio desta elaboração, que faz da questão da verdade um ponto essencial da ontologia heideggeriana.

Em razão de todo o retorno de Heidegger a Aristóteles ocorrer a partir do contato com a obra husserliana, evidencia-se também um paralelo aqui entre a elaboração discursiva e a consciência intencional da intuição enquanto princípio, que nesta intuição vê para além do sensorialmente possível e constitui, em Heidegger, um processo de significação. E o que a Fenomenologia poderá oferecer não será uma definição para o que se encontra, mas a constatação de que, através de uma elaboração discursiva, algo ganha significação, e passa a fazer parte do que existe sobre a coisa.

<sup>32</sup> ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Translated and Edited by Roger Crisp. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004. IV, 3-7.

<sup>33</sup> “São cinco as formas de a alma se encontrar na verdade ao afirmar ou negar: a técnica, a ciência, a prudência, a sabedoria e a inteligência” (Op. cit., 1139b, 15-7).

Retomando a teoria da significação enquanto relacionada com a essência das coisas, ao *logos* operar um desvelamento, algo ganha uma nova significação enquanto um ente está à mostra. Se a essência em Husserl é a significação, estará à mostra uma “nova” essência, de algo que saiu da incompreensão e passou para a compreensão.

O *logos*, como já citado, em sua múltipla utilização na tradição, contém dois modos básicos. É discursivo tanto o saber *Legein* (dizer/significar), quanto a fala ou o que foi propriamente dito *legomenon*. Como se desenvolverá à diante, Heidegger observa que é o discurso ou o *logos* que opera em Aristóteles o desvelamento. O importante por hora é que já que a essência das coisas é a significação delas, aquilo que os gregos entendem como verdade é o mesmo que Husserl entendera como ato significacional da consciência, e que em Heidegger já não será acessado mais primordialmente pela consciência que significa, mas o seu acesso parte do *lidar prático*, num ato próprio da compreensão do homem quando ele age no mundo e lida com as coisas do mundo. Por enquanto, resta enfatizar que, seja elaboração ou significação da intuição categorial, *Fronhsis* (φρόνησις), *Sofia* (σοφία), *Episthmh* (ἐπιστήμη) e a *tékhne* (τέχνη) trazem ao conhecido o que não se conhecia, surtindo na possibilidade de protagonizar algo novo *dentro* do mundo (mundo como conjunto de significações (GA 19, 2012, p. 28-29). É o que, por exemplo, a técnica opera com uma nova invenção, como quando duas lâminas afiadas (já comumente conhecidas) são cruzadas e presas entre si para serem usadas como instrumento de corte, e a tesoura é inaugurada no mundo, como nova significação das lâminas unidas. Todavia, algumas partes essenciais compõem este processo de significação enquanto encontro de um novo sentido, que são pormenorizados por Heidegger ao longo da primeira parte de *Ser e tempo*, sendo elencados à frente na exposição do parágrafo da verdade.

Outro fator que se evidencia da dianóia enquanto elaboração e desvelamento para Heidegger é que se a regra é o contato direto com as coisas que são intuídas, uma ontologia originária estaria atenta a presença de conceitos tradicionalmente consolidados, nunca mais afligidos por rediscussão, e deixados por uma Filosofia de caráter científico e não mais argumentativa. Para ele, a mera percepção deste estado da filosofia já consegue reiniciar a tarefa. E o passo seguinte deve ser uma atitude crítica em favor de novas possibilidades, o que Heidegger busca operar com a *destruktion* dos conceitos legados, através da retomada das origens de um conceito, ou seja, no caminhar de volta ao fenômeno original de algo, sendo tal tarefa o puro exercício do filosofar. Assim tem o seu foco no estabelecimento de uma ontologia como atividade de

uma hermenêutica desperta para a originalidade, e de modo que este marco original esteja sempre disponível para ser consultado<sup>34</sup>. Essa é a razão para o exercício constante da remissão heideggeriana ao aristotelismo enquanto totalidade de acepções supostamente de Aristóteles, carregada pela tradição até sua época, e alvo máximo da desconstrução fenomenológica. Para Heidegger, a hermenêutica só cumpre sua tarefa pelo viés da desconstrução (GA 62, 2002, p. 51).

Fato é que o modo de acesso ao mundo é, para Heidegger, a pergunta mais cara e primordial que a Teoria do Conhecimento deveria ter se ocupado, crítica esta que tanto está implícita em seu desenvolvimento com o método fenomenológico desde os Primeiros Seminários Friburguenses, quanto é encontrada em *Ser e tempo*. A lida prática é o primeiro acesso, mas não é o único, já que a própria inquietude da vida faz inquieta também a alma do homem (individual ou coletivo), o que o leva, por vezes, segundo observa Heidegger, a precisar "repensar" a sua existência. Heidegger tem especial interesse por este momento, como será destrinchado no Capítulo 2. Pois somente a partir dele é possível o surgimento das *inovações*, e que, inclusive, podem ser elas, por vezes, responsáveis pela chamada inquietude da vida, as suas mudanças. Isso porque, no acompanhar dos fenômenos que se multiplicam, a vida fática constitui o desdobramento que progride rumo ao futuro, movida por esta própria multiplicidade gerada das descobertas, razão pela qual o seu caráter é essencialmente dinâmico.

---

<sup>34</sup> Heidegger diz "A história não é rejeitada porque é "falsa", mas porque ainda permanece ativa no presente, embora ainda não possa ser um presente passível de reapropriação autêntica" (GA 62, 2002, p. 33).

## CAPÍTULO 2 - A VERDADE FUNDADA E O FUNDAMENTO DA VERDADE

No início da segunda parte de *Ontologia. Hermenêutica da facticidade* (1923), especificamente no §14, Heidegger traz à tona a correlação entre *logos apophantikós* e o caráter descritivo da Fenomenologia, estabelecendo como o método procura afastar toda teorização. Em troca disso há um enfoque para a *atitude demonstrativa* dos entes, uma observação quanto a sua atitude de *mostração* de si mesmos, e como essa manifestação refere-se ao *phainestai* grego. O *logos* realiza isso pois reúne em si o ser da coisa que consiste em *seu somente mostrar-se de si mesmo*. Tempos depois, em sua reminiscência a esse caminho tomado, Heidegger comenta como descobriu que em Aristóteles este conceito de fenômeno é pensado originalmente como *ἀλήθεια* (*alétheia*), a “desocultidade” do presente (*Unverborgenheit des Anwesenden*) (GA 14, 2009, p. 285)<sup>35</sup>. Desse modo, há uma correlação entre o conceito de fenômeno, o de *logos* e a *alétheia*, quando tomados em sua originalidade grega.

Essa mesma citação do §14 em *Ontologia. Hermenêutica da facticidade* (1923) é encontrada nas primeiras linhas do §7º, “A”, de *Ser e tempo* em 1927, quase em exata repetição. É importante destacar que os parágrafos de primeiro à oitavo de *Ser e tempo* são parte da introdução da obra. Assim, era de se supor que algo ali considerasse previamente a questão. Não só de fato consta, como está posta já sob a ótica de sua originalidade grega, antecedendo os argumentos da correlação entre fenomenologia e *alétheia*. Isso faz entender que, para Heidegger, esta correlação é o ponto de partida para a tratativa da questão. Observa-se, contudo, que ao longo do §7, não um, mas basicamente dois caminhos são lançados, indicando dois “tipos” de verdade a serem trabalhados, que, como será visto, consistem no fato do problema possuir dois *níveis* para Heidegger, atrelados entre si. Esta bipartição pode ser percebida tanto no §7º quanto no §44 mas ela não está dividida expressamente por Heidegger.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Em 1963 é publicado um pequeno conjunto de relatos autobiográficos deixados por Heidegger, dos quais o texto *O Meu Caminho até a Fenomenologia* (GA 14) funciona, para muitos pesquisadores, como norteador. Nele se colhem pequenas explicações do próprio autor de onde partiu e por onde passou ao longo das construções de seu pensamento, já que Heidegger se preocupou com muitos temas e o seu trabalho é bastante extenso. Esta passagem citada constitui um pequeno tesouro para direcionar os trabalhos sobre a questão da verdade, bem como a indicação de sentido para a leitura do §44 e demais textos sobre a questão.

<sup>36</sup> Os dois níveis, e, portanto, abordagens do problema da verdade se encontram evidentes e mais bem delimitados, na nossa opinião, na forma do texto *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21) publicado em 1976 por Heidegger, fruto de seminários anteriores à *Ser e tempo*, e ainda sem tradução no

Como explica Dahlstrom (2001, p. 288), o primeiro nível da questão da verdade sob a ótica fenomenológica está para Heidegger no tema do caráter apofântico, onde é feita a retomada da origem grega da palavra verdade, e ele explica o papel da proposição ou juízo tidos no conceito tradicional de verdade. Ele assim investiga não para refutar esse conceito tradicional, mas mostrar como ele é um conceito filosófico secundário, dada a impossibilidade da proposição ser chamada de lugar originário da verdade. Já o segundo nível, mais alongado no §44, não tem o condão de substituir o primeiro, mas falar de seu âmbito mais fundamental, o nível existencial propriamente. Nele o caráter da descoberta originário-grega é fundamental, mas não se confunde a descoberta - como o comportamento de tirar da ocultação (*Unverborgenheit*) - com a descoberta que ocorre na enunciação, que é o ente *Entdeckt-sein*. Neste âmbito fundamental, verdade e *Dasein* encontram relação, momento então em que Heidegger expõe o que seria o fenômeno *mais originário* da verdade (*ursprünglichste Wahrheit*) (SZ, 2012, p. 409, 609-610).

Ao focar na pergunta pelo que está em jogo na validade dos juízos, ele reconhece os problemas da fundamentação, do subjetivismo e da posição idealista, tão constantes na Filosofia. E oferece uma alternativa dotada da dimensão existencial-histórica, que antecede todas as designações teóricas, na qual o desencobrimento é essencialmente existencial e compõe o Ser.

## 2.1 JUIZO E VERDADE

No §7º Heidegger retoma o conceito de *fenômeno*, que continua central por todo o seu contorno filosófico, enfatizando então a sua natureza de *estar-manifesto*, em relação direta à etimologia do *phainestai* de Aristóteles. Os fenômenos são o conjunto do que está a mostra, como algo à luz do dia, e que é o que os gregos por vezes denominavam *tà óvta* (o ente). Com isso, o conjunto de coisas à vista constitui o conjunto de fenômenos de algo, que fora, originalmente, denominado *ente* (SZ, 2012, p. 101).

---

Brasil. No §44, ao seguir a linha da contraposição tripartida do conceito tradicional, que amplia um pouco mais o problema, ele acaba entrelaçando estes dois níveis. Por questões acadêmicas, e a fim de tornar este trabalho realizável, não trazemos a análise do texto de 76, e partimos diretamente do problema no §44, onde todas as assuntos do texto de 76 constam, mas reconhecemos que a ordem lá é bem mais esclarecedora, em que se caminha imergindo-se de um nível para o outro, cada vez mais existencial-ontológico.

A partir de então, com certo objetivo, Heidegger faz um contorno. O ente mostra-se de si mesmo de diversos *modos*, que são segundo o *modo-de-acesso* a ele. Mas o ente pode mostrar-se, inclusive, como o que ele *não é*, momento qual o ente *aparenta, parece ser* (*Scheinen*), pois *phainómenon* (*φαίνόμενον*) tem em seu significado dois sentidos conexos: o de fazer ver, que é o mostrar de si enquanto atitude, bem como o que *parece ser, o aparentar*, que é o conteúdo à mostra. (SZ, 2012, p. 103).

Usa como exemplo a doença e seus sintomas. Os sintomas são indícios que revelam a presença da enfermidade, mas esta é algo que exatamente não se mostra, *enquanto* os sintomas estão manifestando-se. E por que isso acontece? Porque aquilo que está à mostra não consegue reunir exatamente a *totalidade* do que se é *no* instante da manifestação, de modo que aquilo que está à mostra aparenta. Sendo assim, existe algo que permanece ocultado no seio de uma manifestação (SZ, 2012, p. 103-105).

O ente, portanto, é um *anunciar*, pois no mostrar de si há um *anúncio* de algo que não se mostra, enquanto aparenta, ou seja, um *não-mostrar-se* na oportunidade da manifestação, e cujo fundamento de possibilidade é o de que não há aparentar fora do fenômeno da manifestação, portanto, são parte do mesmo processo. Para ele, todas as apresentações, sintomas e símbolos, sem distinções, tem essa estrutura fundamental enquanto fenômeno.

Quando se diz então que, com a palavra “aparecimento”, nos referimos a algo em que algo aparece sem que ele mesmo seja aparecimento, o conceito de fenômeno dessa maneira não é circunscrito, mas pressuposto, pressuposição que permanece, no entanto, encoberta. (...) Portanto, fenômenos *nunca* são aparecimento, embora todo aparecimento se refira a fenômenos. (SZ, 2012, p. 105)

Observa-se, assim, que Heidegger propõe uma correlação paradoxal de fenômeno e ente, cunhada no limite da contradição, mas parece ser a única forma de explicar o *modo vinculado da aparência*. Dois temas estão fundamentados nesta definição, na introdução à *Ser e tempo*. O primeiro é que o modo vinculado da aparência ligado ao conceito de fenômeno, que fala do caráter manifestante, é um caminho que explica que o que está à mostra, este aparente, não é ele o fenômeno, mas fenômeno é o *manifestar*, ou seja, a natureza de manifestar-se, de mostrar-se. Um adendo aqui é que esta é para Heidegger, pois, a melhor explicação para o caráter de *Ser* (*Sein*). Ser não é aparente e não é o que aparece quando algo aparece. Ser e ente não são o mesmo, e o objetivo geral em *Ser e tempo* - como afirmados no §1 e §2 - é mostrar os desdobramentos de se levantar o problema do esquecimento do Ser, e como o que a

Filosofia entendeu por Ser está muito mais ligado ao que é o ente, deste modo, contrapondo toda a ontologia oferecida até então pela Metafísica. No §7, Heidegger toca em um dos vieses da conexão entre Ser e fenômeno, ali na oportunidade de introdução ao problema da verdade.

O segundo viés, mais próprio ao tema, é que o modo vinculado da aparência é proveniente do significado aristotélico de *logos*. No ponto “B” do §7º, ele destaca e fundamenta um dos muitos significados de *logos*, dada a complexidade (ou confusão) de sua significação ao longo da história, desde Platão e Aristóteles, passando pelo que lhe foi atribuído no decorrer da tradição metafísica, em que *logos* é razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação. Aqui o *logos* como *juízo* é posto em comparação com o sentido que é para Heidegger preferencial, o de *logos* como *discurso* (*Rede*, em alemão). Não que dentre essas duas, uma tradução seja mais assertiva que a outra, mas o que quer apontar é uma recolocação do papel do juízo, tendo por juízo a enunciação de algo que carrega uma atribuição de valor (aprovação/rejeição, verdade/falsidade) (SZ, 2012, p 113).

O caminho entre *Rede* e *logos*, tomado de Aristóteles, pois, é que o enunciado é o aparente em seu sentido ôntico. Ou seja, enunciar o que aparece, é, em si, a aparição da coisa, de forma que a aparição se dá no enunciado.. Este enunciado tanto é *dhloun* (*δηλοῦν*), o lugar em que o que se manifesta “se discorre”, quanto é *phainestai* (*φαίνεσται*) em que o *logos* “faz ver” o que se manifesta, ambos ao mesmo tempo, de modo que, assim como a condição de possibilidade da aparência, *logos* é parte do funcionamento do fenômeno enquanto está à serviço do que se mostra, enquanto o “dito” é “daquilo que”.

É importante trazer aqui que o próprio Aristóteles, expressamente em *Da Interpretação*, fez distinção quanto aos tipos de sentenças representativas dos fenômenos, quais, futuramente, seriam o alvo do conceito tradicional. Aristóteles estava se referindo somente aos judicativos, cuja forma está para a atribuição de verdadeiros ou falsos<sup>37</sup>. Este *logos* enquanto o que enuncia *o que aparece*, pode, neste serviço ao que se mostra, “porque é um fazer-ver”, “pode ele ser verdadeiro ou falso (*wahr oder falsch sein*)” (SZ, 2012, p. 115). Mas, na mesma trilha aristotélica, o *logos* é *verdadeiro* (*ἀληθεύειν*) quando está operando como *phainestai* do ente, já que *alétheia*, como os

---

<sup>37</sup> Heidegger se refere aqui diretamente ao trecho de *Da interpretação* de Aristóteles (4, 17a 4) em que o filósofo grego, para afirmar que nem todas as sentenças são sempre verdadeiras ou falsas, explica que a prece e as palavras de ordem, por exemplo, não estão no plano judicativo. Rf. DASTUR, Françoise. *Heidegger: La question du logos*. Paris: J. Vrin, 2007, p. 76.

gregos a tinham, tem o caráter fenomênico, de *phainestai*, ou seja, o verdadeiro é um adjetivo do *logos* em razão de sua *função demonstradora*, quando ele está exercendo esta função, e não um vocábulo intermediário entre o *logos* e algo.

Como se verá à seguir, por meio da construção aristotélica, este é o panorama que refuta para Heidegger qualquer sentido de “relação de adequação ou concordância” atribuído a verdade, em razão da concordância, no modo como trás o conceito da tradição filosófica, não fazer parte deste que é o modo de ser original da verdade, de *ἀληθεύειν*, a característica do *logos* quando ele está à serviço de mostrar em si o ente do objeto (SZ, 2012, p. 115). Nos dois tópicos deste capítulo temos por objetivo acompanhar como Heidegger expôs que a análise da proposição, limitada ao campo linguístico, não oferece respostas satisfatórias quando questionado o seu modo de ser, o negligenciado âmbito ontológico-existencial que deveria sustentá-lo.

Até aqui, o que se observa é que já na introdução de *Ser e tempo* (§7) temos a recusa da resolução de verdade por concordância, como pedra de toque para trabalhar o tema. Assim, partindo do apontamento de como é grave afirmar que o conceito tradicional de verdade “é evidente”, Heidegger trilha no §44 um caminho crítico à questão da adequação e concordância diante da história do conceito grego de *alétheia*, a palavra para verdade mais antiga na história da filosofia. Nestes estudos, Heidegger é o primeiro filósofo a notar que *alétheia* possui o *alfa* como prefixo privativo, fator muito importante de sua etimologia que estava diretamente ligado ao seu sentido original.<sup>38</sup>

Como já citado no Primeiro Capítulo, existe um conceito tradicional de verdade que Heidegger retoma no §44, composto por três máximas, sendo elas, em uma reelaboração, a) a atribuição a Aristóteles como origem deste conceito, em que b) o juízo é o lugar originário da verdade e c) a “concordância” é a definição de verdade. Heidegger divide esta questão em, basicamente, dois problemas: o primeiro é a atribuição aristotélica ao conceito, de que o filósofo grego o tivesse criado, mas também o sustentado. E a segunda, de que a verdade de um juízo é observada através da concordância entre este juízo (enunciado ou somente pensado, mas sempre elaborado) e as coisas, a realidade ou o mundo<sup>39</sup>, que a concordância é o meio avaliador entre o pensamento e o ente.

---

<sup>38</sup> HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências, Alétheia. Heráclito, fragmento 16*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. P. 229.

<sup>39</sup> Em *Ser e tempo* por vezes Heidegger utilizará aspas no termo mundo enquanto se referir ao mundo (“Welt”) que é constitutivo do *Dasein*, e o usará sem aspas para indicar o termo cotidiano de mundo como o conjunto de coisas. R.f.: Heidegger, SZ, 2012, §12, p. 169.



Heidegger não recusa que as proposições podem ser verdadeiras ou falsas, mas as proposições que assim o podem correspondem somente a uma parte da linguagem, ou, grosso modo, da realidade. Somente uma parcela das sentenças pode ser julgada como verdadeira ou falsa, que são predicativas, denominadas juízos, por isso, sentenças judicativas ou proposições declarativas. Nelas, quando o predicado *concorda* com o sujeito, a sentença estará *adequada* a realidade, e, por isso, é verdade, ainda que a sentença seja negativa, expresse negação. O que ele não aceita, e que dirá que a Filosofia também não o possa, é a permanência do contentamento com a compreensão de verdade unicamente desta maneira, referenciada a este sentido judicativo, que, em sua visão, trata-se de um conceito derivado, ainda que correto, mas somente tornado possível por seu caráter mais original, caráter este sobre o qual ele discorre no §44.

Ernildo Stein (1993, p. 259) faz um comentário sobre o “primeiro passo” que uma analítica existencial fenomenológica, a fim de circundar um tema - o problema da verdade das proposições, no caso - precisa dar para realizar esta tarefa. Destaca que Heidegger não permanece com o juízo ou proposição no nível ôntico, no nível das elaborações onde a proposição é convertida em objeto de análise para ser olhada pelas lentes existenciais. A *proposição*, para o método, deve ser classificada entre uma das duas ordens, a de elementos disponíveis ou indisponíveis, e Heidegger, ao tomá-la, admite estar manifestando a sua “disponibilidade”, dando a ela o caráter dos artefatos, dos instrumentos dispostos para organizar ou significar as coisas no mundo, já que com ela damos significados no mundo, e então, apresenta para a Filosofia um fundamento sólido em prol de verdade como *alétheia*.

É antes da edição de *Ser e tempo* que Heidegger expõe pela primeira vez os seus motivos contra o conceito tradicional e quanto a atribuição à Aristóteles, no seminário dos semestres de inverno entre 1925-1926 em Marburg, denominado *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (pode ser traduzido por *Lógica: a pergunta pela verdade*)<sup>40</sup>. Nele, abre para nova interpretação os dois trechos aristotélicos que compõe a suposta responsabilidade do filósofo grego. Começa pela sua fala das atribuições de verdade e falsidades às sentenças: “toda sentença (*λόγος*) possui significado, não como um instrumento, mas, como fora dito, por conveniência. Porém, nem toda sentença é

---

<sup>40</sup> Segundo Françoise Dastur, a obra *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* vem a ser editada e publicada somente em 1976, volume 21 da *Gesamtausgabe*, - ou seja, muito tempo depois de *Ser e tempo* - momento então que é possível acessar mais da amplitude dos estudos de Heidegger sobre este e outros temas em Aristóteles, de suas leituras no original grego de *Da Interpretação* e *Da Anima*. DASTUR, F. *Heidegger: La question du logos*. Paris: J. Vrin, 2007, P. 29-30, nota de rodapé.

declarativa (*ἀποφαντικός*), apenas aquela em que está presente (*ὑπάρχει*) verdade (*ἀληθεύειν*) ou falsidade (*ψεύδεσθαι*)”<sup>41</sup>.

Segundo Dahlstrom (2001, p. 181), é possível verificar que o que se encontra no trecho é um papel específico que Aristóteles estava atribuindo à verdade, no qual o *verdadeiro* está sendo usado para verificar quando uma sentença consiste em um juízo declaratório. E quando ela é um juízo declaratório? Quando se tratar de uma predicação disposta para ser julgada como falsa ou verdadeira. Este *ser verdadeiro* da proposição é o destaque dessa circunstância, pois a proposição é que fora assim “definida em referência à verdade, e não o contrário, não como se a verdade procedesse da proposição” (GA 21, p 128-129)<sup>42</sup>. Ou seja, a proposição ou juízo será definida segundo o *ser verdadeiro*, é segundo o horizonte de ser ou não verdade que a sentença é dada como juízo, no modo judicativo.

Era a este destino que Aristóteles em *Da Interpretação* pretendia chegar com o caráter mostrador das sentenças e com a verdade, para onde estava caminhando quando começara a dizer, no início do texto, que *παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα*, o qual Heidegger traduz por “as “vivências” da alma, as *νοήματα* (“representações”) são adequações às coisas”, trazido no §44 (2012, p. 595). Na leitura de Heidegger, Aristóteles estabelecia uma realidade onde existem coisas reais que podem corresponder às vivências da alma (afecções), em uma relação de semelhança (*ὁμοίωσις* presente no termo *ὁμοιώματα*), somente porque podem *representá-las* (*Vorstellungen*), que é no sentido de *expressá-las*, sendo elas a voz, a escrita, como também as coisas.

Heidegger observa então que *ὁμοιώματα* (*omoiumata*), presente na frase, que está no sentido original de *semelhantes*, ao longo do tempo, passou a ser tomada como *νοήματα* (*nohmata*) traduzida por *adequação*, fazendo com que a frase fosse tida por “as afecções na alma são adequações às coisas”, quando na verdade Aristóteles dizia que “aquilo de que esses símbolos são signos, as afecções da alma são as mesmas em todos, como são as coisas que se assemelham a elas” (Aristóteles, 1963, 1.16<sup>a</sup> 3-8, p. 43) (DASTUR, 2007, p. 239-240).

---

<sup>41</sup> Tradução nossa. Original: ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐκ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ’ ὥστερ εἴρηται κατὰ συνθήκην. ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ’ ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει (*De Interpretatione*, 4, 17<sup>a</sup> 13) in: HEIDEGGER, Martin. Logik: Die Frage nach der Wahrheit (GA 21) (WS1925/26), hrsg. W. Biemel, 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. P. 128.

<sup>42</sup> Original » *Der Satz ist definiert mit Rücksicht auf Wahrheit und nicht etwa umgekehrt, Wahrheit kommt vom Satz her* « (GA 21, p. 129).

Esta é a passagem fundamental para o conceito tradicional, para como a *adequação* ou *concordância* tomou lugar da *representação*, para além da tradução, e que foi absorvida e contentada pela tradição filosófica. No §44 de *Ser e tempo* Heidegger comenta como a alteração para *adaequatio* é desenvolvida por Tomás de Aquino na Idade Média, que, em referência a Avicena, estabeleceu a natureza da verdade como *adaequatio rei et intellectus* a partir dessa citação de Aristóteles, também utilizando-se para *adequação* os termos de *correspondência* e *conveniência* (SZ, 2012, p. 595). Uma herança tomista da tentativa de adequação de Aristóteles a conceitos divinos como a verdade, carregada pela escolástica, intenção esta, como já comentado, muito conhecida por Heidegger.

A segunda parte da analítica do conceito tradicional no §44 convoca justamente o aristotelismo da dogmática cristã. Como explica Mac Dowell, a Escolástica tomara a preocupação filosófica das estruturas da realidade na qual os entes sensíveis, ainda que considerados em suas singularidades, sob certo aspecto, são considerados por ela como universais, por possuírem em si uma certa estrutura categorial, de modo que a realidade não está sujeita totalmente a aparência sensível, mas estaria objetivamente ordenada e unificada por formas estáveis. Nessa ordenação, outro fator preponderante é a relação entre a realidade psíquica da consciência e a realidade física dos corpos, na qual a psíquica estaria hierarquicamente em um grau superior, em vista a sua similaridade com a mente de Deus (1993, p. 51). Deste modo, em determinado período da história, a reflexão sobre verdade apresentou que sua essência estava na adequação da coisa ao intelecto, e assim se extraía a verdade, sendo este *intellectum* uma criação em conformidade com a mente de Deus, também entendido como Criador ou Origem Divina, e que suas criaturas conseguiriam, supostamente, compreender sua mente observando certos padrões de ordem nas obras criadas.

No seminário *Sobre A Essência da Verdade*, em 1930, Heidegger parte da mesma analítica da *concordância*, também trazendo o problema da herança tomista ao termo, e destaca o esclarecimento que o idealismo concebera para o conceito tradicional ao deixarem claro em suas teses como a concordância não se estende entre o intelecto e um objeto real, mas, primariamente, ocorre a concordância entre o intelecto e um *objeto ideado*, que se dá enquanto a coisa está dada ao intelecto, “a verdade assim entendida, a verdade da proposição, somente é possível quando fundada na verdade da coisa, *adaequatio rei ad intellectum*”, que gera o objeto ideal, sendo que este objeto ideal é

definido segundo a mente do Criador. (GA 9, 1999, p. 332). Assim, do cristianismo e o platonismo, a coisa é a determinação da ideia divina.

Essa herança da *helenização* da teologia católica concebeu a ideia da *concordância* em tripla correspondência. Existe uma concordância entre a coisa como ela é e o que o ser humano compreende dela, sendo que esta compreensão se dá em um processo de comparação com a *ideia* da coisa, e que, por sua vez, corresponderia ao ideal concebido pelo Criador Divino. A adequação do meu intelecto com a coisa criada funcionará da mesma forma que a concordância da coisa criada e o intelecto divino, em razão de que a coisa tem uma essência em si mesma eterna e dada por Deus, e que seria possível aos homens, como cognoscentes, apreenderem esta ideia por meio da observação, já que sua mente também foi originada desta mesma natureza, da mente do divino (GA 9, 1999, p. 156). O que havia sido feito pela tradição filosófica, até o momento, tratara-se somente dessa referenciação emprestada dos efeitos da helenização do cristianismo, e não de uma busca pela questão em sua origem filosófica mesma.

Heidegger vê que este modo de pressupor a verdade na segurança de um conceito referenciado à Aristóteles contribui muito para a prevalência do conceito tradicional e sua não recolocação como problema.

Essa perspectiva histórica da transformação do termo é um dado necessário para a compreensão da verdade, principalmente, porque uma ontologia que se pretende explicada à vista de um horizonte da historicidade, identifica determinada fase do pensamento como um composto que gerou modificações históricas, e, para Heidegger, o modo de pensar a partir do ideal divino, herdado do platonismo pelo tomismo, tem seus vestígios na teoria kantiana do século XVIII.

As referências ao neokantismo no §44 emergem, basicamente, a questão do conceito de *juízo* em Kant, e, como já mencionado, a ontologia de Heidegger vai de encontro à herança da lógica transcendental dos neokantianos, com os quais ele debatia pessoalmente. Para Kant conhecer é julgar, citação colocada no §44. No solo da transcendentalidade do kantismo, o conhecimento se traduz essencialmente no juízo (mente), sob o qual o filósofo prussiano elaborou suas categorias do conhecimento. Como explica Benedito Nunes, a elaboração, basicamente, é a de que entendimento, enquanto a capacidade de pensar, que, por sua vez, significa em Kant o poder de conhecimento não-sensível por meio de conceitos, consiste no poder de julgar. Isso porque nenhuma representação, salvo unicamente a intuitiva, nunca se reporta imediatamente a um objeto, de modo que os conceitos só se relacionam a objetos

mediante outras representações. “Nessas condições, os conceitos são predicados de juízos possíveis, e os juízos, função da unidade de nossas representações” (NUNES, 1986, p. 160).

A capacidade cognitiva do sujeito, portanto, o conteúdo de sua cognição que ajunta as representações, guarda juízos possíveis que são expressos em predicções. Mas isso causa um paradoxo com a questão da verdade, na medida em que, desde o início, a verdade é proposta como uma possibilidade de resolução para o conhecimento do mundo real, para o acesso e para conhecer a vida e as coisas que existem no mundo. E, se o que está por trás dos juízos proferidos sobre as coisas, vem de um conjunto de juízos possíveis na mente, eu não estou mais preocupado com a coisa em si (*res*), tão somente em verificar se ela se encaixa naquilo que eu já outrora sei sobre ela (*intellectus*). Se a concordância (*Übereinstimmung*) que realmente se dá é entre a cognição e um objeto ideado, nos encontramos diante de um resultado não possível, já que o objeto enquanto ideado não oferece um conhecimento além das próprias ideias, do já conhecido, do *ulgado* (SZ, 2012, p. 599).

Heidegger acredita que esta forma de analisar a questão é o que contribuiu para a concordância ter tomado o lugar na essência da verdade.<sup>43</sup> Um objeto real é comparado pelo sujeito a uma ideia que carrega em sua mente, e, quando ele verifica as adequações, num processo psíquico, julga ser aquele objeto verdadeiro (ou não). Para Heidegger, o julgar (*das Urteilen*) é um processo psíquico real que se expressa (se enuncia).

O seu objetivo não é destrinchar este processo (como as categorias do kantismo), mas, primeiramente, destacar a existência de um *conteúdo ideal* que faz parte deste processo, o qual denomina *ulgado* (*das Geurteilte*). Mostra que o que é tido por verdadeiro é tudo o que é tomado da realidade se estiver adequado ao que já é conhecido na mente (o *ulgado*), é seu objetivo ressaltar que "o conteúdo ideal do juízo é o que está na relação-de-concordância", conforme toda a tradição vigente, e que, inclusive, influencia o conhecimento da coisa que está à diante. Assim, existe de fato uma concordância *de natureza* entre o pensar e o *ulgado* (o conteúdo ideal) pois ambos

---

<sup>43</sup> Em *Ser e tempo* Heidegger cita a questão da inerência do conceito de verdade como concordância na mentalidade social, o que ele retoma na introdução de “Sobre A Essência Da Verdade”, complementando com sua incidência na forma de comunicação, na linguagem cotidiana. Ele diz “Ali onde presumimos que haja ouro falso, exclamamos: “Aqui algo não está de acordo”. O que, entretanto, é assim “como deve ser” nos está dizendo: está de acordo”. Utilizamos corriqueiramente a expressão “está de acordo” para “concordar” com nossa forma de dizer “é verdade”, já intrinsecamente apontando para a existência de uma “concordância”, apontando para o quanto verdade como concordância está compenetrado na linguagem, que, por sua vez, é, na filosofia de Heidegger, o estágio último das consequências de uma verdade (Heidegger, GA 9, 1999, p. 155).

estão na mente, porém, o problema é óbvio, e o objeto real, mesmo que à vista, tem o seu dar-se de si “competindo espaço” com a atitude julgadora (preocupada em encontrar concordâncias) e com o julgado (o objeto ideal) (SZ, 2012, 599).

Existe, portanto, um conceito tradicional de verdade atribuído ao juízo, onde verdade é a concordância entre o intelecto e a coisa, e onde, também, essa concordância não está explicada ou exatamente definida. Além disso, o que parece ser “a coisa” quando procurada refere-se, em sua maioria, a “ideia”, a “representação” da coisa que já se encontra no juízo de quem pergunta por ela.

A opinião geral, segundo Heidegger, é de que *verdadeiro* é o conhecimento, o que faz do modo-de-ser do conhecer algo ainda mais importante a ser perguntado em sentido ontológico. “O que significa conhecer?”, é uma questão sobre modo-de-ser do conhecimento ou como ele se dá fora da esfera da mente do sujeito, o que também não foi esclarecido entre os filósofos, em especial pelo Naturalismo.” Para ele, não é tão produtiva perguntar pelos processos psíquicos, como o é pela “execução real do juízo” (SZ, 2012, 601).

Neste ponto, surge em *Ser e tempo* a menção ao problema do Realismo versus Idealismo, que, por hora, será aqui apenas mencionado. O problema da verdade sempre foi dado como de responsabilidade da disciplina chamada Teoria do Conhecimento. Em relação ao tema, aparecem duas posições, a do Realismo e a do Idealismo como propostas do modo de conhecimento entre homem e realidade.

*Grosso modo*, o Realismo é a concepção que defende a obtenção do conhecimento pela realidade ela mesma, o conhecimento da realidade tal como ela se dá. Todavia, como critica Heidegger, até o momento, o Realismo não havia oferecido uma ontologia da *realidade*, para que pudesse trabalhar com um conceito fundamentado de realidade, para, só então, poder chegar ao problema da verdade. Já a posição Idealista, que detém maior terreno na Teoria do conhecimento, perde o contato com a realidade para a inteligência do homem, e outros fatores são colocados no caminho ao acesso da realidade. De volta a *Ser e tempo*, ele provoca com o disparo de várias perguntas com o objetivo de emergir a necessidade de colocar ontologicamente certas questões (a concordância, a relação, o conteúdo-do-juízo, o objeto real, a consistência, o objeto ideal), tarefa que não fora realizada nem pelos Realistas, nem pelos Idealistas quando o problema da verdade está em questão. E que deve ser, como comenta, o motivo do problema (da verdade) não ter saído do lugar há mais de dois milênios (2012, p. 601).

Por isso, cursando a via da pergunta pelo modo-de-ser das coisas, sua análise vai abarcar tanto o modo-de-ser da verdade como o do Conhecimento, já que essa elucidação é inadiável neste ponto. Assim, um questionamento para Heidegger mais assertivo começa com: “*Quando* a verdade se torna expressamente fenomênica no conhecer?”. É necessário perguntar pela *expressão* da verdade a fim de partir de sua captura fora do campo do julgar (que apenas correlaciona ideias). Ele mesmo responde: “Quando o conhecer se comprova como verdadeiro” (2012, p. 601), e aqui o *verdadeiro* parece ser como um atributo da *intenção* de conhecer. Verdadeiro é como o conhecer é (se dá), ou seja, se vê que o ser como verdadeiro e o ser como conhecer tem o mesmo sentido, e não se trata aqui de nenhum *reconhecimento*, de algo já “conhecido”, como será mais desenvolvido à frente.

A pergunta pela execução real do juízo aponta para a *experiência real*, abrindo então a porta fenomenológica. Heidegger diz que é no contexto fenomênico da *comprovação* de algo que, inclusive, a concordância torna-se visível (SZ, 2012, p. 603). O que ele faz é chamar aqui toda a questão para a possibilidade de seus componentes serem apreendidos no acontecimento da experiência, sendo este acontecimento o da comprovação. O caminho até essa verdade começa a ser transposto no destrinchar do conceito tradicional, que é pressuposto e tido como evidente para a Filosofia. O desafio com a experiência factual de comprovação é o conceito tradicional já se encontrar incorporado historicamente, e, de modo estrutural, estar presente nas relações cotidianas, sobretudo na linguagem. Então uma percepção do encontro com as coisas no seu aqui e agora, tomadas em *sua situação*, significaria tomar o conceito atual de verdade, em seu modo usual, e não procurar uma urgência em refutá-lo, oferecendo uma teoria substituta à questão, que também estaria estabelecida no nível ôntico. É exatamente como Heidegger age. O método, portanto, é fenomenológico e com ele muitas questões prévias passam a aparecer.

Antes de continuar, para este ponto é muito pertinente o comentário de Ernildo Stein. Heidegger está situado dentro da tradição ontológico-transcendental na qual Kant e Husserl também estão. Nesta tradição, Heidegger escolheu tomar um caminho ainda mais denso no âmbito ontológico, guiado pelo interesse nas condições de possibilidade do comportamento do homem no mundo, seja ele de ordem teórica ou prática, diferenciando-se de Kant, como também distanciando-se da fenomenologia husserliana quanto a como a transcendentalidade é concebida, reunindo e justificando todo esse seu modo próprio na primeira parte de *Ser e tempo*. Enquanto em Kant, o transcendente é

um elemento garantidor de um fundamento seguro para todo e qualquer conhecimento, encontrado na subjetividade *à priori*, Stein enfatiza que em Heidegger o elemento transcendental é encontrado no *modo de ser-no-mundo*, mas, que não é possível haver um caráter apodíctico para este fundamento último, como assim gostaria Kant e Husserl. Enquanto ser-no-mundo, como ainda será discutido à frente, não há um sujeito independente e transcendente, que predica as coisas que existem, mas há o aparecimento de seus limites humanos, que permeiam a sua condição histórica e mostram conjunturas de sua situação existencial (STEIN, 1993, p. 170-171).

Partindo, portanto, deste método puramente existencial, o momento da experiência *com* “a verdade” é bastante caro, pois é revelador do comportamento (a intenção) das partes envolvidas na experiência.

Heidegger no §44 utiliza didaticamente o exemplo de uma experiência de *verificação* em que um quadro está atrás de uma pessoa, e esta pessoa anuncia que o quadro está torto, podendo se virar e constatar a condição do objeto. Em uma sequência de apreensões, o que se verifica primeiro é o sentido da enunciação afirmativa. Para isso são distintos dois tipos de “conhecer”: a existência de um conhecimento prévio que permite ser capaz de fazer a enunciação<sup>44</sup>, e o conhecimento que ocorre após a comprovação/verificação. Para Heidegger o “conhecimento prévio” só subsiste até a comprovação ser feita, o que emerge a condição vinculada do ente da enunciação ao objeto real, como também evidencia o *sentido* da enunciação, que, de modo elucidativo, seria como se o enunciado estivesse “interessado” no objeto real *mais do que* em manter-se. O que de fato assim está quando a proposição estiver em seu modo discursivo *à serviço* do que se mostra: o *logos* em seu *phainestai* da coisa real, apenas reunindo a manifestação da coisa. Deste modo, o ente do enunciado, vinculado como condição de possibilidade ao ente do objeto, tem o seu “ser voltado para a coisa” (SZ, 2012, p. 605).

---

<sup>44</sup> É possível distinguir este “conhecimento prévio”, ainda, em dois tipos: há um conhecimento primário, o mais prévio, sobre as coisas, que é o que nos permite formar frases ou perguntas, o saber da linguagem e dos significados, que nos permite predicá-las. Um exemplo é: eu só posso perguntar “estes canos se desgastam com o uso a longo prazo?” se eu sei o que cada palavra significa, como também o que a frase “desgastam com o uso a longo prazo” significa. Mas há ainda um saber prévio da resposta a esta pergunta, que me permite estar, na verdade, fazendo uma *suposição em forma de pergunta*, com o objetivo de *verificação*. No exemplo, eu sei que todas as coisas se desgastam com o uso a longo prazo, em razão de sua materialidade, mas faço a pergunta a fim de confirmar, e tenho a chance de ser surpreendido, por exemplo, ao saber que os canos são feitos de fibra de diamante, e que os diamantes são resistentes ao tempo. Portanto, não haverá o desgaste que questionei. Para Heidegger, ambos estes conhecimentos prévios só subsistem até a verificação.



O enunciado está, assim, a *descobrir* o ente do objeto, no sentido de mostrá-lo, fazê-lo *desencoberto*, de modo que o ser do enunciado, para Heidegger, é de ser-descobridor (*Entdeckend-sein*), e que vai de encontro ao modo de ser-descoberto do objeto (*Entdeckt-sein*). Ambos estes modos de ser, evidenciados pela experimentação, reúnem o significado da *alétheia* grega, a verdade está no sentido da mostraçã de algo, no revelar como modo de ser.

Diz Heidegger “É neste momento que se joga, por assim dizer, a confirmação”, mas que não se trata de comparações ou concordância, não houve concordância entre o ser de nenhum dos entes, ou de qualquer outra natureza entre eles, já que não há nada que justifique correlacioná-los, entre si ou com outro fator como com conteúdo da consciência (representações mentais). Não se trata de correlação, o enunciado está à serviço do que o objeto mostra. Então onde estaria a verdade? Segundo ele não que se encontrar “uma verdade”, mas ver a verdade como um *modo de ser*. O modo de ser *verdadeiro* é o modo de ser do enunciado quando ele serve ao ente, ao ser determinado da coisa, colocando à *mostra, desencoberto*. Assim, “a enunciação é verdadeira significa: que ela descobre o ente em si mesmo. Ela enuncia, mostra, “faz ver” (*ἀπόφανσις*) o ente em seu ser-descoberto. É por isso que, para ele, o verdadeiro é um modo de ser, e *ser-verdadeiro (verdade)* da enunciação se deve entender como o *ser descobridor*” (SZ, 2012, p. 605).

Até então Heidegger intenta afastar, e não remover, os sentidos de concordância entre objeto real e a proposição, para trazer a lume a perspectiva ontológica, que tem seu enfoque no modo de existência do enunciado enquanto ele apresenta a coisa. A enunciação tem o modo-de-ser de ser-descobridor, que até aqui quer dizer que o seu sentido é de enunciante, que mostra o ente, e que o ente da proposição está em direção ao ente do objeto (“para o qual se volta”). E ao perguntar “o que é comprovado pela percepção?” ele responde que “nada mais, além de um *ente* que é *o mesmo*” (SZ, 2012, p. 603). E o que este “mesmo” significa?

Aqui a pergunta sobre a *comprovação* ainda restara, o que ele responde “o ser da comprovação significa o mostrar-se do ente na mesmidade. A comprovação se efetua sobre o fundamento de um mostrar-se dos entes” (SZ, 2012, p. 603). Em o ente do objeto e o ente visado na enunciação serem *o mesmo* não está em jogo nenhuma comparação, ou a procura por concordâncias. A proposição *desvela* o ente do objeto em si, de modo que o seu ente é o ente que desvela o ente do objeto, pois, a *mesmidade*. Assim, o enunciado é *como* o ente do objeto naquele momento, o seu sentido de ser é de

*mostrar*, tanto do objeto (sobre si mesmo) quanto do enunciado em direção ao objeto. Então a comprovação significa constatar esta mesmidade do ser, da direção da existência de ambos. Reitera Heidegger “isto só é assim possível porque o conhecer que enuncia e se comprova é, segundo o seu próprio sentido ontológico, *um ser que descobre voltado para o ente real ele mesmo*” (SZ, 2012, p. 603-605).

Até aqui, o importante era tentar capturar a "verdadeira" questão da verdade fora do campo do julgar (conhecer), da tradição kantiana. Uma ontologia pelo método fenomenológico é realizada, a questão é tomada em seu estado usual e presente, e, na experiência com a comprovação, surge uma outra relação entre a coisa real e o enunciado, ligada ao *sentido de ser*. O ente da enunciação é esclarecido, e esclarecida também como a concordância não está estabelecida entre os dois, não há exatamente uma concordância quando investigado o modo ôntico de cada elemento da experiência (enunciado e coisa, do que são feitos), mas se manifesta, contudo, uma relação entre os entes de ambos, uma relação fundada em uma mesmidade em seus sentidos de ser, que é o de revelar, mostrar de si mesmo. Assim o caminho ontológico da verdade passa por uma ontologia do juízo, que, querendo se distanciar de qualquer atribuição de valor ou cálculo lógico, tanto quanto de qualquer concordância estabelecida entre *anunciante - objeto ideal ou julgado - objeto real*, se destaca a proposição.

Acrescentamos que também não se trata de uma “proposição” no sentido de que algo “está sendo proposto”, pois o trabalho de lançar hipóteses nos faz reaproximar da ideação prévia, já que as suposições em uma investigação estão agudamente atreladas ao que já é conhecido. Por isso, Heidegger trabalha com *Aussage* e as sentenças declarativas, do modo como ele verifica, é-nos mais bem traduzido no vocábulo *enunciação*, pois enunciam algo *teoricamente depois* que o ente da coisa real está à mostra. E esta sentença que declara, só *enuncia* quando “faz ver” o ente de algo, ou seja, como já dito, o ente da enunciação é voltado para o ente do objeto, e o seu ser está no sentido de revelar e apontar (o ente do objeto), ela é reveladora, é desencobridora (descobridora), e as enunciações a sucedem<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> O vocábulo *enunciação* na nossa língua portuguesa seria a melhor escolha para denominar o fenômeno porque o sufixo “-ção” neste termo é, pois, um morfema agentivo/causativo, agentivo que serve aos verbos que exigem um agente: nomear/nomeação, criar/criação, declarar/declaração, etc, e, causativo porque converte uma raiz verbal que é processo em uma que, por derivação, denota tanto processo como o resultado da ação. Assim, enunciação é o processo causado por um agente, que, em Heidegger, é o fenômeno do mostrar-se do ente, que, conjuntamente, aponta e *resulta* na coisa real. Em nossa leitura do significado do vocábulo “proposição” e do que Heidegger está colocando, uma sentença que propõe (proposição tem o significado de sugestão), nem sempre irá resultar no ente à mostra do

Antes de avançar mais na relação de ser e verdade, que se torna cada vez mais evidente à medida que se aproxima do cenário existencial da verdade, no início do item “b” do parágrafo Heidegger pretende arrematar a relação do caráter descobridor do ente da enunciação com o que Heráclito, entre as sentenças de doutrina filosófica mais antigas, já havia expressado, lidando com o *λόγος*. Aqui o enfoque é que o que *λόγος* diz opõe-se o que *λόγος* não diz, então algo permanece ocultado no momento da desocultação. O importante, por enquanto, é o fato de que o descobrimento que *λόγος* protagoniza é sempre um “arrancar” do ocultamento, pertence ao *λόγος*, no seu não-mais-oculto, a *ἀ-ληθεία*, que, em uma tentativa da tradução que acompanhe essa morfologia, se parece com “des-ocultamento”. O seu vocábulo parece ter sido formado com tanta preocupação ao significado, que na morfologia de *ἀληθεύειν*, forma verbal de *ἀλήθεια* está *λήθη* (*léthe*), termo grego para oculto como também para esquecido. Assim, como recepcionado por Aristóteles em *Da Interpretação*, para um grego em seu uso cotidiano, o modo verbal-teórico de se referir à descrição, que corresponde ao ente percebido do objeto é, pois, *ἀ-λήθεια*. (GA 19, 2012, p. 22).

Heidegger lamenta e se preocupa com a perda de sentido advinda das múltiplas traduções de *ἀ-λήθεια*, bem como as teorias sobre a verdade, porque todas elas “encobrem o sentido do entendimento pré-filosófico que, para os gregos, estava “como-algo-que-se-entende-por-si-mesmo” no fundamento do emprego terminológico de *ἀ-λήθεια*” (SZ, 2012, p. 609).

Aqui convém destacar o ponto que leva Heidegger a descobrir as relíquias do modo grego de entendimento, que é o seu envolvimento com as obras de Husserl. É mediante Husserl que Heidegger pôde chegar à verdade como passível de ser apreendida, assim como o modo da intuição. O verbo derivativo de *ἀλήθεια*, que é *ἀληθεύειν* (*alethéuein*), é um exemplo de transformação verbal de um termo que se refere ao sentido de ser do comportamento na imediata apreensão das coisas, e verbos assim são constantes na obra aristotélica (DASTUR, 2007, p. 78).

Heidegger vê a correlação entre o Fenômeno husserliano e a des-ocultação da *ἀ-λήθεια* grega (GA 14, 2009, p. 285) em a intuição ser a atitude em direção ao que está a mostra, e, como já e sempre dotada de intensionalidade, o intuir que percebe o ente nota que o mostrar de si é o modo de ser daquele objeto, o mostrar de si é o ente. A intuição, portanto, intui a manifestalidade do ente. Tal manifestalidade é a desocultidade do

objeto. Quando isso ocorre temos verdade - vemos o que nos é dado e o dar-se do objeto é, primariamente, um modo de ser.

Assim sendo, o ente do enunciado é de ser-descobridor, indica Heidegger, algo muito além da concordância nessa relação entre o objeto real - o que se diz dele - e eu. E é neste âmbito que se expande para além das sentenças declarativas cujo a predicação está formada para ser julgada como verdadeira ou falsa. Heidegger não está propondo uma perspectiva da verdade limitada aos judicativos, mas vai caminhando para falar da própria condição de possibilidade das declarações. Nessa perspectiva, enfatiza-se o modo de ser das sentenças enquanto seu ser-descobridor (*Entdeckend-sein*), que, por sua vez, ampara o ente do objeto em seu modo de ser-descoberto (*Entdeckt-sein*). O ente em seu ser mais próprio, de abertura, *se mostra*, e é no qual a enunciação está atada.

No segundo dos três pontos do discurso do § 44, em *Ser e tempo*, Heidegger pretende ir mais longe com o trabalho ontológico e mostrar um fundamento sob o qual este ser-descobridor está posto, como condição de possibilidade, trabalhando melhor como o desvelar significa ser a coisa ela mesma.

Retornando aos propósitos de uma análise ôntica dos componentes do conceito tradicional, da proposição, do objeto e todos os demais envolvidos quando é trazido o cenário da experiência, é importante esclarecer que Heidegger não está propondo que cheguemos a uma conclusão perfeita sobre algo, sendo essa descrição uma “verdade mais verdadeira sobre a coisa”. Quer dar enfoque a como o “resultado” da experimentação evidencia que algo “fez sentido” ao sujeito. O olhar para esse sentido nos abre uma profundidade sobre o ser da verdade.

Mas o que seria a verdade? Até o momento, ela deixou de ser pensada como concordância entre o intelecto e a coisa, e foi ligada a um momento de descoberta, na recapitulação de sua origem grega antiga. Em uma primeira apresentação da questão, é a enunciação que protagoniza esta descoberta, pois Heidegger mostra que é possível às sentenças o ente de ser-descobridor, de modo que o enunciado *é, intenta e está no sentido*, de desencobrir o ente da coisa.

Um pequeno trecho no §44 indica a exata sequência da ontologia do modo de ser da verdade que Heidegger se pretende, e de modo decrescente à estrutura existencial construída em *Ser e tempo*. Diz ele

A enunciação e sua estrutura, o como apofântico, estão fundadas na interpretação e em sua estrutura, no como hermenêutico e, ainda mais originariamente, no entender e na abertura do *Dasein*. Mas a verdade vale como uma determinação assinalada da enunciação assim derivada. Por

consequente, as raízes da verdade da-enunciação remetem à abertura (SZ, 2012, p. 617).

Primeiramente, faz valer as regras de seu método, nas quais a desconstrução não intenta se livrar do que já está consolidado na tradição em prol de oferecer substituição, mas, muitas vezes, como é o caso, trará contribuições no nível ontológico ao que se encontra pressuposto na Filosofia.

Então, vê-se que a abertura (*Erschlossenheit*) tem seu lugar como raiz (fundamento) da verdade da enunciação. Este ponto reforça para Dahlstrom (2001) que os “tipos” de verdade trabalhados no texto não pertencem, por vezes, ao mesmo nível. Além disso, verdade enquanto abertura, como se verá no próximo tópico deste capítulo, não é apresentada como o modo de ser-verdadeiro das enunciações, sobre o que acabamos de abordar, muito menos de um novo conceito de verdade no lugar da concordância.

Com a distinção que se verifica ao longo do §44, ele mesmo indica que existirá êxito a elaboração em que 1) a verdade compreendida como concordância tenha seu fundamento em pressupostos sempre já presentes, que possuem um caráter em seu modo de ser, o caráter aberto, e, 2) a descrição sobre o próprio modo de ser da abertura, e como acontece (e porque) a sua derivação passa a vigorar como explicação teórica da verdade (SZ, 2012, p. 617). A análise da ontologia do juízo, portanto, feita por Heidegger, trazida até aqui, cumpre com parte dessas tarefas que ele pontuou. Cabe agora explicitar como é este caminho no qual a descoberta dos entes assume a forma da concordância, que ainda nos mantém no nível das enunciações.

Entre os parágrafos §33 a §35 de *Ser e tempo*, Heidegger havia analisado ontologicamente a proposição, em especial a enunciação judicativa (*Aussage - Urtiel*), tida como derivativa da interpretação (*Auslegung*), fala dos aspectos que vê comporem a compreensão, e então realiza uma desconstrução do *logos* do modo como é tomado pela Teoria do conhecimento, para introduzir a assertividade de *Rede* (discurso), que compõe a estrutura fundamental do *Dasein*.

Em pequena síntese, a enunciação possui três modos derivativos: a *mostração*, a *predicação* e a *comunicação*. Por elas é alcançada a definição de *Aussage* como, basicamente, “a mostração que, por meio da comunicação, determina”, somente se algo já tenha sido *aberto* na compreensão e elaborado na interpretação. Ao fim do conjunto de parágrafos, resta que a enunciação se move por meio de um conjunto de significados que faz dela o seu “recorte”. Nesta sentença, que é como um recorte, está contida a

*descoberta (Entdeckt)* do ente.<sup>46</sup> No §33, utiliza como exemplo a frase “o martelo é pesado demais” e explica como esta predicação só é possivelmente constituída em razão de um contexto maior, em que está em jogo todos os conhecimentos sobre a função e o peso dos martelos, e, em que, não estando isolada, a frase é dita em determinado trabalho ou uso no qual foi descoberto que *aquele* martelo era pesado demais.

É neste modo que, vai dizer no §44, “a enunciação expressa contém em seu o-de-quê o ser descoberto”, ou seja, na experiência com o objeto, evidencia-se no raciocínio (declarativo) o atributo do peso daquele objeto, e essa declaração conserva em si a descoberta (“Este é conservado no expresse”). Assim a descoberta no seio da experiência fica como que “contida” na enunciação, e o modo de ser da proposição em manifestar o objeto para qual está voltada importa em “preservar” o ente (SZ, 2012, 619).

Essa conserva do ente descoberto fica acessível aos outros, ao ponto de que é pronunciado se torna um *utilizável* (“expresse utilizável”), se torna algo com o que se pode lidar, usar. Nesta possibilidade da enunciação poder ser tomada, propagada e, principalmente, retomada, reside, segundo ele, um gradual desligamento da enunciação em relação a experiência da descoberta, ao contexto significativo em que teve lugar inicialmente. E quanto mais ela é levada e se afasta da experiência originária de sua emersão, quanto mais independente deste momento, mais é tornada como algo originário em si mesma, que está simplesmente dada. Para Heidegger este é o problema no seio do conceito tradicional de verdade como concordância, utilizado pela tradição. “A proposição” como que independente é submetida à análise. Em uma crítica ao âmbito dos subsistentes (referenciais reais), em que emergem as determinações, como o andar térreo do problema do juízo e da verdade, ele diz

Se a conformidade só é vista como uma relação entre só subsistentes, isto é, se o modo-de-ser dos membros da relação é indistintamente entendido como só subsistentes, então a relação se mostra como concordar subsistente entre dois subsistentes (SZ, 2012, p. 621).

Ainda há esperança, contudo, para a correlação entre verdade e “proposições”, ainda que sem a presença ontológica da realização do descobrimento originador. Ele pode ser encontrado na observação de Heidegger sobre quando, nas proposições, segue

---

<sup>46</sup> R.f.: DA SILVA, Felipe Maia. *Os limites do enunciado apofântico e a posição ontológica da lógica: uma interpretação do §33 de Sein und Zeit*. Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia, [S.l.], v. 8, n. 1, p. 83-116, dez. 2019. ISSN 2316-4786. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/42722>>. Acesso em: 20 abr. 2023.

mantida certa remissão de sentido do ente. Ou seja, mesmo depois de passar por progressivos processos, que descontextualizam e, muitas vezes, empobrecem as sentenças, uma proposição sempre será uma proposição *de...algo*, como ele diz, um ser-descoberto-de..., Na maioria das vezes, o enunciado foi composto de vocábulos e expressões da linguagem que, por si, apontam para o sentido da enunciação, situação esta do próprio termo *alétheia*, que, se não tivesse sido colocado à escanteio pelo termo *veritas*, a partir da Idade Média, a originalidade de seu significado consignado em seu vocábulo permaneceria referenciado de algum modo. Isso, obviamente, dura tão somente enquanto os signos que o remetem estiverem presentes (SZ, 2012, p. 621).

Isto posto, Heidegger ainda tem um denso âmbito existencial a expor, para além das proposições, mas essencialmente relacionado a elas, e para o qual ele se refere desde o início do parágrafo.

É fato que enunciar é atributo do pensar, que, até o que se sabe, é atributo dos seres humanos, detentores da capacidade de perguntar pelas coisas e oferecer elaborações sobre elas. É importante ressaltar que Heidegger não exclui o sujeito do âmbito fenomênico e isto se vê construído nos parágrafos anteriores ao 44, sobretudo quanto a concepção do *Dasein*.

O ente é do objeto, como visto, e ele não precisa ser comparado a nada, ele é o que a coisa “dá” sobre si mesma. Todavia, antes que seja possível confirmar uma metafísica heideggeriana, seu desenvolvimento em *Ser e tempo* deixa claro desde o início que o desocultar o ente do objeto é de *quem* o faz. Porque a determinação do ser, que é o ente, é o que está sendo desvelado pelo ser-descobridor. E ele está desvelando algo que só “é”, só passará para o campo da realidade, lançado já em uma *significação*, que é um “reconhecimento” por parte do descobridor (aqui o cognoscente, e não o enunciado/a frase). De outro modo, o ente nunca seria desocultado, pois não é possível ser identificado por quem está diante dele, permanecendo no velamento do desconhecido. Neste modo, o desvelamento se mostra protagonizado pelo ser-descobridor cujo ato, o comportamento em relação a coisa, *determina* o ente à mostra da coisa. Conjuntamente é possível ver como a *mesmidade* do ser-descobridor do enunciado se dá com o pensar daquele que desvela.

Para compreender melhor esse aspecto é preciso entender como “o ser-descoberto só é, de sua parte, ontologicamente possível sobre o fundamento do *ser-no-mundo*.” (SZ. 2012, p. 611). Há um conceito de ser-no-mundo para Heidegger que

implica o mundo de significados entre as coisas e quem as descobre, e que é o fundamento ontológico existencial do *Dasein*.

## 2.2 VERDADE E *DASEIN*

*Ser e tempo* versa essencialmente sobre a proposta de Heidegger para que o Ser, tópico central da Ontologia Fundamental, seja compreendido segundo o horizonte de sua temporalidade, sendo o modo de lidar com ele um outro método que não o do projeto Moderno da Filosofia. Nessa caminhada que pretende reestudar o Ser, Heidegger começa distinguindo os conceitos de significado e de sentido nos §§ 1 e 2 da obra. Explica que a pergunta pelo que *é* algo tem se movimentado diretamente para a tentativa de compreender propriedades de algo, e que propriedades são um conjunto de *significados*. Contudo, deve haver uma pausa para uma pergunta predecessora a esta, que verse sobre *como* algo *vem a realidade*, ou seja, *como algo aparece enquanto algo*. Esta é a pergunta pelo *sentido*.

No que concerne, pois, ao problema entre enunciado e verdade, a questão nuclear, com base ao que desenvolvemos até aqui, seria perguntar pelo que sustenta o enunciado para ser “entendível” e “capaz” de realizar o fenômeno de *conter* o ente de algo.

Nessa esteira, na pausa crítica em que o *sentido* cintila, Heidegger questiona *quem* pode perceber o sentido das coisas, e, portanto, falar sobre existência. Isso em razão de que não é possível partir de outro ponto senão do ente a fim de se falar sobre o Ser, e o ente está desde sempre determinado segundo a situação fática de cada um de nós, isto é, de cada existência (SZ, 2012, p. 47).

Existe, pois, um ente que pensa sobre sua existência, que se move no sentido de perceber sua situação e questionar pelas coisas. Heidegger o denomina *Dasein*, um ente privilegiado não só por ser um ser vivo que raciocina, mas e principalmente, pela capacidade de meditar, de perguntar pela composição do que existe e perceber o tempo e a vigência de tudo. (SZ, 2012, p. 48-49). Heidegger não trabalha com conceitos conhecidos como homem, ser-humano ou mente, e escolhe ou até compõe palavras a serviço de acomodar a analítica. *Dasein* foi por ele composto pelos termos em alemão “*Da*” que significa “aí” ou “lá”, e do termo “*sein*” que significa “ser”. Heidegger



aglutina o vocábulo, por vezes, também utilizando sua forma com o hífen *Da-sein*.<sup>47</sup> Sua etimologia apenas pode sinalizar, mas não diz exatamente o montante de significados que contêm, atribuídos e explorados pelo filósofo ao longo da obra. A palavra é, *grosso modo*, o termo para “existência”. Na tradução literal de *Dasein* por “ser-o-aí”, *Dasein* indica que o seu ser está determinado em função do seu “aí”, a sua situação recente, um ser desperto, portanto, para esta situação, a do estado de si mesmo.

No decorrer da obra, sua analítica perpassa pelos seus desdobramentos de “Ser que é o seu aí”, depois, “que está no mundo”, e então, “onde é a morada do Ser”. O “aí” parece caracterizar o *Dasein* no sentido de lugar, mas mais precisamente se refere ao modo de Ser que, tendo o privilégio de pensar, identifica a sua situação finita (tempo) bem como o mundo ao seu redor (espaço), e, na circunstância temporal, o que pode ser de seu futuro. Assim, o Ser-o-aí é o ser que está voltado para si mesmo em detrimento do tempo, que passou e que lhe resta.

Heidegger demonstra como o *Dasein*, de modo didático, é o seu “instrumento” para a investigação do Ser. Como abordado, a partir do que Heidegger introduziu nos primeiros seminários, o caráter do método fenomenológico é de um acesso aos entes. Em *Ser e tempo* vê-se consolidar um passo avante, que significa mais prévio, e mais específico. A fenomenologia como ontologia surge pressuposta, e a preocupação agora é em colocar uma primeira condição de possibilidade para qualquer investigação ontológica na consideração de *quem* o faz, condição esta que não só já está mergulhada no fático, mas mostrará mais componentes e implicações da sua facticidade. O *Dasein* já é e sempre fático, e, após um necessário longo contorno que este capítulo precisará dar, restará evidente o quando o sentido de ser do *Dasein*, principalmente, ao protagonizar a descoberta, se movimenta com toda a elaboração do fator historial, como já se mencionada nos Primeiros Seminários.

O ser-descobridor, que é do enunciado e do enunciador, tem de ser pensado como ser-verdadeiro, se verdade-*alétheia* em seu modo verbal indica o modo de ser desvelador dos entes. Porém, não escapa aos olhos que enunciar só é possível em função de um já conhecimento das coisas, um mundo “prévio” aos entes *sobre* o que se dá qualquer raciocínio. Uma descoberta só se efetua já e sempre em razão de uma descoberta mais originária, e assim por diante, o que pressupõe a gama de entes já descobertos, “usados” nas predicções. Assim, é possível ver que a dificuldade de

---

<sup>47</sup> INWOOD, Michael. Dicionário Heidegger. Trad. Luisa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002. P. xxiii.

elaboração do que algo *é* aumenta de acordo com nível de desconhecimento (ocultidade) de algo, estado este em que, em mais agudo nível, não existe ao menos *a proposta* sobre o que se pensar. Torna-se então mais grave o argumento do lugar originário da verdade ser o juízo, que é sobre como o juízo só é dado sucedendo (e não prescindindo ou originando) algum contato prévio com aquilo sobre o que ele servirá, falará sobre.

Há, portanto, um princípio de familiaridade do enunciador com o mundo, o mundo e sua linguagem *já* compreendidos por ele. Essa familiaridade faz parte do que Heidegger denomina "os fundamentos ontológicos-existenciários do descobrir". Ora, o que já está conhecido, esse mundo dos entes, ainda que não definido, tem ele o modo de ser de *ser-descoberto*, razão pela qual Heidegger diz que ele deve ser chamado de "verdadeiro" (*Entdecktheit*) (SZ, 2012, p. 611).

O que esse modo de ser descobridor - que veremos pertencer essencialmente ao *Dasein* - possibilita deve ele ser chamado de verdadeiro em um sentido ainda mais original, quando então Heidegger denomina esse conjunto de entes de "o fenômeno mais-originário da verdade" (*ursprünglichste Phänomen der Wahrheit*) (SZ, 2012, p. 609). O mais originário é o que, neste capítulo, reúne o segundo nível de tratamento do tema da verdade, abordado no §44, e, do mesmo modo, e em continuidade, desenvolvido em obras subsequentes de Heidegger. Este âmbito, onde vem à tona "a primazia da compreensão existencial diante das determinações" (STEIN, 1993, 144), será explicitado nos próximos dois tópicos.

### 2.1.1 O Ser-no-mundo como fundamental

A tarefa, pois, da ontologia enquanto estudo ou ciência do ser dos entes pode ser resumida no ir em direção ao ser a partir do ente que se mostra. *Ser e tempo* é marcada pela amplitude da descrição fenomenológica do comportamento do *Dasein*, à partir de sua situação fática, que constitui "a sua existência *enquanto* existindo". Muito resumidamente, o que Heidegger faz é mostrar que aquilo que se desenvolve sobre o *Dasein* fala ainda mais sobre o *Ser*, é este o objetivo.

O §12 destaca como o "o" do composto de "ser" "o" "aí" é o que se relaciona a existência. O "aí" de Ser-o-aí é o mundo no qual o *Dasein* é já e sempre "ser-em", como também indica uma correspondência indômita de seu ser com o mundo, uma, portanto, "abertura" ao mundo (SZ, p. 143). O *Dasein*, como se verá, é si mesmo quando procura ir além de si, partindo de sua situação cotidiana. E o que extrai dessa descrição

fenomenológica da cotidianidade como estrutura fundamental é o fato de que o *Dasein* é um “ser-no-mundo”. Este “no” é o recorte que nos leva a uma estrutura fundamental de *Dasein* que é a de “ser-no-mundo”. Ser-no-mundo não quer dizer que o *Dasein* seja um mero ente intramundano, algo que faça parte do mundo conhecido, como abordado. Este mundo (*Welt*), como desenvolvido no Primeiro Capítulo, corresponde ao *Dasein* mas não é um composto meramente de coisas, e sim o conjunto não estático de *significações* (SZ, 2012, p. 347). Deste modo, Heidegger ensina que ser-o-aí é o modo de ser do *Dasein* enquanto ser-no-mundo.

Dois itens são destacados. O “no” revela a condição desperta de *Dasein* em perceber “a situação na qual ele se encontra”, e esta situação é mais precisamente o que Heidegger denomina *Welt*. E Heidegger subdivide a estrutura de ser-no-mundo, basicamente, em três componentes: o mundo e sua mundanidade, o *Dasein* enquanto aquele que é no mundo, e o “ser-em”, que responde pelo modo de abertura do *Dasein* para o seu mundo.<sup>48</sup> Passando rapidamente pelas duas primeiras, objetivamos compreender à frente o componente da *abertura* do *Dasein*.

O *Dasein* enquanto aquele que é no mundo indica mais precisamente uma relação com o conjunto de significações que existem previamente a ele, ao derredor, e que lhe compõe. A construção do conceito de *Umwelt*, partida do curso de 1921, como visto, amplia-se aqui. *Umwelt* deve ser compreendido como o *contexto* de significações com o qual *Dasein* tem uma ligação de origem, e que lhe é permanentemente referencial.

Na lida diária com as coisas de forma prática, supomos saber o que elas são ao conhecermos sua utilidade, mas este conhecer não se refere a nenhum tipo de reflexão sobre elas, refere-se, antes somente, ao utilizá-las. Nesta primária e imediata compreensão de “para que serve aquilo”, passamos a usá-las “como tem que ser”, sem questionamento e de maneira automática. Nisso se manifesta o caráter “mundano” do *Dasein*, na ocupação (*Besorgen*) com as coisas em seu modo utilitário, instrumental (*Zeuge*), no qual está à vista o modo de ser utilizável (*Zuhandene*) das coisas (SZ, §12 e §17).

Aqui se oportuna remeter que Heidegger apreende de Aristóteles que é por meio da *práxis* (πρᾶξις) que se estabelece o contato com a multiplicidade do ser dos entes

---

<sup>48</sup> Forma sistematizada de compor a abordagem de *ser-no-mundo*, da primeira parte da obra *Ser e tempo*, pertencente e dada pelo Prof. Phd. Wendell E. Soares Lopes em suas aulas de Filosofia na Universidade Federal de Mato Grosso entre abril e junho de 2021.

quando se manifestam, a resposta à tese de Brentano e que é colocada agora como uma peça essencial da analítica. Retoma-se ainda que, diferentemente de Husserl, em que o acesso ao ser se dá pela intuição fenomênica, em Heidegger é encontrado que a lida diária e prática com as coisas em suas utilidades antecede toda e qualquer elaboração teórica acerca do que as coisas são, no utilizar, no produzir e no executar, determinam-se ontologicamente os entes. Assim sendo, o desvelamento vem do mesmo *status quo* das coisas quando apreendida para lidarmos com elas, diante de nós (*Vorhanden*), e não na teorização elaborada (GA 62, 2002, p. 103).

Muitas vezes, porém, a funcionalidade de um utensílio deixa de ser o sentido em que estamos voltados para ele, ou porque ele não está funcionando mais como de costume, ou somente não é o que queremos, então, nesse quase imperceptível instante em que a coisa está em nosso perímetro, mas não nos corresponde mais no modo da utilidade, a coisa, segundo Heidegger, é um mero subsistente (*Vorhandene*). Este subsistente (p. ex.: uma pedra, um número) é o tipo objetual que a Filosofia tomara para a sua consideração, seja como “o sensível” ou como “o inteligível”. Em ambos os casos estamos diante de um ente que se oferece seja aos sentidos ou ao intelecto para a contemplação. Até então, nunca havia sido considerada esta *relação* do *Dasein na ação* com aquilo que o cerca. Essa é uma mudança radical operada por Heidegger.

Mas o que é possível perceber na distinção entre *Zuhandene* e *Vorhandene* sobre o contato com as coisas é que enquanto a coisa está para mim no modo de sua utilidade, o ente da instrumentalidade “ocupa” todo o modo de ser da coisa para mim, é como se todo o ser da coisa estivesse “coberto” da minha expectativa de sua serventia. Mas, a partir do momento que, por qualquer razão, a sua utilidade deixa de aparecer e a coisa continua ao meu redor, aos meus olhos, *abre-se* a possibilidade de ela ser considerada de outro modo. Nesta via, é imperioso notar ainda que o modo de apreensão de algo *como* algo não é, e nunca foi, exclusivo da elaboração proposicional, tal como aparece implícito no conceito tradicional de verdade.

Sempre que nos relacionamos com as coisas do mundo, por exemplo, no trabalho, apreendemos algo *como* instrumento de trabalho, *como* objeto, *como* meio de comunicação etc. Mergulhado no mundo das ocupações, o ser-o-aí desde o início já interpreta o que lhe vem ao encontro “como” isto ou aquilo. A interpretação é, portanto, também um acontecimento existencial. A radicalidade heideggeriana está nesta certeza de que toda intuição, apreensão ou mostra das coisas do mundo sempre está submetida ao *como*, elas sempre são apreendidas *como* algo (utilizável, por exemplo).

Heidegger postula que o estado do homem em que está a lidar com as coisas corriqueiramente, em relação ao modo de ser útil das coisas, é modo primário, rudimentar do nosso *conhecimento*, sendo este cenário o que deveria ser tomado como ponto de partida para toda e qualquer ontologia do conhecer, e o que significaria dizer que a tentativa de conquista de definição essencial do ente raciocinada ou elaborada é sempre um modo derivado do acesso. Este é um dos diferenciais heideggerianos em relação a teoria do conhecimento. O caráter fenomenológico a partir do fático, como visto, é a pedra de fundamento da elaboração de *Ser e tempo*. O modo de lidar com as coisas, que concretiza a pergunta fundamental da Metafísica sobre o que as coisas são, transita do teórico de ser para o modo pragmático, e em Heidegger se propõe o encontro fático com o estado presente e o mais imerso possível na situação do homem, qual não é outra senão a lida diária com as coisas no modo das suas utilizações.<sup>49</sup>

Para prosseguirmos a partir daqui, é imprescindível falar dos componentes existenciais do *Dasein*, desenvolvidos na primeira parte de *Ser e tempo* e retomados pelo filósofo no §44. O desenvolver da chamada análise preparatória do *Dasein*, em que seus âmbitos são discutidos por Heidegger é, pois, a dialética que vai tornando evidente o que está em jogo na discussão do Ser, um restabelecimento da ontologia fundamental.

Enquanto o *Dasein* está desperto para a sua correlação com um conjunto de significações, que é *Umwelt*, sendo a lida prática o mais prévio contato com o conhecer das coisas do mundo, retornemos ao momento em que o ser da coisa em sua utilidade deixa de assim determinar-se por qualquer razão, e ocorre algo como a “*falência da manejabilidade*” da coisa<sup>50</sup>. Então o ser da coisa estará prestes a determinar-se em correspondência a relação intramundana e contextual em que *Dasein* se encontra.

O “se encontrar” do *Dasein* é a sua constante e indômita relação com o mundo. As possibilidades de ser corresponderão, principalmente, ao fato de que *Dasein* está em busca de si mesmo, está voltado para o reconhecimento de sua condição enquanto avança no tempo. Essa involuntária relação já e sempre com o mundo é o que Heidegger aponta como a abertura (*Erschlossenheit*) do *Dasein*. No §44 a *abertura* está intimamente relacionada com o tema da verdade.

---

<sup>49</sup> Este é o princípio do caminho do problema da *técnica* em Heidegger, temática amplamente desenvolvida em sua carreira e central na chamada fase tardia do filósofo, mas que apenas mencionaremos neste trabalho.

<sup>50</sup> Termo utilizado pelo Prof. Phd. Wendell E. Soares Lopes em sua aula de Filosofia na Universidade Federal de Mato Grosso entre abril e junho de 2021.

Esta abertura não está à mercê do arbítrio ou da ocasião, de algo vir ou não a estar *aberto* (Nunes, 1986, p. 73). No âmbito ontológico da determinação de ser do homem em que ele está voltado para o seu próprio ser - o *Dasein* - a abertura é uma condição já e sempre presente, involuntariamente, a constituir sua estrutura. No §44, Heidegger retoma em pequenos resumos como a abertura se efetua a partir de três componentes essenciais, cooriginários entre si, pois ocorrem ao mesmo tempo apenas em dimensões diferentes: o “encontrar-se” (*Befindlichkeit*), a “compreensão” (*Verstehen*), e o “discurso” (*Rede*).

Vamos compreender melhor cada um para, só então, abordar a relação da abertura com a facticidade e, aí, encontrar-nos com o que Heidegger denomina *o fenômeno mais originário da verdade* (SZ, 2012, p. 609). Como se verá, há uma estreita relação entre *Erschlossenheit* e ἀ-λήθεια.

A *Befindlichkeit* pode ter sua tradução entendida inicialmente como “disposição” formada da palavra alemã *Befinden*, cujo uso está ligado a disposição, por exemplo, do corpo e sentidos, ou o modo como alguém se sente de si mesmo. Compondo o *Dasein*, *Befindlichkeit* é o estar voltado para si e “encontrar-se” num certo estado, que assim está em correspondência ao mundo ao redor. Há o despertar para o já estar afetado pelo mundo e suas significações, afetado pela linguagem do mundo, por isso *Befindlichkeit* seria então, num modo já consolidado dessa afetação, “afetividade”<sup>51</sup>. O *Dasein* para poder se dar conta de sua situação já está afetado por um conjunto de realidades que lhe são anteriores, ao derredor, e a percepção de que ele surgiu (nasceu) já lançado (*Erschlossenheit*) neste mundo, que, por sua vez, já se encontra pronto. Este mundo o lecionará, de forma que o *Dasein ao ser*, o é já acometido do mundo. Este mundo-circundante (*Umwelt*) internaliza o Ser e se torna o que lhe é de mais próprio, o mundo “afetou” o *Dasein* sempre no pretérito pois constitui o caminho, a matéria ou a história por trás dele, assim, tudo que *Dasein* manifesta vai afetado pelo mundo. A afetividade que já é no *Dasein* é constante e em transformação, como o é o próprio mundo.

Já *Verstehen*, em seu infinitivo, significa “entender”, bifurca-se em dois sentidos que seguem juntos. Em relação a reunião de entes, de tudo que pode ser entendido, o Ser-o-aí é *Verständnis*, isto é, o modo de ser que *pode receber* o que vem de encontro.

---

<sup>51</sup> “Este termo é usualmente traduzido por “disposição afetiva” (Stein), tonalidade afetiva (Casanova), “encontrar-se” (Castilho) e até mesmo por “envolvimento” (Loparic), mas opto por seu sentido usual que aponta o aspecto afetivo do *Dasein*. *Befindlichkeit* é afetividade não no sentido de vivência afetiva, mas de capacidade de estar afetado de um certo modo.” Prof. Phd. Wendell E. Soares Lopes em sua aula de Filosofia na Universidade Federal de Mato Grosso entre abril e junho de 2021.

Exatamente por poder compreender, o *Dasein* identifica-se no tempo a fim de verificar suas possibilidades, suas alternativas de Ser. Assim, o Ser próprio que é o *Dasein* se determina em projeções de ser para o futuro (*Entwurf*) havendo identificados quais são as possibilidades disponíveis para ele segundo o que já lhe aconteceu. “A compreensão projeta (*Entwirft*) o ser do *Dasein* para a sua destinação de maneira tão originária quanto para a significação” (SZ, 2015, p. 200-201). Então surge o segundo sentido de *Verstehen*: o Ser-o-aí em relação aos entes, e sua situação de disposição ao que vem ao seu encontro chega em determinado momento ao “nada”, o esgotamento de sentidos. Do mundo que provê ao ente os *modos* de existência, com seus múltiplos significados, em determinada ocasião, podem cessar as significações que “satisfazam” o *Dasein*. Esta condição do “nada” é, porém, intervalo que cria, segundo Heidegger, um valioso proporcionador de disponibilidade para que o *Dasein* descubra uma nova significação. Diz Heidegger que “a significatividade (*Bedeusamkeit*) é aquilo em relação a que o mundo é aberto” (SZ, p. 143), e essa significatividade se funda na compreensão.

Por último, como um terceiro modo de ser junto aos outros dois, a reflexão sobre o seu próprio Ser se dará, seja na impessoalidade ou quando o *Dasein* desvelar nova significação, numa elaboração discursiva, no discurso (em alemão, *Rede*). *Rede* tem algumas direções em *Ser e tempo*, mas seu núcleo na estrutura da Abertura é expressão e comunicação, estabelecidas em tudo que comunique, ou seja, no pensar, no falar, no silenciar ou no representar. Está mais ligado a elaboração discursiva em si do que o conteúdo propriamente do discurso.

O *Dasein* se ocupa involuntariamente com as coisas e com os outros, o que quer dizer que está sempre em direção a eles, tanto quanto os entes estão em direção ao *Dasein*, e é aqui que se evidencia a *abertura* de ambos. O mundo não só está diante do *Dasein* humano como o *Dasein* recebe o mundo, possuindo uma abertura *para o mundo* (*Weltoffenheit*), que compõe a descoberta de si mesmo. Em retomada, é em razão do *Dasein* comportar-se em relação ao mundo cotidianamente no *modo aberto* da instrumentalidade, que os entes do interior do mundo se revelam como entes à mão (*Zuhanden*) e o ser utilizável da coisa se mostra, como também os demais modos de ser das coisas podem vir a determinarem-se.

### **2.1.2 Da decadência à cura e à verdade**

Encontramos no §44 que “À constituição-de-ser do *Dasein* pertence essencialmente a abertura em geral. Esta, abrange o todo da estrutura-de-ser que é explicitada pelo fenômeno do *Cuidado*” (SZ, 2012, p. 613). O *cuidado* ou *cura* (*Sorge*) é um elemento que explica, portanto, a estrutura de ser do *Dasein*. Em nada se refere a certa atenção do ato de cuidar, no sentido de zelo ou cautela, mas é o elemento que tem preso em si todos os cordões de sustentação do modo de ser que está em direção a si mesmo, a plenitude do fenômeno de sua auto compreensão.

Enquanto *Dasein* interage com o mundo, voltado para descobrir si mesmo, ele encontra os entes que lhe compõe desde o seu “dar-se contar”, de modo que tudo o que o *Dasein* “já foi” está acessível, presente nesta abertura. Mas como o seu voltar-se para si objetiva, não um retorno, mas um avançar, o *Dasein* é em projeções do seu ser, com base nesta presença do que já um dia foi. Essa dinâmica é a que Heidegger denomina *projeto* (*Entwurf*), projeto do que ele fará de si mesmo em relação às possibilidades que se apresentam no mundo sob o horizonte temporal, ou seja, tendo em vista o que lhe “resta de existência”. Nesta dimensão, o *Dasein* terá como *Cura* o poder de refletir e projetar a si mesmo, quando se depara com uma circunstância que não lhe satisfaz mais, ou seja, em função de uma *necessidade*.

Surge uma *necessidade* e ela convoca a *Cura*, e a *Cura* é como uma *resolução* de si mesmo. Mais prévio ainda é retomar que *Dasein* é, como Ser, sempre um poder-ser, o que lhe conclama, constantemente, a voltar-se para a existência de maneira responsável. Este modo é um modo de preocupação que é próprio do *Dasein* com a sua existência, e com o que fazer com ela, além de já e sempre se questionar também sobre sua origem, o seu sentido ou propósito na existência etc. Este chamado *apelo da consciência*, contudo, só pode surgir, para a nossa perspectiva dissertante, no presente trabalho, após um giro ontológico pela constituição pendular do modo de ser próprio e impróprio do *Dasein*, construída na primeira parte de *Ser e tempo*. Fato é que, no fenômeno da *Cura*, se encontra manifesta a abertura do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, qual Heidegger correlacionou no §44 como o fenômeno mais-originário da verdade, como à frente poderemos chegar.

O primeiro modo fundamental de ser-no-mundo é a relevância para a afetação deste mundo se dar ao *Dasein* acompanhado de *um ser-com* os outros. O princípio dos §§ 25 e 26 de *Ser e tempo* é de que o Ser-o-aí assim como não é dado sem o *mundo*, também não o é isolado dos outros. Portanto, na harmonia de toda a obra de 1927 em que o *Dasein* está diretamente ligado ao sujeito individual, Heidegger esclarece agora



como o mundo já está e sempre compartilhado com os outros, e, como já citado no primeiro capítulo, *Umwelt* abrange o *Mitwelt*, os outros estão presentes de modo tão imediato quanto nossa própria existência. A questão é mostrar os desdobramentos do compartilhamento do mundo sob o olhar ôntico e fica clara a relevância do outro no sentido de ser cotidiano.

Assim que desenvolvido, como também com breves colocação ao problema do subjetivismo, no §27 Heidegger afirma que, como implicação do modo de ser-com-os-outros, surge certa “convivência guiada” ao *Dasein*, pela circunstância em que se encontra *sujeito aos* outros. O Ser-o-aí, se está em constante lidar com os outros, tem sua disposição afetada por certa preocupação no sentido de consideração com os outros, tanto positivamente (interesse) quando no modo da indiferença (deficiência, ausência). E, sob tamanho interesse, encontrado na constituição fundamental do ser-o-aí, ele se comporta em direção a tentativa de suprimir diferenças que causem separação, muitas delas, na crítica de Heidegger, quase indômitas, mas convenientemente forçadas, momento qual o ser-o-aí acaba se deixando ser absorvido pelo mundo próprio dos outros. Tal fenômeno, fruto da convivência, Heidegger denomina *das Man*, o impessoal, que corresponde a um vocábulo no português bem próximo ao sentido original alemão, a expressão “a gente”. O *a gente* não deve ser traduzido pelo pronome “nós”, ou em alguns outros que fizessem determinar *os sujeitos*, em razão de que o que Heidegger se refere não aponta para a colocação de sujeitos, mas para o *sentido de ser*. A gente é exatamente a indeterminação na qual o si mesmo, na maior parte do tempo está lançado, e está, neste modo, encontrando nela certo abrigo. Uma definição assim, talvez poética, se dá em razão do próprio sentido de ser, pois estão presentes neste “abrigar-se” no impessoal o sentido de fuga do ser-si-mesmo.

Absorvido, então, na convivência, o ser-o-aí é tomado pelo modo de ser daqueles com quem convive. Não é em nada útil à reflexão que estes “outros” sejam identificados, o enfoque está propriamente no domínio que o impessoal consegue exercer sobre o poder-ser-si-mesmo, como também o fato do impessoal ser assumido sem reservas pelo poder-ser-si-mesmo, sem que ele, enquanto ser-com, se dê conta disso. É exatamente o modo de comportar-se tal como os outros, que Heidegger denomina de impessoal, ou seja, o impessoal não são os outros, a existência dos outros, mas o modo de ser que eles exercem, tal como o ser-com exerce também quando o seu ser próprio é dissolvido num modo de ser comum a todos, e “cada outro é como o outro,

de tal maneira que os outros desaparecem mais e mais em sua diferenciação e expressividade” (SZ, 2012, p. 365).

Mas então, isso seria dizer que o *Dasein*, enquanto o ente que é voltado para o seu próprio ser, “sofre” uma espécie de solvência e o que está em jogo agora não é mais o seu próprio ser? E, neste caso, não se trataria mais de *Dasein* mas de outro ente cognoscente? A resposta para isso está na retomada das duas determinações fundamentais de ser-o-aí dadas por Heidegger no §9 de *Ser e tempo*. Uma delas constitui o que poderíamos chamar de “princípio possessório” do Ser-o-aí, quando ele diz “o ser que, para esse ente, está em jogo em seu ser é, cada vez, o meu” (2012, p. 141). Sendo determinado no existir (na existencia), e não sendo algo aleatoriamente dado, o ser deste ente, que sou eu mesmo, *é meu*, e somente porque o ser deste ente que é o ser-o-aí pode pertencer (no caso, a mim), pode se estabelecer aí uma relação de propriedade e impropriedade. Ele explica que para as demais coisas no mundo, que não o cognoscente, o ser de tais coisas é indiferente, mas o ser do ser-o-aí pode decidir se relacionar ou não com o seu próprio ser, com as suas próprias possibilidades, num sentido de poder “escolher-se” (escolher ser a si mesmo) ou não. Daí provem a possibilidade da impessoalidade do ser-o-aí, que, sendo analisado por um método que não passa por alto a sua existência cotidiana, encontra o modo impessoal como uma das possibilidades essenciais do ser-o-aí. Como também é mostrada a “possibilidade de ser próprio” do ser-o-aí, que Heidegger também denomina “apropriar-se de si mesmo” e “ser-si-mesmo propriamente” (SZ, 2012, p. 141, 145)<sup>52</sup>.

Até aqui, o importante é verificar que o impessoal, como é descrito no §27, também faz parte do modo de ser fundamental do *Dasein* em razão do mundo, pois o mundo, que já é sempre compartilhado, oferece familiaridade e segurança, e nele já sempre está o ser-o-aí arranjando-se de vários modos, gerado da afetação deste comparilhamento. Heidegger não atribui valor moral ao impessoal, como se totalmente negativo, já que ele já pertence a constituição dos entes que podem ter o caráter de ser-no-mundo, então este ente só é em função desta familiaridade que é o impessoal. O detalhe, nesta perspectiva, é notar que o ser-no-mundo mais próprio e imediato é o ser-impessoal (*Man-selbst*).

Ocorre, porém, que o modo impessoal também é dotado de abertura, e o seu acesso ao mundo ocorre em uma *imediata* compreensão, que é sempre *superficial*, e que

---

<sup>52</sup> NUNES, Benedito. Heidegger e *Ser e tempo*, 3ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 5-6.

é totalmente inversa a experiência originadora dos entes. A interpretação tida neste modo impessoal, do *a gente*, é dotada de uma imediatez da *suposição de conhecer* a totalidade do mundo dos entes, e que não provém daquela, já vista, experiência originária da significação dos entes. Esta constatação é também, e ainda mais, importante para a perspectiva da relação entre verdade e abertura do ser, quando conectada ao fato de que a existência impessoal constitui o estado mais imediato do ser-o-aí, pois o impessoal é o modo de ser do ser-o-aí mais íntimo da cotidianidade.<sup>53</sup>

Portanto, faz parte do ser-o-aí uma condição primariamente submetida e marcada por um modo ilusório de sentir-se conhecedor e dominante de tudo o que está ao seu redor. Ilusória em razão de que a sua relação com o mundo, na constância do impessoal, é uma relação superficial com os entes, no seio da abertura, e, tomado nesta superficialidade daquilo que tão somente encontra, o ser-o-aí não realiza, nem consigo mesmo, nem com os entes que lhe vem ao encontro, a experiência originadora do ente. Assim sendo, o modo mais próprio do ser cotidiano como impessoal é “obscurecedor” do ente, deixa velado a propriedade (o mais próprio) dos entes que lhe vem ao encontro.

Após haver desenvolvido a perspectiva do ser-no-mundo, passando por seu elemento fundamental de ser-com os outros, portanto, Heidegger se move para a perspectiva do conhecimento, do que é compartilhado e transmitido pelo comportamento do *Dasein* com o mundo. Nesta perspectiva, são encontrados os efeitos, por exemplo, do ser-com-os-outros, que sucede à abertura do impessoal do *Dasein* e o obscurecimento ou deixar-encoberto em relação a fenomenalidade dos entes<sup>54</sup>.

Com uma atitude anônima e silenciosa, o impessoal, derivado do ser-com os outros, vai regulando de modo a sujeitar o ser-o-aí a outras atitudes que não as que lhe são próprias<sup>55</sup>, circunstância esta que vai nivelando-o a um modo de ser comum a todos. E neste como que “domínio”, certa igualdade é estabelecida, uma igualdade como preço pela correspondência com a companhia de seus próximos.

Fazendo uma retomada, o fenômeno da abertura, que Heidegger liga ao fenômeno mais originário da verdade, contempla a apreensão da facticidade do cognoscente, que consiste na condição cotidiana do ente que é o seu aí. Há, contudo,

---

<sup>53</sup> Lembrando também que o ser-o-aí, portanto, não “atinge” o impessoal em seu existindo. Enquanto ser-no-mundo, já e sempre lançado, o ser-o-aí se encontra primariamente no modo impessoal, o que poderíamos chamar do modo mais íntimo da *facticidade*.

<sup>54</sup> Utilizamos os vocábulos “obscuro” e “obscurecimento” como usado por Zeljko Loparic em *Heidegger*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

<sup>55</sup> Propriedade, também conhecida como autenticidade, é uma existencial heideggeriana que trataremos à diante.

uma dimensão co-originária na abertura do ser-o-aí quando este não se volta para si-próprio e está no modo de ser impessoal. Tem-se que o modo de ser da abertura do Ser-o-aí é constituída fundamentalmente da afetividade, da compreensão e do discurso, que vem a serem modificados, quando da impessoalidade, para certos correspondentes<sup>56</sup>.

Dentre os tantos fenômenos observáveis na dicotomia de ser-si-mesmo, que quando tomado pela multidão, é vertido ao modo impessoal, **gostaria de destacar dois deles**, cada um em direta correspondência ao nível ôntico e ontológico-existencial que se acompanha das elaborações sobre a verdade no §44, e que caminham até elas.

A primeira, é alinhavada pelo prof. Daniel Dahlstrom em sua obra *Heidegger's concept of truth*. Como dito, Heidegger descreve os correspondentes de modalidade da abertura do ser-próprio do *Dasein* e da abertura do ser impessoal, mas em ambos, a sua condição é já e sempre elaborada discursivamente. O discurso “segura” ou “contém” o que o ente mostra na propriedade ou impropriedade de si. O discurso na impropriedade é boato ou falatório, sempre expresso. Já o discurso do ser-próprio do *Dasein* é a elaboração articulada do encontro e compreensão da condição de existência de si mesmo, ainda que não pronunciado, mas sempre pensado/elaborado. Todavia, como visto, é o falatório o que se primeiro encontra na tomada da facticidade do poder-ser-si-mesmo, o homem imerso e participante deste falatório, de modo que a cotidianidade é caracterizada por ele. Nela vigora uma comunicação que é compreendida amplamente sem que os comunicantes raciocinem a origem de sentido que aquele discurso trás. O que é compreendido, tão somente, está aproximado, ou corresponde superficialmente àquilo de que se fala. No modo mais agudo, nem mesmo ocorre o que se poderia chamar de compreensão, quando a comunicação se resume à repetição daquilo que se ouviu, se tem ouvido.

Assim sendo, Heidegger deixa engatilhado no §35 como o ser do discurso que se remete à descoberta originária de determinado ente é obscurecido pelo falatório.

---

<sup>56</sup> Para cada modalidade da abertura do *Dasein* há um correspondente no nível do modo de ser pessoal, próprio/autêntico (*eigentlich*) e no nível do impessoal, não-próprio/inautêntico (*uneigentlich*): no âmbito da *Befindlichkeit*, o estar triste, alegre, calmo, irritado, etc., mas especialmente o desespero/ambiguidade (*Zweideutigkeit*) – em contraposição à angústia como afetividade originária; no caso da compreensão, a curiosidade (*Neugier*) – que fala do entregar-se à bisbilhotice própria do que interessa a todo mundo, do que cativa e distrai a atenção de todos, em contraposição ao projeto existencial –, e o boato ou falatório (*Gerede*) – um discurso que nada fala de essencial, mas que apenas dita regras irrefletidas, como o exemplificam a opinião pública e o politicamente correto. Ao boato se contrapõe a reticência, isto é, a atitude de quem hesita em dizer expressamente o seu pensamento, em dar um parecer, uma espécie de silêncio obstinado. Esses três modos são correspondentes ônticos na cotidianidade média do *Dasein* daquelas três estruturas ontológicas do *Dasein*” R.f. Heidegger, SZ 2012, §§34-38; Prof. Phd. Wendell E. Soares Lopes em suas aulas de Filosofia na Universidade Federal de Mato Grosso entre abril e junho de 2021.

Fazendo uso das determinações, ouvindo e repetindo sem se deter ao que aquela determinação *se refere* originalmente, a atividade comunicativa do cotidiano sucede uma incompreensão existencial, ficando dispensada a abertura para a originalidade do que é dito, para o que está existindo ou querendo ser comunicado. A compreensão em muito se distancia da experiência autêntica com o ente de algo e prefere se manter na familiaridade do que é já conhecido, e, nesta convivência mediana cotidiana, vai desaparecendo a tendência ontológica das interações, tirada do lugar pelo tão somente querer dizer, opinar (DAHLSTROM, 2001, p. 206-207).

Para Dahlstrom, este tipo de comportamento, como descrito, é o que dá impulso e sustenta o conceito tradicional de verdade como característica das proposições. No âmbito comunicativo das relações sociais, âmbito esse que guarda interesse pelas verdades, é possível observar como a impessoalidade do falatório trabalha reduzindo a multiplicidade de fenômenos do ente. O modo impessoal do *Dasein* gera esta situação, principalmente, se proposição e verdade mantêm somente uma relação de concordância, tendo como cerne um ente que está simplesmente dado, elaborado e contido na preposição. Uma vez que a comunicação consista no mero repetir e no passar adiante o que é dito, o cerne do falatório tornasse o *discursar*, que vai contra a posição do discurso enquanto instrumento da elaboração do existente. Podendo se falar na proposição como este discursar, e sendo eles a ocorrência do já conhecido simplesmente dado, está pronto o solo para que se suceda um acesso as coisas por meio da *suficiência* do dito, que é então tomado como objeto para lhe ser tirado algum valor de verdade. Dahlstrom entende radicalmente que a predominância do falatório torna o *preconceito* lógico irresistível (2001, p. 286).

O falatório, portanto, não tem o modo de ser em que algo é apresentado *conscientemente* como algo, e a superficialidade é o que está na abertura do impessoal. Segundo Heidegger, todavia, esta abertura corresponde a um verdadeiro “fechamento” ao ente próprio da coisa

O sem solo ser-dito e ser-transmitido acaba fazendo com que o abrir se converta em um fechar (Verschließen), pois o dito é sempre entendido de imediato como "dizendo algo", isto é, como descobridor (entdeckendes). Dessa maneira, não retornando ao fundamento daquilo sobre o que discorre, o falatório é sempre um fechamento a partir de si mesmo e conforme o próprio abandono (SZ, 2012, p. 477).

Aqui ao menos duas correlações com o §44 estão à tona. Se, como ele vem a declarar, ser-verdadeiro tem o caráter da abertura do *Dasein* e, por isso, é aberta a originalidade do ente para acesso, por outro lado, nesta abertura também se manifesta uma não-verdade, quando o *Dasein* é solvido pelo impessoal e o falatório “fecha” o acesso-de-si do ente na proposição. Verdade e não-verdade estão presentes, pois, na abertura do *Dasein*, como ele afirma no §44, e a presença da impessoalidade (do falatório) é reconhecida em meio a desenvoltura da verdade existencial<sup>57</sup>.

Eu espero que, ainda que com as ressalvas do que me é conhecido, as minhas tendências naturais de intercessão para um dos lados de algo não tenham deixado confundir a descrição trazida até aqui dos efeitos concernentes aos modos de propriedade e impropriedade do *Dasein*, sobre os quais Heidegger, em sua virtuosidade argumentativa, sempre tenha deixado clara a inerência da impessoalidade ao *Dasein*, bem como, que este fechamento e impessoalidade não estão a indicar a ocorrência de uma total inacessibilidade aos entes, senão, aponta para um modo limitado (superficial) do dar-se dos entes, que nunca alcança o seu volume, mas que é única abertura para que o *Dasein* seja *entendedor* do seu mundo (2012, p. 495). Mais ainda, a possibilidade do fechamento não pode ser evitada já que constitui o modo fundamental de ser-no-mundo, no qual o *Dasein* mesmo já está e sempre lançado, como também não pode ser “eliminada”, pois o *Dasein* sempre está precedido do mundo.

Contudo, como segundo ponto da questão aqui, ao fim do §27 é colocada a ponte de retorno ao ser-si-mesmo, em contraponto ao modo imediato da impessoalidade, que é o próprio voltar-se para si, todavia, esclarecido e declarado o caráter remoto da sua ocorrência. Ou seja, o ser-si-mesmo é mais raro do que se pode pensar. O ser-si-mesmo é uma existência mais remota, em razão da condição sempre desarraigada do ser-o-aí que as relações e condições do cotidiano lhe causam, como também enquanto nada neste estado de suposta auto evidência da realidade lhe causar problemas. Este estado, como predito, composto ainda do que Heidegger denomina a *curiosidade* e a *ambiguidade*, desencadeiam o modo de ser impróprio, ou decadente (*Verfallen*) do *Dasein*.

A decadência é uma perspectiva que correlaciona o comportamento do *Dasein* a outra, e contrária, situação - qual abordaremos à diante. Por hora, o que ele quer

---

<sup>57</sup> “O pleno sentido ontológico existenciário da proposição “o *Dasein* é na verdade” diz, com igual originalidade: “o *Dasein* é na não-verdade”. Mas só na medida em que é aberto, o *Dasein* é também fechado; e na medida em que o ente do interior-do-mundo é cada vez descoberto com o *Dasein*, esse ente, podendo vir- de encontro no-interior-do-mundo, é encoberto (oculto) ou dissimulado” (SZ, 2012, p. 615).

sublinhar é a condição do próprio ser-o-aí com o mundo ao perder o que lhe é de mais próprio (ou autêntico), ou seja, ao *perder-se*, no empenho exercido em prol dos outros e das coisas com os quais se preocupa e se ocupa diariamente. Assim, a decadência torna explícito o modo de ser da impropriedade, chamado de o *não-ser-si-mesmo*.

Contudo, e novamente, a decadência, ainda que o próprio termo apele, não é colocada como uma alternativa negativa de existência. Não se trata de uma alternativa pela sua inerência, como já dito. E não é descrita como negativa porque, para Heidegger, ela resultam em algo “positivo” ao *Dasein* (ao ser-si-mesmo): “quando o falatório encobridor se tenha tornado ineficaz e o interesse “comum” tenha morrido” (SZ, 2012, p. 489). Este é, com certeza, o principal motivo para o seu empenho de afugentar toda e qualquer conotação negativa que atrapalhe a visão ontológica da questão em torno da decadência. Na sincronia observada por Heidegger, o ser decadente é o modo mais próximo do ser do ser-o-aí, pois é o modo que mais prevalece e se encontra imediatamente perto quando o ente que se volta para sua própria existência (o ser-o-aí) se desvela. Ela é, portanto, uma determinação da existência, constituindo uma possibilidade essencial do acesso, pela facticidade, ao ente do humano enquanto existente, imerso em seu dia a dia. Ela é precisamente o seu início e está presente na maior parte das vezes.

Heidegger destaca ainda que o ser da decadência é essencialmente *tranquilo* (*beruhigend*), em razão da abertura do impessoal gerar uma atitude de certeza das possibilidades com o que lhe está ao alcance, em razão de supostamente tudo-ter-visto e tudo-ter-entendido, mas isso é o que exatamente difunde uma crescente indiferença ao modo próprio de entender no encontrar-se. Todavia, ao ser-no-mundo, a decadência é verdadeiramente tentadora em razão de ofertar um estado de tranquilidade.

Heidegger aponta ocorrer uma antinomia entre esta oferta de tranquilidade e o comportamento do *Dasein* no impessoal. Quanto mais decaído de si mesmo, quanto mais longe de auto questionar-se sobre sua existência, e, mesmo quando reagindo a isso ao procurar cada vez mais lançar-se em direção a impessoalidade de outras culturas e vivências, testemunha-se um agir do *Dasein* de “desenfreada atividade” (SZ, 2012, p. 498-499). Explica:

Uma curiosidade multiforme e um inquieto querer tudo conhecer levam à crença em um ilusório entendimento-universal-do-*Dasein*. Mas permanece, no fundo, indeterminado, e não se indaga que é propriamente o que se há de entender; permanece não entendido que o entender ele mesmo é um poder-ser que unicamente no *Dasein* mais-próprio deve tornar-se livre. (Mas) Nesse

tranquilizado comparar-se com tudo, que tudo “entende”, o *Dasein* é arrastado para um estranhamento (SZ, 2012, p. 499).

Aqui, completamos o nosso contorno. O que vem a ocorrer com o *Dasein* no modo impessoal é explicado por Heidegger no capítulo da elucidação da *Cura* (*Sorge*). Como já iniciado neste capítulo, fora necessário, partindo das declarações do filósofo sobre a relação de verdade e *Dasein*, caminhar com o *Dasein* em seu sentido de ser-próprio, no qual estão presentes os componentes de sua abertura ao mundo - a afetividade, a compreensão e o discurso. Ocorre que neste contorno, que acompanha a narrativa que a própria *Ser e tempo* estabeleceu, no qual o ser impróprio do *Dasein* é apresentado *só após* a elucidação do seu ser-próprio, então, se pode chegar a abordagem do modo “libertador” de *Dasein* impessoal, um fenômeno que o conduz da impropriedade “de volta” ao ser-si-mesmo. O mecanismo fundamental que comporta este “retorno” é denominado *Cura*. E a *necessidade* que convoca a cura é, pois, uma circunstância prévia de resolução de si mesmo (STEIN, 1993, p. 235).

Na mesma ordem da obra, o que temos é que o ser do *Dasein* é sempre um poder-ser, segundo a compreensão de si (*Verstehen*), e Heidegger fala dos elementos que de alguma forma limitam ou condicionam essa potência infinita de compreensão de passado e possibilidades futuras, dos quais a primeira é a evidente finitude do *Dasein*. No conjunto de possibilidades do *Dasein*, são fundamentais dois fatores que correspondem a finitude: (1) o fato de não ser si mesmo enquanto um perder-se, um entregar-se à vida impessoal do “agente”; (2) e com impossibilidade de ser ou morte (desenvolvido depois do §44).

A primeira, na qual iremos nos deter, refere-se ao modo-de-não-ser, que, como já explicitado, é o modo de ser impessoal que dilui o ser-si-mesmo, mas que compõe o perímetro de sua analítica. Heidegger explica que quando o sentido de ser não está para si mesmo, e em projetos de si, *Dasein* vive e se comporta como a maioria de seus iguais, no modo da impessoalidade, mas que, na aparente tranquilidade da sua condição, ele é tomado de muita inquietude.

Com o fator da morte, apenas para citar, a reflexão se refere à percepção de sua *fatalidade*, que, quando manifesta, gera então o apelo para o voltar-se para si mesmo. Como vem a explicitar nos §§ 46 a 48, o *Dasein* se percebe ser-até-a-morte, ou ser-ante-a-morte, reconhecendo a sua finitude.



O importante é que, até o §44, o que faz, pois, com que haja este movimento pendular entre o deixar-se *decair* (*Verfallenheit*) para o despertar de sua condição existencial que o leva para si-próprio são os componentes da Cura.

Como se realmente constituísse um “processo de cura”, Heidegger descreve que o retorno para si mesmo se dá na sequência da “nadidade” (*Nichtigkeit*), seguida da angústia (*Angst*), então culpa/responsabilidade (*Schuld*), que, finalmente, desponta na abertura (*Erschlossenheit*) da propriedade de si mesmo enquanto ser-no-mundo.

Quando em estado *impessoal*, a totalidade de significações do mundo, com o qual está lidando, chega a um momento de “nada”, ou seja, os entes instrumentais, usados no existir, em determinada ocasião, cessam de oferecer sua utilidade. Neste momento o *Dasein* é tomado por angústia (*Angst*). A angústia se comunica diretamente com a afetividade originária do *Dasein*, em relação ao que está ao seu redor e lhe serve, porque, diferente da certeza da tranquilidade, as coisas no mundo enquanto arroladas no tempo nem sempre favorecem ao *Dasein*, a tal ponto de lhe esgotar as determinações e resoluções do mundo que o circunda. É importante, porém, ressaltar que, segundo Heidegger, esta angústia inquietante também por vezes é a razão para a fuga do *Dasein* para a impessoalidade.

Aquilo com que a angústia se angustia é o próprio causador dela. A angústia se angustia com dado esgotamento das determinações de sentido para a sua situação. Por vezes não contar com nenhum subsistente, nenhum ente já determinado no interior do mundo para lhe corresponder. Isso quer dizer que a angústia não se trata de um sentimento “ruim”, possível ao *Dasein*. Raiva, medo, dor, todos são passíveis de um subsistente já conhecido (determinado) no mundo com o qual são relacionados. O desconhecimento é o que produz a angústia, a total falta de um subsistente para que o ser se determine - e, com isso, se justifique de alguma forma.

Por outro lado, segundo Heidegger, a disposição fundamental da angústia é a *Abertura*, um privilégio do ser-o-aí. Afetado pela angústia exprimida do mundo, o *Dasein* impessoal “suspende” o seu mundo conhecido, o mundo que lhe é familiar, e em que o ser-o-aí se encontra desde o início, com frequência absorvido. E então, no seio da abertura, a facticidade da existência vem à tona, o que tem o ser do *Dasein* de mais próprio, que é o dar-se conta, de repente, de sua condição, da sua situação, e então o seu “aí” fica às claras. Esta é, pois, a Cura do *Dasein*.

Este panorama aberto da analítica do *Dasein* em correlação à ontologia da verdade é o meio necessário para ser possível a compreensão da linha que parte da

abertura do ser-o-aí e encontra o sentido grego de *alétheia*. Porém, até aqui vimos que há um contato prévio com os entes que precede a elaboração de juízos sobre alguma coisa. Esse contato já está em curso na ocupação, no envolvimento prático do ser-o-aí com o que lhe vem ao encontro. Mas o próprio "vir ao encontro" só é possível, só acontece, em razão de um contexto referencial, que é o *já estar no mundo* do *Dasein*. Isso quer dizer que em toda descoberta dos entes, desde o início da existência, com a afetação do mundo, já está pressuposta uma abertura (*Erschlossenheit*) na “relação” “*Dasein* e mundo”<sup>58</sup>. Essa abertura é o núcleo na descrição fenomenológica do ser-em, na abordagem de *Dasein* enquanto ser-no-mundo.

Com essas descrições do que Heidegger chama de análise preparatória do *Dasein*, em especial, sobre a abertura do *Dasein*, e, com vista a compreender como é percebido por ele o *fenômeno mais originário da verdade* no tema da abertura, entendemos que Heidegger indicara dois modos essenciais como abertura: a afetividade (*Befindlichkeit*) e a compreensão (*Verstehen*), cuja articulação desenvolvida consiste no discurso (*Rede*). A partir delas, passa-se agora a descrever esta relação da abertura com o desvelamento, que ele aponta estar presente no nível mais estrutural do Ser-o-aí, o mesmo desvelamento estudado até aqui, enquanto o modo de ser-descobridor.

Na conjuntura do despertar para a sua situação e o entendimento dela, voltado para si, e, ao mesmo tempo, elaborando as possibilidades acessíveis para a sua existência à diante, esta abertura *à si-próprio* e para o mundo, pode lhe fazer protagonizar uma descoberta, o *Dasein* pode desvelar uma nova significação que não havia acessado ainda, e que venha a lhe oferecer uma "saída", da falta de "direção" que o que está à diante o faz experimentar (requerendo dele).

Como já abordado, o ser-o-aí encontra de si uma harmonia incipiente com o estado do mundo, de modo que a sua existência acompanha (como produz) a existência do mundo. O ser-o-aí não controla essa estrutura, é a *sua situação*. É, pois, nesta sintonia que ele, por vezes, “experimenta que existe”. Mas também, por vezes, a existência lhe imprime certo peso, a angústia quando lhe parece faltar explicações suficientes em face de “continuar tendo que” agir, viver, prosseguir etc. “Como ente entregue à responsabilidade de seu ser, ele é entregue também à responsabilidade de já ter sido sempre encontrado - encontrado em um encontrar-se que ao invés de surgir de

---

<sup>58</sup> Coloco entre parêntesis porque não está correta a frase, ontologicamente falando, em razão de que mundo (*Welt*) como referido está “dentro”, na composição, de *Dasein*. Por vezes, ao longo da dissertação, utilizamos didaticamente certas predicções em prol da explicação torna-se mais imagética.

uma busca direta, surge de uma fuga (SZ, 2012, p. 387). A condição fática do ser-o-aí, aberta na disposição, não é o mesmo que falar da mera facticidade de um ente dentro do mundo e que é acessível ao ser observado. A facticidade, como também já abordado, é o caráter ontológico do ser-o-aí e não se trata de uma mera observação de alguém para si mesmo. O que ocorre com o *Dasein* nesta relação sintonizada ao mundo aproxima-se mais de uma “sentir, privilegiado”. E o que surge com a abertura enquanto abrir da afetividade (da sua condição disposta) é um “peso” também ôntico. Os motivos para este peso, que me abre à minha existência, podem ser variados. A questão é entender que este caminho de ser em direção a si mesmo parte de determinada angústia, mas que, o tempo todo, é evitada em razão do desconforto que proporciona, que se direciona para a busca por alívios ou mesmo certa superação, todas constantes no que Heidegger chama de *estado decaído* ou *impróprio*, no qual eu prefiro a impessoalidade dos diversos entes intramundanos a qualquer tipo de distanciamento do conhecido.

É importante frisar que angústia, mais primariamente, é o encontro com a própria facticidade, é dela que o ser humano se esquivava essencialmente e não de outra coisa. Lembrando que este esquivar-se não é uma atitude, premeditada, mas se revela na disposição, no estar afetado, pois, quando angustiado, é de seu próprio ser que se abre esse humor, do qual então quer se esquivar, fugir. Em suma, a afetividade é no modo aberto, ou seja, ela se abre para revelar o ser-o-aí na sua condição de estar-lançado (*Geworfenheit*) onde se dá certo apelo em prol da existência que se emolda na forma de responsabilidade e que, antes de tudo, lhe imprime um peso do qual quer prontamente fugir ou esquivar-se. Um destaque é também para o fato de que, enquanto apenas um *existencial* (algo que compõe) o ser-o-aí, a afetividade está distante de qualquer apreensão reflexiva e não se trata de uma constatação, um conceito. Heidegger descreve de um modo como se fossemos “assaltados”, como a melhor forma de ver a afetação. Antes, portanto, de especificar a angústia, que vem a gerar um misto de temor-estímulo, Heidegger enfatiza como a abertura da afetividade consiste nesta *sensibilidade* (SZ, 2012, p. 387-388).

Conjuntamente, diria, em “nível proporcional”, está a compreensão (*Verstehen*). Essa compreensão distingue-se longinquamente do *conhecer* da tradição filosófica, do intuir e do pensamento que são sempre temáticos e elaborados, e, no caso, são resultados, derivados, do ser-no-mundo. No modo existencial fundamental, *Verstehen* está sempre proporcional ao estar-disposto, em harmonia, que indica uma espécie de “saber lidar”. Heidegger a explica indicando as vezes que, ao afirmar que sabemos ou

compreendemos algo é porque comunicamos que somos aptos para manejar aquele algo. É nesta reflexão que Heidegger encontra o exercício manual como o meio de acesso inicial das coisas, aquele imediato, sem que se tenha havido qualquer elaboração sobre ele, que podem ou não lhe suceder ao longo desta lida com as coisas. Então, inicialmente compreendemos as coisas a medida que sabemos *o que fazer com elas*.

Isso equivale, primariamente e do mesmo modo, a lida com nós mesmos. O *Dasein* humano é aquele que avança com base no sentimento de aptidão de lidar consigo mesmo, manejando o seu presente e futuro com base ao que já acessou sobre si mesmo. Assim, é a ideia de “saber-lidar” que Heidegger transpõe para um conceito existencial, ou seja, de auto compreensão, sendo o “objeto” o *o quê* o *Dasein* pode lidar a sua própria existência, o seu ser, o seu existir. Nesta esteira ele subdivide *Verständnis* que é o puro saber-lidar em razão do que já foi lidado, de *Entwurf*.

Este elemento do modo da abertura é que traz à analítica, mais aproximadamente, a questão do tempo existencial em Heidegger, pois *Verstehen*, enquanto um desdobramento de autocompreensões de seu existir, ao mesmo tempo, movimenta-se em projeções de si mesmo nesta existência, projeta (*Entwurf*) as suas possibilidades de ser. Ao projetar o ser do ser-o-aí para algum destino, a compreensão consiste num *campo de possibilidade* onde caberá as seleções de importância e significância. Assim sendo, somente porque o ser-o-aí, ao compreender-se, importa em tomar posição em relação ao mundo, elaborando possibilidades de ser no tempo de vida que lhe resta é que se *abre* um campo onde se determinarão os entes, entes estes que correspondem a esta projeção diretamente.

Aqui está, na conjuntura do despertar para a sua situação, e o entendimento dela, em direção a si, que então, tomando-se a si mesmo em sentido à diante, a abertura do *Dasein* protagoniza, pois, o desvelamento de algo “novo”, que possa corresponder e satisfazer a já não serventia do que está no mundo. As determinações, os entes abrigam-se na abertura da compreensão. O ser-no-mundo tem, portanto, visão (*Sicht*), como perspectivas, o que Heidegger explica dizendo que “não significa somente perceber com os olhos do corpo, e também não a pura percepção não-sensível de um subsistente (...), (e sim) aquela peculiaridade do ver que *faz* vir-de-encontro o ente em si mesmo não-encoberto, que o torna acessível”. Assim, a projeção do compreender é o que *faz* ver os entes, como um “olhar selecionador”, ou seja, ele só vê o ente que corresponde ao projeto. Daí que “isso ocorre com todo “sentido” no interior do seu genuíno âmbito-de-descoberta (*Entdeckungsbezirkes*)” (SZ, 2012, 417).

Ou seja, o que a compreensão enquanto projetar-se apanhará em seu projeto não é a totalidade de entes enquanto simplesmente possíveis, já que, como já abordado, o ente não *se* abre por si, ele é desencoberto pelo *Dasein*, o que significa que, longe dos conceitos categorizados em geral, a projeção é a parte fundamental que apanha o ser (que atrai o sentido de ser) dos entes, e todos *em prol* da projeção dessa propriedade do *Dasein*.

De modo igualmente originário *Befindlichkeit* e *Verstehen* caracterizam, pois, a abertura do ser-no-mundo quando ele articula (raciocina) o seu ser (seus modos de ser), quando ele discursar o seu *ser-em em um mundo*, de modo elaborado. Em retomada, a afetividade está já sempre aberta como condição de possibilidade da afecção, enquanto aberto também o mundo circundante, e o entender-de-si que projeta as suas possibilidades de ser o faz pela abertura. É em razão do *Dasein* reunir em si o que já lhe aconteceu, esta totalidade constar “no seio do aberto”, ou seja, visível, vivo ou “consciente”, que o seu ser é sempre a sucessão das projeções de si, que, por sua vez, desvelaram os entes que lhe fossem necessários para avançar, e agora o ser projetado do *Dasein* próprio é na apropriação deste desvelamento. O descobrir (*Entdecken*) como o fenômeno mais-originário da verdade, se funda à *Abertura* do mundo, segundo o §44 (SZ, 2012, p. 611).

### CAPÍTULO 3 - VERDADE ENQUANTO EXISTIR

Com o objetivo de continuar as considerações heideggerianas sobre verdade, que podem ser encontradas em textos subsequentes a *Ser e tempo*, principalmente, a fim de verificar até onde Heidegger gostaria de chegar com a questão, nos desafiamos ainda à análise deste momento póstumo a obra de 1927. Dentre os que podemos acessar, este trabalho optou por selecionar e considerar dois deles, nos quais acredita encontrar uma importante ampliação e desenvolvimento do assunto, completando com alguma profundidade à questão. São eles: a conferência de 1930, publicada como texto em uma coleção em 1943 e revisada em 1967, uma versão final após esta conferência ser repetida diversas vezes entre esses anos, chamada “Vom Wesen der Wahrheit” (“Sobre a essência da verdade”, GA vol. 09); e algumas considerações de dentro do curso de semestre de inverno de 1937/1938, publicado em 1984 como livro, de título *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (*As questões fundamentais da Filosofia: “Problemas” seletos da “Lógica”*, GA 45).<sup>59</sup>

Ambos os textos, além de rondarem a temática, também têm em comum a sua apresentação dada a partir da década de 1930, marco colocado pelo próprio Heidegger como um novo momento de seu pensamento filosófico.

Como comenta Wendell Lopes (2021, p. 319), os reais motivos para esse novo momento de seu pensamento ainda é matéria controversa, como também o que ele de fato significa. Explica Ernildo Stein que Heidegger passou por uma crise pessoal em meados de 1928-1929 que atingiria sua filosofia, a partir de seu retorno a Freiburg para assumir a cátedra de Husserl, que se aposentava. Em 1929 o mundo econômico estava abalado, fato que chegava a atingir ainda que as menores regiões da Europa. Já na circunferência de sua profissão, Heidegger agora carregava as implicações de sua ruptura com o catolicismo - como o fato da crítica a neoescolástica estar já pressuposta em seus cursos e textos - como também o romper de certo compromisso de sua fenomenologia em responder ao neokantismo. Conjuntamente, apresentava uma postura mais declarada em relação à política, com particular interesse nos desdobramentos da reforma universitária da educação alemã (1993, p. 215-216).

---

<sup>59</sup> Tal como em outros momentos nesta dissertação, para nos referirmos aos dois textos, usaremos por vezes o seu título traduzido, como também a referência do ano proeminente de sua exposição. Assim, para “Sobre a essência da verdade” nos referiremos também como “a conferência de 1930”. Já para *As questões fundamentais da filosofia*, usaremos, por vezes, “o curso de 1938”.

Ernildo Stein (1993) em uma tentativa de encontrar a ponta da linha que dá início ao “segundo Heidegger”, coloca que Heidegger não se contentava com as obras de Husserl serem tão desprovidas de um estudo mais apurado de história da Filosofia, e desaprovava a soma deste fator com a não superação de Husserl do uso do *eu transcendental* - para Husserl este eu transcendental é que, em atos conscientes, busca as formas lógicas puras, e que se difere, mas não totalmente, do eu das formas *a priori* de Kant, e também do eu empírico. Heidegger, neste ponto, estava pronto para perguntar *o que* sustentaria este eu transcendental. Este é um dos fatores principais de sua ruptura com Husserl no cerne da tentativa de resolução do problema do conhecimento. Para Stein, neste enfoque, fica evidente o papel da analítica do *Dasein* como ser-no-mundo em *Ser e tempo*, e que tem como núcleo a facticidade funcionando como uma espécie de chave hermenêutica para o problema, e que agora, a partir de 1929, daria um segundo passo. De dentro da analítica, o ser voltado para o seu próprio ser estaria disperso para o seu *limite*.

Heidegger passa a perceber, mais claramente do que ele percebera em *Ser e tempo*, que o ser humano como *Dasein*, não sendo mais subjetividade, sujeito que se afirma como fundamento absoluto do conhecimento e da verdade, não é tão poderoso assim; não basta dizer “ele compreende o ser e está tudo resolvido”. Não. O ser humano tem elementos que limitam a sua própria compreensão de si mesmo. Ele jamais se tem totalmente transparente diante de si e compreendido inteiramente. Por quê? Porque existe uma história que é anterior a ele que limita a sua compreensão do ser. É a história *do* ser. Esta história do ser que será, exatamente, o divisor de águas entre compreensão do ser que é afirmada até 1930, e, a história do ser que vem a corrigir a ideia de compreensão do ser (...), esta compreensão do ser é limitada por uma história da qual o ser humano (indivíduo) não dá conta, e, contudo, na qual ele mergulha (STEIN, 1993, p. 236-237).

Esta tese tornou-se popular entre os pesquisadores. Para Mac Dowell, em síntese, tratou-se de determinada necessidade de superar um certo idealismo subjetivista quanto ao *Dasein*, que ainda seria residual na posição filosófica heideggeriana (MAC DOWELL, 2000, *apud* LOPES, 2021, p. 319).

Mas estaríamos dizendo então que continuar a acompanhar a empresa heideggeriana sobre a verdade seria desvendar o que foi esta mudança (chamada pela tradução de *viragem* ou *reversão* [*Kehre*]) do pensamento de Heidegger? Não. Nos referimos somente a um acréscimo ao solo que sustenta o tema, ou melhor, a uma mudança no objetivo do filósofo após a apresentação de *Ser e tempo*, e que, concordando com a opinião de Otto Pöggeler (1975, p. 96), consistiu na verdade apenas em um retorno, em uma retomada agora, ao objetivo primeiro e original de Heidegger

que era a busca pelo Ser, ou a recolocação do Ser como problema filosófico, em virtude de um esquecimento/distanciamento praticado pela Metafísica. É exatamente o que Heidegger explica em *Cartas sobre o humanismo* em 1946, justificando que a viragem constituiria terminar a escrita da terceira sessão da primeira parte de *Ser e tempo*, denominada "Tempo e Ser", mas que, este texto, que materializa um passo avante, fracassava quando tentava realizá-lo com o auxílio da linguagem metafísica. Esta reversão não consistiria numa mudança do ponto de vista de *Ser e tempo*, e sim o momento em que o pensar ousado alcançaria o lugar do âmbito a partir do qual *Ser e tempo* fora compreendido, que havido se dado a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser. Heidegger afirma então que "a conferência Sobre a essência da verdade, pensada e levada a público em 1930, mas apenas impressa em 1943, oferece uma certa perspectiva sobre o pensamento da reversão (...)." (HEIDEGGER, 1976, p. 428).

Por estes motivos, não é possível o debruçar-se sobre os textos apresentados após 1930 sem levar em consideração o contexto da reversão heideggeriana ou viragem, e este momento mesmo, como também em uma visão associativa dos textos que selecionamos com outros ainda mais proeminentes do ponto de vista da *Kehre*, é então possível uma compreensão expandida do tema, uma compreensão de que o desvelamento, tomado no nível ôntico como o mero estar descoberto do ente das coisas, é observado como um *comportamento* estabelecido, cuja tradução poderia denominar "desocultidade" do ente (*Unverborgenheit*), encontrado no nível mais estrutural do *Dasein* enquanto Ser-o-aí, como também em seu âmbito coletivo, na humanidade.

### 3.1 "SOBRE A ESSÊNCIA DA VERDADE" E A SUA PERSPECTIVA PARA ALÉM DO DASEIN

O seminário "Sobre a essência da verdade" parte de quase as exatas questões levantadas no início do §44, destacando-se a proposta aqui de se pensar uma *essência* (*Wesen*)<sup>60</sup>. Usando do método fenomenológico, esta essência da verdade (*Wahrheit*) deve ser pensada a partir da caracterização da verdade, a partir do que se apresenta como verdadeiro (*Wahre*). Assim, segundo o conceito mais usual, verdade é o que é real

---

<sup>60</sup> Luigi Pareyson em *Ontologia della Libertà* (Torino, 1995) aponta o que estava em jogo para Heidegger ao trabalhar o problema da verdade e da liberdade nos cursos entre 1927 e 1930, sobretudo, relacionado ao objetivo de responder à obra de Friedrich Schelling.



como também o que é autêntico (ele usa o exemplo que evidencia a relação entre verdadeiro e autêntico com o ouro autêntico). O que todos tem em comum é, novamente, a atribuição da verdade às enunciações (*Aussagen*), bem como a notoriedade de uma relação de concordância em jogo (*Übereinstimmung*), e “uma enunciação é verdadeira quando aquilo que ela designa e exprime está conforme a coisa sobre a qual se pronuncia” (GA 9, 1999, p. 155).

Um segundo destaque é para uma colocação mais detalhada da concepção de verdade na filosofia do período medieval, quando a definição foi estabelecida em “*Veritas est adaequatio rei et intellectus*”. Apontando para como o seu sentido prevalece na filosofia moderna, como já mencionado, fica claro que a *adaequatio* só é possível a partir da ideia prévia de *intellectus divinus*. Então, supostamente os tempos modernos e o seu distanciamento da pressuposição de divindade faria dissolver este conceito, porém, Heidegger pontua para provocar uma reflexão essencial do caráter aparentemente eterno e também superior, ou seja, transcendental, do abstrato sujeito cognoscente da lógica moderna, que utiliza essa sua capacidade para registrar e organizar as coisas dadas a ele, fazendo permanecer o sistema em que verdade continua sendo a relação de concordância (ou não) entre o objeto real e o seu conceito essencial tal como o “espírito”, que é a razão, uma vez o concebera - a suposição de uma razão universal (*mathesis universalis*) (GA 9, 1999, p. 156).

Nesta perspectiva, o mundo significa cada vez mais uma concepção autônoma e objetiva, a partir de um sujeito cognoscente abstrato. Então, gerada nesta suposta autonomia, a verdade da enunciação também é um conceito independente e disponível. Assim, o conceito não mudara, o que mudou foi a sua justificativa fundamental, do espírito divino para o espírito humano. Na subjetividade transcendental de Kant, encontramos o critério último da veracidade das coisas por meio do raciocínio lógico. Um jeito de pensar em que se eu digo, por exemplo, que a cadeira-azul é vermelha, estaria evidentemente errado, pois se estaria rompendo com o princípio da razão, no qual eu não preciso mais me perguntar se Deus (uma divindade) fez a cadeira azul ou vermelha, preciso somente partir do princípio da minha razão, que me obriga a ver que se algo é azul não pode ser vermelho ao mesmo tempo. O problema não está, como já dito, na elaboração racional, que é perfeitamente real e possível, mas no contentamento desta posição como o modo ou a essência de toda verdade. Segundo o trabalho ontológico de Heidegger, não restam evidências que sustentam esses conceitos quando

uma ontologia da adequação/concordância é realizada, e a essência (*Wesen*) da verdade não é encontrada em alguma superioridade transcendental. (GA 9, 1999, p. 157).

Na mesma via dupla, como construída em *Ser e tempo*, segue em questão não só o problema da verdade nas proposições, como também o problema do fundamento da verdade, apresentado no fenômeno da abertura do ser-no-mundo. Nesta conferência, encontram-se ampliações importantes para ambas.

Sobre as enunciações, é, pois, na experiência com a coisa e a evidência do fenômeno da mostração enquanto *representação* produzida pelo enunciado, que alguma relação é encontrada. Estava em jogo tanto a aparição de uma legítima relação entre verdade e enunciado (uma concordância [*die Einstimmigkeit*] entre o que dela previamente se presume e um enunciar sobre ela), como a aparição de alguma legítima relação de conformidade (*die Übereinstimmung*) entre a coisa e o enunciado. Mas o problema desta forma levantado mostra o quanto tudo isso não passa do limite das relações, se tratando da procura tão somente por conformidade (*Richtigkeit*) (L. SOMBRA, 2007, p. 04).

Questionando ontologicamente as enunciações, Heidegger enfatiza agora como o modo de ser apofântico do enunciado é de um *re-presentar* (*Vors-tellen*) a coisa, no sentido de um re-apresentar ou apresentar novamente o ente da coisa em si mesmo. Ele resume a questão dizendo “o re-presentar (*Vers-tellen*) significa, no descartar de todos os preconceitos “psicologistas” e “epistemológicos”, o fato de deixar surgir a coisa (*das Ding*) diante de nós enquanto objeto (*als Gegenstand*)<sup>61</sup> (GA 9, p. 184).

Havíamos encontrado até *Ser e tempo* que o enunciado está à serviço do ser do objeto, do que se mostra, e voltado para ele, de modo que o sentido de ser do enunciado é de *desencobridor* do ser do objeto, e que vai de encontro ao modo de ser de ser-descoberto do próprio objeto na experiência de comprovação. Em razão de não haver uma verdade a ser encontrada, mas um *modo de ser verdadeiro* que se evidencia, como entendiam os gregos, ser-verdadeiro é o modo de ser do enunciado porque descobre o ser da coisa em si mesmo, é o fazer ver (*ἀπόφανσις*). Contudo, é imprescindível lembrar que o ser-descobridor (*Entdeckend-sein*) é, na verdade, o modo de ser daquele que está protagonizando a descoberta *no uso* da enunciação, que, como já abordado, trata-se do *Dasein*, seja ele em seu modo próprio ou no modo impessoal. O desvelamento é,

---

<sup>61</sup> A tradução para *Gegenstand* é de algo que está à diante no sentido de acessível, visível, real. É importante verificar que para Heidegger existe a coisa, seja ela na minha frente ou pressuposta, mas existe o ser da coisa e este ente é que “volta” a estar diante de nós possibilitado pela enunciação.

portanto, um fluxo entre vir-a-ser e permanecer, que dá ao ente a sua presença, e que é re-apresentada pelo enunciado.

Porém, o que havia sido deixado para trás, mesmo em meio a tantas explanações, é a posição da *relação*, seja de concordância ou de qualquer outro tipo, pois a relação está presente na experiência de verificação, constituindo o enunciado. “Enquanto esta “relação” permanecer indeterminada e infundada em sua essência, toda e qualquer discussão sobre a possibilidade ou impossibilidade, sobre a natureza e o grau desta adequação, se desenvolve no vazio” (GA 9, 1999, p. 158).

Querendo resolver esta questão, Heidegger entende que deve ser procurada a natureza da *relação*, e ser refutada a imediatez em defini-la como concordância ou igualdade. No caso usado por ele, o enunciado se relaciona com a coisa quando ele a *representa*, então no estado em que o enunciado *representa* (*Vorstellen*) a coisa que tem seu ente nele descoberto *aparece* a relação. Mas já que a enunciação está voltada para a coisa em uma condição de possibilidade, Heidegger aponta que é nesta “intenção” do enunciar em representar a coisa “assim como” ela é que a enunciação “se pretende” *adequada* à coisa real.

Acrescenta então que a essência desta relação da enunciação apresentativa com a coisa é o realizar de uma referência (*Verhältnisses*). Por sua vez, o ponto de interesse passa a ser o estado da constância desta referenciação, que vem a impulsionar a análise de condições de possibilidade, pois ele diz “a relação da enunciação apresentativa com a coisa é a realização desta referência; esta se realiza originalmente e cada vez com o desencadear de um *comportamento* (...). O comportamento está aberto (manifesto) sobre o ente. Toda relação de abertura (manifestação), pela qual se instaura a abertura para algo, é um comportamento” (GA 9, 1999, p. 158). A partir de então, o âmbito mais existencial da análise é impreterível.

Após ficar claro, pois, que a enunciação possui sim uma *relação* com a coisa real, e que Heidegger está tentando como que contribuir com a tradição realizando a ontologia deste componente do conceito tradicional, coloca que esta relação entre a coisa e o enunciado é a de representar o ser da coisa - que é um deixar surgir a coisa diante de mim como objeto. Só então, volta-se a algo que compõe a analítica existencial de 1927. Para que este *deixar surgir* seja possível, é necessária uma abertura (*Offene*), que tem uma melhor tradução por um *manifestar-se*. Esta manifestação, diz ele, é um comportamento da coisa, portanto, não foi criada pela enunciação. Mas a enunciação assume este comportamento, pois o manifestar-se do ser da coisa é obviamente

essencial para que o enunciado possa reapresentar o ente, de modo que o enunciado assume o manifestar-se da coisa na relação, em que procura estar *adequado* a ela.

Mas como pode a coisa *se* comportar? E comportar-se de modo a *se manifestar de si mesma* e que isto consista em uma proposta de descrição puramente existencial (e não metafísica ou sobrenatural)? A questão, isolada desta forma, parece deixar de fora o fator essencial que é sobre quem protagoniza a enunciação, ou seja, é necessário estar sempre desperta na análise a relação do enunciado com o enunciador, que, no âmbito filosófico aqui, trata-se do *Dasein*. Contudo, Heidegger não recorre ao *Dasein* de imediato para explicar o comportamento da manifestalidade da coisa - ou como este comportamento é assumido pelas enunciações, porque já está pressuposto que o cognoscente é o único sujeito capaz da percepção das coisas no *sentido* em que elas se dão, e que é capaz não só de conhecê-las, mas possui um modo prévio de percepção que capta o que está manifesto antes de precisar realizar qualquer elaboração sobre ele. Portanto, como uma questão já resolvida<sup>62</sup>, Heidegger parte logo para explicar a condição mais essencial da possibilidade deste comportamento da manifestalidade das coisas, que é a *liberdade (Freiheit)*. “A essência da verdade é a liberdade” (GA 9, 1999, p. 160).

Após algumas importantes considerações entre liberdade como atributo e a pergunta por sua essência, o que a liberdade significa enquanto essência da verdade é explicado no entendimento de duas partes. Partindo da relação com a enunciação, tanto o ser descoberto da coisa (a coisa a doar-se) quanto a enunciação que assume este comportamento de manifestar-se da coisa, e a representa, ambos só assim realizam

---

<sup>62</sup> Na elaboração sobre o *ser-com com os outros* realizada na obra Introdução a Filosofia, dos seminários de 1928/1929, Heidegger aprofunda e explica o sentido de “deixar-ser” das coisas, sentido essencial para a compreensão da liberdade que viria a ser exposta nos Seminários a partir de 1930. Segundo ele, eu não tenho acesso a coisa em si mesma porque isso importaria dizer ter a totalidade da coisa. Heidegger concorda com Kant neste aspecto, que a coisa em si significa a sua totalidade, e que somente um ser infinito poderia chegar a conhecê-la assim. Isso posto, o foco é que a percepção de um elemento no processo de conhecimento quase que sutil: Na aparição da coisa para nós, cognoscentes, a coisa não precisa das minhas categorias do conhecimento para aparecer (para mim), para ser vista, porque mesmo quando eu ainda nem elaborei qualquer significação sobre a coisa ela surge diante de mim e surge como ela é - ainda que eu não possa ver a sua totalidade. Isso é possível porque o cognoscente, diferente dos demais seres vivos, possui algo mais prévio do que uma “reação” às coisas que aparecem para ele. Ao surgir a coisa diante, é justamente pela capacidade humana de simplesmente vê-la sem a necessidade de uma imediata elaboração - que é uma reação - que permite à coisa o manifestar-se como ela é. Este é o significado do *deixar-ser*, que é a essência da liberdade em Heidegger. A única coisa que compõe essa mera percepção é a diferença, é saber que aquilo que surge é aquilo e não outra coisa, ou seja, uma capacidade de percepção fracionária, em que o mundo real não é indistinto, como uma massa homogênea (Ex.: quando o dono joga uma bolinha para o seu cachorro, o cão costuma somente reagir ao dono como com qualquer outro estímulo de atividade, pois não sabe distinguir que existe bola e existe o dono que é diferente da bola). R.f. HEIDEGGER, M. Introdução a Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

enquanto *livres*, sendo que esta liberdade é somente outra forma de dizer que a coisa se dá, pois ela sempre que se doa o faz livremente. A “liberdade foi primeiramente determinada como liberdade daquilo que é manifesto no seio da “manifestalidade” (*Offenbarem*)” (GA 9, 1999, p. 159), ou seja, algo se manifesta (é descoberto) no meio deste comportamento de manifestalidade, indicando a manifestalidade como que um “espaço”. Então ali tudo o que será manifesta o será essencialmente livre. Somente para ser didático, no seio da manifestalidade “a liberdade libera” o ente para ser o que é.

O segundo passo é que “a liberdade se revela então como o que deixa-ser (*Sein-lassen*) o ente” e Heidegger altera propositalmente este núcleo do deixar-ser na língua alemã, de *Sein-lassen*, para usar *Sich-einlassen* como o sentido mais exato: o deixar-ser é um *abandonar para entregar-se*, em que aquele que capta o ente que livremente é si mesmo no seio da manifestalidade, se entrega a este ente, ao ente diante de si, somente porque “deixou” (entregou) qualquer relação imediata com outro ente, “deixando”, assim que o ente seja si mesmo. Em síntese,

deixar-ser o ente - a saber, como ente que ele é - significa entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo. Este aberto foi concebido pelo pensamento ocidental, desde o seu começo, como *tà aléthea*, o desvelado. Se traduzimos a palavra *alétheia* por “desvelamento”, em lugar de “verdade”, esta tradução não é somente mais “literal”, mas ela compreende a indicação de repensar mais originalmente a noção corrente de verdade como conformidade da enunciação (GA 9, 1999, p. 161)<sup>63</sup>

Surge então a referência com *alétheia*, uma conexão que passa a ser feita entre verdade enquanto desvelamento e o deixar-se enquanto comportamento no seio da manifestalidade. A essência do deixar-ser é a qualidade em que eu deixo a coisa ser ela mesma, ou seja, em que ela pode aparecer como é. Ele diz que este deixar-ser é, pois, a liberdade aqui estudada. Então a liberdade (o deixar-ser) é o que está garantido o expor-se ao ente, como também é o que garante que o ente seja desvelado como tal. Assim, “o caráter de ser desvelado do ente se encontra preservado pelo deixar do existir”, ou seja, “graças a este deixar, o ente é o que é” (tradução nossa) (GA 9, 1999, p. 189). É assim que a liberdade (*Sich-einlassen*) é a essência (o fundamento da possibilidade intrínseca) da verdade.

---

<sup>63</sup> A palavra ek-sistencia para existência é um signo para o tratado em *Ser e tempo*, e que aqui vai se confundir com a própria liberdade humana. A ek-sistencia é a essência do *Dasein* (SZ), fazendo aqui a conexão da essência do *Dasein*, que é a existência, com a liberdade, que, por sua vez, é entendida como a exposição ao caráter desvelado do ente (deixado ser, *Eingelassenheit*) enquanto tal.

Ora, o comportamento em direção a manifestalidade da coisa é o comportamento de desencobrir o ente da coisa, que é o mesmo que dizer que esse ente se dá no seio da abertura do *Dasein* (o *Dasein* é sempre já aberto ao que vem ao seu encontro). Este comportamento é o modo de ser do *Dasein* enquanto ser-descobridor. Contudo, Heidegger não opta por centralizar o *Dasein* aqui para explicar a liberdade como essência. Justamente este desvio dos elementos da analítica do *Dasein* caracterizam o novo modo de abordagem heideggeriano após 1930. Neste curso, Heidegger explora o desvelamento nos moldes de um *comportamento*, como uma perspectiva amadurecida no sentido de não dependente do instrumento do *Dasein*, mas que carrega implicitamente a experiência em que o modo de ser do *Dasein* está disposto em direção aos entes. O que ocorreu é que a primeira parte de *Ser e tempo* acabou por evidenciar um problema paradoxal entre o acesso a uma totalidade do ente, um fundamento de possibilidade, e a autocompreensão de finitude do *Dasein*, que o *Dasein* tem. Pensando em finitude e historicidade (e não mais a temporalidade somente como um horizonte), com um acento no Ser, Heidegger desenvolve uma ampliação ao conceito de verdade enquanto desvelamento sob a perspectiva do comportamento, do já estabelecido modo de existir enquanto desocultidade (*Unverborgenheit*), sendo que os existenciais da *abertura* - abordados no Capítulo Dois - tão somente detalham e especificam as “partes” deste comportamento desvelador.

### 3.2 O COMPORTAMENTO DESVELADOR NA RELAÇÃO COM A EXISTÊNCIA

No tópico 4 de “Sobre a essência da verdade”, que consideramos central para o contorno do problema do conhecimento, ali abordado, como também de uma transição para além dele, Heidegger faz uma colocação complexa, e um tanto quanto polêmica, na correlação entre desvelamento, existência e *história*. Já tendo antes predito que a abordagem da liberdade enquanto essência, em algum momento, tocaria no assunto da essência do próprio homem (humanidade), ele afirma que “a existência do homem historial começa naquele momento em que o primeiro pensador é tocado pelo desvelamento do ente e se pergunta o que o ente é” (GA 9, 1999, p. 162). A *história*, implícita na afirmação, não significa o apanhamento de qualquer acontecimento do passado, ou mesmo o conceito de história como reunião de acontecimentos cronologicamente determinados, mas é algo trabalhado depois de *Ser e tempo* como

*história do Ser (Seinsgeschichte)*, o interesse pela perspectiva histórica-ontológica do acontecer dos entes em geral.

A partir de 1930, a chamada *viragem* ou *viravolta* heideggeriana, conhecida por *Kehre*, é caracterizada, neste ponto, por uma ampliação que não parte mais da analítica do *Dasein* para falar da verdade enquanto desvelamento, para ser colocado no cerne das discussões o fator da historicidade que comporta o *acontecer do ser*. Este passo se justifica, entre outros, no próprio contexto histórico de Heidegger que assistia ao avanço técnico da maquinação e do conhecimento científico, como também alguns novos horizontes da linguagem e da arte<sup>64</sup>. O aparente paradoxo entre a finitude do *Dasein* diante da multiplicidade dos entes, do ente em sentido total, aparece no seminário *Problemas básicos da fenomenologia: mundo, finitude e solidão* em 1927, e o caminho tomado explica como é em razão da finitude humana que o *Dasein*, na projeção de seu ser, se coloca em direção aos entes ainda não *presenciados*, mas agora em uma amplitude do *Dasein* como coletivo, como a humanidade, que levanta os olhos da circunstancia cotidiana em busca de ainda mais respostas.

Antes, é importante enfatizar que o presente trabalho acompanha a opinião da parcela de comentaristas para quem a *viragem* não se trata de uma antinomia contra o trabalho realizado por Heidegger até 1927, mas de uma segunda parte ampliativa da sua proposta filosófica, que pode ser assim compreendido das suas próprias afirmações sobre o assunto. A mais direta delas surge em *Cartas sobre o humanismo* em 1946, que revela ele mesmo determinando uma divisão de suas fases filosóficas, denominando *kehre*, e no qual faz referência a conferência “Sobre a essência da verdade” como contendo o primeiro despontar das diferenças. A outra é a verificação já possível no fim do §44 e início do §45 de *Ser e tempo*, de que a analítica do *Dasein* objetivava uma analítica *preparatória*, que construísse as condições para se pensar mais originariamente o problema do Ser, problema este que é o cerne de sua empresa filosófica desde o início (§1 e §2 de SZ), e que não se altera com a viragem, pelo contrário, é mais intensamente apontado a partir de então. Como comenta o prof. Edgar Lyra em seu artigo, o seminário “Sobre a essência da Verdade” foi a manhã desta mudança” (2006, p. 341).

Mas ainda que assim justificada a razão da centralidade do *Dasein* na resolução do Ser como uma preparação, a viragem não significou sua inutilidade em prol da oferta

---

<sup>64</sup> Comentários e panorama de Heidegger em 1930 por Zeljco Loparic em seu artigo *A fabricação dos humanos*. Manuscrito - Revista Internacional de Filosofia, Campinas, v. 28, n. 2, p. 391-415, jul-dez. 2005. Disponível em <<https://philpapers.org/rec/LOPAFD>>

de um outro conjunto de estruturas. O *comportamento* e a evidenciação do *deixar-ser* (*Eingelassen*) precisam do solo do *Dasein* para serem compreendidos. Assim, continuaremos e finalizaremos esta análise trazendo o *Dasein* para uso como o ente do experimento que testa esta abertura enquanto manifestalidade a que Heidegger se refere e propõe como profundidade do iniciado em *Ser e tempo*, enquanto mais essencial no fenômeno da verdade.

Em *Sobre a essência da verdade* fica claro que a liberdade não é uma escolha do homem, do *Dasein*, mas um existencial estrutural da abertura (*Erschlossenheit*), tanto quando da manifestalidade das coisas do mundo, de tal modo que o *Dasein é na liberdade da abertura do mundo*, ou seja, não é o homem que dispõe da liberdade, mas a liberdade que tem o homem (a possibilidade intrínseca para o reconhecimento de si mesmo como homem). Tem-se então que a relação evidente entre o caráter livre da manifestalidade e o caráter livre da abertura do *Dasein*, ambos como um comportamento de mostração, são o seu sentido de ser mais intrínseco. Este caráter de mostrar-se, que, por isso, abre, e que só o faz porque é livre, é o que originalmente os gregos entendiam como *a-letheia*, o qual Heidegger leva, assim, às maiores profundezas, ao caráter de desocultar-se, de sair da ocultidade, que denomina *Unverborgenheit*.

Do texto resta ainda falar da questão da finitude. Do ponto de vista do *Dasein*, a essência da liberdade é a exposição do *Dasein* ao ente enquanto desvelado segundo o que é propriamente, porém, este ente-ele-mesmo não pode ser a totalidade do ente, a totalidade da coisa como assim indicava Kant, devido a finitude do *Dasein*. Como já visto, é intrínseco ao *Dasein* o reconhecer-se limitado, finito, o que faz com que a parte *velada* do ente, ainda que velada, esteja presente enquanto reconhecível. Este arremate só é possível aqui em 1930 dada a compreensão de verdade e não-verdade trazida desde *Ser e tempo*, cuja discussão, principalmente na direção de responder ao kantismo, envolve uma ontologia do *nada* e a resposta a duras críticas dirigidas à Heidegger entre 1927 e 1930. Mas, não sendo aqui pertinente elencar mais algumas teses heideggerianas, com o exposto até aqui é possível reconhecer que se há já e sempre uma abertura enquanto comportamento de desocultidade constante na relação do homem e as coisas, e dado o reconhecimento da limitação finita do homem na sua própria compreensão (*Verstehen: Verständnis e Entwurf*), urge no seio deste movimento o também sempre obscurecimento do ente em alguma medida. Urge mais ainda o já e sempre obscurecimento da totalidade do ente como ainda mais anterior, originário, que



a desocultidade dos entes individuais, o que justifica ainda mais o quanto a não-verdade compõe a essência da verdade.

Da mesma forma que a verdade possui o homem enquanto existente, já lançado ao que está aberto, esclarecido e conhecido, como já visto, a não-verdade também possui o homem pois este mesmo "já conhecido" importa na ocultação de sua experiência originadora, do seu original sentido de ser, a acomodação tal qual a decadência, que acarreta ao *Dasein*.

O que Heidegger objetiva, pois, com esta tese, no caminhar para o final do seminário de 1930, é também fundamentar a crítica ao esquecimento do Ser pela Metafísica. E esta retomada do problema do Ser que reúne o problema do esquecimento do Ser é outro evidenciador da viragem. O esquecimento do Ser se deu em favor do ente, constituído em um contentamento e apego ao âmbito puramente ôntico da relação do ente e da relação entre os entes, e no qual algo como a não-verdade significa inadequação e erro, sendo impossível ser entendida como co-originária com a verdade. Porém, o estado de encobrimento da totalidade é, ontologicamente, o estado mais original, tanto quanto possibilitador, tal como a *lêthe* é parte essencial de *a-lêtheia*. Então, a partir deste estado de completo encobrimento, assim pressuposto, “a existência do homem historial começa naquele momento em que o primeiro pensador é tocado pelo desvelamento do ente e se pergunta o que o ente é” (GA 9, 1999, p. 162). Ainda que aqui possa se supor haver uma posição quista por Heidegger de que a história da humanidade tenha começado com os gregos antigos, dotados da atividade filosófica, fundadores, cuja influência registrada alcançou toda a Filosofia, o importante é observar que, em um pressuposto estado de quase completo encobrimento do que as coisas são, a perspectiva existencial da história é de um desencadeamento do desvelamento dos entes, e sua prevalência por meio da linguagem.

Em *Ser e tempo*, vimos que o *Dasein* se mantém, quase que na maior parte de seu período de existência, no modo impessoal (*das Man*), e o que compõe este modo impessoal é um mundo conhecido, é o ente (no sentido geral) já previamente desvelado. *Umwelt* foi formado pelo desvelamento dos entes, e que carregam consigo o seu acontecimento inaugurador, ainda que não aparente. Então é possível entender que o acontecimento inaugural dos entes, dotado de liberdade, como Heidegger desenvolve, é o que, de modo constante, propulsiona o desdobramento da história, de forma que a chamada história do pensamento ocidental, por exemplo, consiste em uma sucessão dos modos de ser, determinados e prevalecidos pela linguagem, que tanto é a medida do

impessoal de *Dasein*, em função da sua involuntária sintonia com o que existe, como tornam a medida com a qual novos entes podem vir a ser desvelados.

Pelo fato de todo comportamento humano sempre estar aberto a seu modo e se pôr em harmonia com aquilo a que se refere, o comportamento fundamental do deixar-ser, quer dizer, a liberdade, lhe comunicou como o dom a diretiva intrínseca de conformar sua apresentação ao ente (GA 9, 1999, p. 163).

Contudo, é importante ressaltar que a viragem importa no levantar os olhos do *Dasein* individual para o cerne do Ser. Como visto no fim do Capítulo 2, dentro da analítica do *Dasein*, na conjuntura do despertar para a sua situação e o entendimento dela, em direção a si, é quando, tomando-se a si mesmo em sentido à diante, a abertura do *Dasein* protagoniza o desvelamento de algo “novo”, que possa corresponder/satisfazer a já não serventia para si do que está no mundo, do conhecido, impulsionada pela experimentação de angústia, do esgotamento de significação.

É assim que, em razão de ser dotado de visão (*Sicht*), algo que é fundamental ao seu projetar-se de si (*Entwurf*), o *Dasein*, no modo aberto do comportamento desvelador, pode ser capaz de desocutar uma significação ainda não encontrada no interior do mundo.

Agora, porém, como explica Gianni Vattimo, é mais essencial ao projeto de resgate do Ser a perspectiva para além, ou anterior, ao *Dasein*, na qual o que já se encontra desvelado enquanto conjuntura do mundo (*Welt*) e enquanto fundamento da história, este mesmo que, por vezes, acarreta a angústia no *Dasein* individual, só assim foi possível porque o Ser é sempre algo que “há de acontecer”, um anúncio, um movimentar-se em direção (ao futuro). Nesta perspectiva, o problema levantado desde os Primeiros Seminários Friburguenses, contido também em *Ser e tempo*, quanto a temporalidade do Ser, encontra como que um princípio de solução, com a emersão do caráter “epocal” do Ser: a história existe, isto é, existem épocas, que assim acontecem em função da inquietude do *Dasein* coletivo, que também se entende finito, fazendo da existência uma *busca*, que, por sua vez, não permite a petrificação do mundo, mas antes, tanto quanto a finitude abre o *Dasein*, a inquietação causa uma abertura na história, para que *se* realize (VATTIMO, 1996, p. 146).

O homem ek-siste significa agora: a história das possibilidades essenciais da humanidade historial se encontra protegida e conservada para ela no desvelamento (*Unvergangenheit*). Conforme a maneira do desdobramento

originário da essência da verdade, irrompem as raras, simples e capitais decisões da história (GA 09, 1999, p. 163)

A cada novo passo dado pela humanidade está em jogo o desvelamento, dotado de liberdade e abertura, que, sob outra perspectiva, é chamado de transcurso da história. As decisões nas quais Heidegger se refere não consistem no ato direto de um arbítrio, já que aqui ele aborda a questão a partir de um *Dasein* coletivo. Ele também não se refere a uma atitude unificada, para ele os comportamentos desveladores e o existir são plurais e diversos. Ele se refere às decisões acontecidas, como no fim de uma partida esportiva, onde algo fora decidido ao chegar a algum resultado segundo os esforços plurais dos jogadores.

Em 1938, em *As questões fundamentais da Filosofia*, Heidegger diz expressamente entender que, diferentemente de se fazer considerações historiológicas, de fatos passados, *a história* visa tão somente ao *acontecer*, de modo que o que está por vir é a sua origem, e ele se refere a capacidade da expectativa humana, que pode fazer gerar atitudes no presente do que ainda nem se tem realmente. O sentido, neste pequeno trecho, pode muito ser remetido ao que Heidegger esboçou em 1921 no exame dos textos do Novo Testamento e trouxe no seminário sobre a facticidade dos cristãos primitivos, em que, na leitura da experiência deles com a *parousia*, o apóstolo os incentivava a uma condição que achava-lhes perfeitamente possível, que consistia em viver no presente, em função de uma experiência já conhecida, as atitudes do que estaria por vir (o retorno do Cristo Deus). Aquilo, pois, que o apóstolo cria ser possível, e, portanto, aconselhava, é para Heidegger a possibilidade que a estrutura existencial humana da expectativa, derivada da compreensão (*Verstehen*), de maneira individual ou coletiva, movimenta dia a dia na existência.

É deste modo que em uma tentativa contributiva ao conceito corrente de verdade, a problemática continência na linguagem (sentenças e enunciados) da expressão das coisas ao nosso redor, Heidegger viu a possibilidade de seguir uma trilha menos iluminada, fruto de seu comportamento meditante, que, em atenção ao movimento cotidiano de nós mesmo, percebe certo desespero pelo invisível e, supostamente, à caminho, que denuncia a insatisfação continuada, um comportamento ansioso de querer acelerar o encontro com o desconhecido, uma inquietude pelo que tem dentro, que, para alcançar, precisa se esforçar e *abrir*.

## CONCLUSÃO

A filosofia do ocidente, enquanto Metafísica, edificou-se sobre o fundamento da mente. A possibilidade do conhecimento sempre esteve vinculada ao *intellectus* e sua complexidade ainda não totalmente conhecida. Nela, muito se manteve do *intellectum*, ainda que com o advento da modernidade, a mente divina como natureza justificadora para esta capacidade de pressupor a verdade das coisas. Bastaria que algo assegurasse certa transparência para que a mente fizesse o seu trabalho de colher dele a verdade sobre ele. Este *manter* a transparência implicava ainda em certa estabilidade quanto ao estado das coisas e quanto a verdade. Além disso, a verdade ela mesma nunca foi somente uma tese sobre o que existe, mas é invocada como algo em si mesma, *A Verdade*, como algo possível de ser encontrado por povos em diversos localidades, e, diante das variadas experiências da vida, ela é algo que permanece, algo a ser buscado em prol deste asseguramento que proporciona, e nada gera mais conforto do que “saber o jeito como as coisas são”.

Um modo de pensar que desestabiliza essas formas consolidadas de entender a verdade é colocada por Heidegger a partir de 1924. Mas, sem que elas sejam totalmente contrapostas, já que o esforço filosófico de Heidegger é ontológico, é no sentido de mostrar as bases do pensamento, à partir das quais as questões como Ser e verdade podem ser entendidos distintamente. Vimos que na fenomenologia de Heidegger, fundada em Husserl e na disposição em encontrar uma alternativa ao subjetivismo cientificista, tido na Metafísica, a consciência não é excluída. O raciocínio é tomado no sentido de *intencionalidade*. Com isso em mãos, Heidegger navega rumo a abordagem do Ser e do sentido de Ser, em seu modo agudo de multiplicidade de questões e observações, nesta que para ele é como deve ser a forma mais pura do filosofar, a ontologia. Neste rumo, existe como que uma entrada lateral disponível se o objetivo for investigar a questão da verdade.

O primeiro passo é a eleição do método que será utilizado, e, estando para ele consolidado o método fenomenológico, passa a abrir as portas de retorno em busca do sentido mais original de um signo ou subsistente. Para o próprio Heidegger, este é o eco do conselho pauliano aos primeiros crentes, um retornar ao início como solução para o que se precisa. Foi desta forma que ele, como qualquer um o pode, encontrou o caráter apofântico do *logos*, que fundamenta o dizer dos enunciados, e a função de conter ou

não a verdade. Heidegger, como Paulo, aconselha essa reminiscência para as enunciações a partir da latência de que todo vocábulo tem uma origem.

O próximo passo é como o encontro fático com o modo de ser das coisas, em uma experiência de verificação - experimentação tal como o conhecimento científico - proporciona o destaque para a *manifestalidade-desocultação*, e, então, coisa e enunciado *são* no mesmo *sentido*. Evidencia também o lugar da verdade, que não está na enunciação ela mesma, mas no modo de ser do enunciado quando ele mostra e está voltado para a coisa. Só após esclarecer as partes dessa análise ontológica, como abordado na primeira parte do Capítulo Dois, Heidegger tem a estrada pavimentada para conseguir falar sobre outros “lugares” da verdade.

A relação do ser-o-aí com o mundo é necessária, passando-se por todo o seu contorno. Mundo é tão imediato quanto a existência, de modo a desfazer a necessidade da transposição do limite humano (o humano é sempre finito) em prol de um eu independente e eterno para que o mundo exterior seja acessado, o mundo *já está*. O mundo já está enquanto estou aprendendo, quando falo, quando planejo, quando não me percebo e quando me relaciono. Nisto reside exatamente o sentido do ser-no-mundo: o “no” comporta a tamanha complexidade da relação concreta com o mundo enquanto ocupação cotidiana, o “no” comporta a relação com a existência. Esta relação é, primariamente, involuntária, e só possível por ser livre no mais inteiro sentido, relação esta que Heidegger denomina *abertura (Erschlossenheit)*. Aqui, esclarece-se que ao chamar de *relação involuntária*, como um modo vítreo de falar da abertura, quer se enfatizar a involuntariedade, já que toda relação, inclusive as abordadas por Heidegger, não são indisponíveis como esta é, são todas passíveis de arbítrio. Já a *abertura* (como também a *ocultação*) não é controlável, e descreve o modo de ser do próprio existir.

E nela, como visto, está contida a tríplice estrutura que constitui o *ser* do Ser-o-aí. O ser-o-aí, que é o ente voltado para o seu próprio ser, tem em seu âmago, ainda mais, o estar voltado para o seu *poder-ser*. Assim, a tríplice estrutura resume-se em o *ser-adiante-de-si-mesmo* em razão de *já-e-sempre-ser-em um mundo junto-aos-entes* que ele pode elaborar. Nele, futuro e passado emanam o presente, modo qual a temporalidade é pensada nos escritos de Heidegger. Este Ser temporal é, pois, o fundamento intransponível da sua filosofia, um fundamento, todavia, contingencial, à deriva, como todo o resto, à aquele que realmente não pode ser alvo da existência: o *tempo*, o que propriamente poderia ser chamado de transcendente.

O importante é que a tese heideggeriana, ainda que não impositiva, resulta nas rupturas com um fundamento transparente e seguro, onde, cedo ou tarde estariam encostas certas teorias de verdades absolutas e verdades eternas - como nos conta a sua história até aqui. Na medida em que se trata de uma teoria dos pressupostos existenciais que acompanham o conhecimento sobre algo, a verdade aqui, e toda ela, é de caráter finito.

De modo geral, o estudo realizado sobre a verdade em Heidegger, procurou levantar alguns aspectos centrais desde os quais a filosofia heideggeriana sobre a verdade pode ser vista, e não como uma nova teoria da verdade. É, antes, uma problematização dos fundamentos ontológicos pressupostos nas teorias da verdade existentes.

No nível da possibilidade da existência, e as condições para isso, no qual o problema da verdade com as proposições fica para trás, o desvelamento passou a ser tido como um elemento da estrutura. Como abordado no Capítulo Dois, Heidegger opera essa transposição, ainda, da “desocultidade” para a “involuntariedade”, e ela não é mais pensada na relação, e, assim como o Ser, ela adquire um caráter fundamental, e este é o manifesto do mais-originário da verdade (*ursprünglichste Wahrheit*) (SZ, 2012, p. 409, 609-610). Esta verdade enquanto fenômeno, responde ela, pois, pela manifestalidade (verdade) dos entes desvelados pelo sujeito, no nível de conceder já e sempre a condição de possibilidade para o “mundo-percepcional” para o sujeito que desvela algo. Aqui é importante destacar a justificativa para o espaço maior dado neste trabalho ao esboço dos componentes e existenciais como *abertura*, *afetividade*, *compreensão*, como também a *decadência* e a *cura*, sem as quais, bem elucidadas, não seria possível se fazer enxergar este plano.

Uma verdade mais originária indica a sua presença no nível mais fundo de uma analítica. Isso significa que, em nenhum grau, Heidegger substitui “uma verdade” por outra, a verdade das proposições pelo desocultidade sempre dada (aberta), ou pela verdade mais originária. Um nível mais estrutural é possível ser visto depois de se haver explicada a ocupação prévia e manifestante dos entes, e o comportamento comunicativo do Dasein (sempre aberto, já e sempre em relação com o mundo). Isto posto, os temas esboçados no Capítulo Dois, tomando bastante espaço, são como instrumentos a serem sincronizados para que a lente fique precisa quando se quer enxergar a relação do desvelamento com a existência, que, para dizer mais claramente, é com a marcha da existência, pois esta existência é o existir em propulsão.

O alvo que se pretendia, após todas as considerações da discussão existenciária da verdade em Heidegger, se estabelece na relação entre o modo existente de *Dasein* como *projeto* (*Entwurf*) e a facticidade (*sachlich*) do *Dasein*. Retomando esta parte, lembramos que *Verstehen*, em seu infinitivo, significa “entender”, e bifurca-se em dois sentidos que seguem juntos. Em relação a reunião de entes, de tudo que pode ser entendido, o Ser-o-aí é *Verständnis*, isto é, o modo de ser que que *recebe* o que vem de encontro. Exatamente por poder compreender, o *Dasein* identifica-se no tempo a fim de verificar suas possibilidades, suas alternativas de ser. Assim, o ser próprio que é o *Dasein* se determina em projeções de ser para o futuro (*Entwurf*), havendo identificado quais são as possibilidades disponíveis para ele segundo o que já lhe aconteceu. Heidegger diz que “a compreensão projeta (*Entwirft*) o ser do *Dasein* para a sua destinação de maneira tão originária quanto para a significação” (SZ, 2015, p. 200-201). Ou seja, a compreensão é assim uma interpretação antecipatória das possibilidades de ser, que lança si mesmo como projeções de seu ser. Entendemos nós que o desvelamento é, tanto quanto, antecipatório neste momento, ao Heidegger afirmar que o fenômeno da verdade está na abertura da Cura, da qual procede o projetar-se.

Já o estado factual do *Dasein* (*sachlich*), apresentado desde o início de sua carreira, consiste na auto compreensão de já e sempre estar lançado em um mundo determinado, como também em uma época determinada. Após a viragem heideggeriana, a facticidade é suprimida por uma nova forma de olhar o fato *situacional* do existente, e ganha força a *história do ser*. Tem-se uma ampliação, e o enfoque deixa a situação do *Dasein*, e passa para como a condição factual importa ainda mais previamente em um momento histórico, de um ser que se determina mais ainda em função de que o seu aqui e agora (sua facticidade) é ele mesmo determinado por uma história, e que acha-se em movimento enquanto história do Ser.

Neste modo ampliado, com a viragem, é possível observar como isso afeta as determinações do modo tríplice da abertura da Cura. A consideração histórica é o que estará implícito agora na definição de *Verstehen*, por exemplo. A interpretação antecipatória das possibilidades de ser se dá em função do que o Ser *foi*, em função da história do Ser, dado no mundo e diluído nele. O homem, uma vez e sempre já afetado pelo mundo, e que é aberto aos entes que lhe encontram e os conhece, de um mundo já determinado espaço-temporalmente, tem que o *projeto* (*Entwurf*) de *Dasein* é em função da história, o âmbito mais prévio e “causador” do mundo determinado como está, e dos entes que lhe vem ao encontro. Com a problematização da história do ser ele reduz o

projeto do *Dasein*, colocando-lhe um limite: não basta mais falar que o *Dasein* compreende o ser no seu horizonte de projeção e também se compreende a partir dele; há uma história do Ser, que já e sempre o limita e o conduz.

Ora, enquanto o *Dasein* projeta o seu ser atendendo a um apelo da sua consciência existencial, que o incube de continuar existindo, ao sobrevir a angústia do esgotamento de significância do mundo, o que ocorre no seio desta abertura ao mundo é inicialmente a presença de todos os sentidos de ser conhecido sobre a coisa (os entes), tanto quanto dos sentidos de seu próprio ser, seus jeitos, seu saber lidar, fica latente o que é conhecido “no seio desta abertura”, *para que só então* lhe suceder a insuficiência de todos eles e a necessidade de voltar para si à procura do que lhe é mais próprio, e, daí, se possa ser desvelados outros significados.

Para Dahlstrom, Heidegger caracteriza a abertura da Cura como “o fenômeno mais originário da verdade” porque a verdade aqui é o estarem manifestos estes entes no seio da abertura, ou, de outra forma, o *Dasein* reconhecer os entes na abertura do mundo, entes em seu modo manifesto. Então *ursprünglichste Wahrheit* é o modo aberto-manifesto do mundo quando se manifestam todos os sentidos de ser na ânsia de um sentido útil (2001, p. 292). Em razão da afetação do mundo no *Dasein*, que, como dito, é o encontrar-se afetado pela história, a afetação do *Dasein* é uma disposição, ou o estado de “risco”, risco de sempre precisar desvelar outros e novos modos de ser. (DAHLSTROM, 2001, p. 301).

A existência é história, bem como historial, porque parte de uma reflexão da história. A história é inquieta, então inquietadora a aquele cujo ser está sintonizado a ela, ou seja, todos nós.

Antes ainda de finalizar, entendemos a importância de falar sobre quais os possíveis caminhos podem ser trilhados a partir do estudo até aqui. Podemos dizer que quando abordamos na última parte do Capítulo Três o como a estrutura do *Dasein* pode proporcionar o desvelamento de uma nova significação, sucedido da angústia enquanto ser-no-mundo, e que pode consistir em uma descoberta alteradora do modo como já estruturado o mundo, entendemos muito pertinente o avanço do estudo nesta direção, a afim de abordar como esta descoberta pode gerar o seu desvelamento ao nível historial, tornar-se uma verdade (*veritas*) na qual, a partir de seu estar no mundo, motiva os chamados “episódios marcantes” da história. Outra direção, a ser mais bem esclarecida, importa em um recorte deste tema com relação a refutação do subjetivismo, que precisa responder quando uma significação é uma verdade para além de uma pessoa, para além



do significado permitido pelo *meu* mundo circundante. E, para além destes caminhos, há um vasto campo despido pelo avanço tecnológico e das comunicações, para qual o tema da verdade e o seu “uso” divide opiniões.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Obras de Martin Heidegger

As obras de Heidegger são citadas neste trabalho a partir das edições completas de Heidegger (*Gesamtausgabe*), publicadas pela Vittorio Klostermann. Cada volume será citado por meio da sigla GA, seguida de seu número de volume. Como a dissertante optou pelo método de citação autor-data, as citações ao longo do texto ocorreram de duas formas: 1) quando referido a edição alemã das obras completas, original, é citada a sigla GA, seguida do número do volume, e a página correspondente; 2) quando referido a alguma edição traduzida, é citada a sigla GA, seguida do número do volume, seguidos do ano da edição da tradução, seguido da página. A única exceção para o uso da sigla GA será quanto a obra *Ser e Tempo*, que é substituída pela sigla SZ conforme a edição da Max Niemeyer que assim estipulou para o uso universal. As obras citadas e consultadas foram:

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. (GA 2) Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. Digital copy 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Aletheia* (Heráclito, Fragmento 16) (GA 7). In: *Ensaio e Conferências*. 8ª ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *As Questões Fundamentais da Filosofia: "Problemas Seletos da Lógica"* (GA 45). 1ª ed. São Paulo: Martins fontes, 2017.

HEIDEGGER, Martin. *Cartas sobre o humanismo* (GA 9). 2ª edição ver. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (GA 45). ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1984, 2nd ed. 1992, XIV, 234p.

HEIDEGGER, Martin. *History of the Concept of Time: Prolegomena* (GA 20): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Tradução: Theodore Kisiel. Bloomington, Indiana University Press, 1985.

HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]* (GA 62). Trad. Jesus Adrián Escudero. Madrid: Editorail Trotta, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução a Filosofia* (GA 27). 1ª ed. Trad. Marco Antônio Casanova. Rev. Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Logik: Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21) (WS 1925/26), hrsg. W. Biemel, 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *O meu caminho na fenomenologia* (GA 14). Phainomenon, [S.l.], n. 18-19, p. 281-288, oct. 2009. ISSN 2183-0142. Available at: <<http://phainomenon-journal.pt/index.php/phainomenon/article/view/199>>. Date accessed: 06 mar. 2023.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63) (Summer semester 1923), hrsg. K. Bröcker-Oltmanns, 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, M. Platão: *O sofista* (GA 19). Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20) (SS 1925), hrsg. P. Jaeger, 3. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 10. ed. 1ª reimp. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis-RJ: Vozes Editora; Bragança Paulista-SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, versão bilingui alemão/português. Trad. Fausto Castilho. Campinas/Petrópolis: Editora da Unicamp/Ed. Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre A Essência Da Verdade* (GA 9). 2ª ed. Trad. Ernildo Stein, In: Coleção Os Pensadores - Heidegger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HEIDEGGER, Martin. Wegmarken (1919–1961): *Vom Wesen der Wahrheit* (GA 9). ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1976, 2nd ed. 1996, 3rd ed. 2004, X, 488p.

HEIDEGGER, Martin. *Zur Sache des Denkens* (GA 14), hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

## **Obras de demais filósofos e autores**

AQUINO, Tomás de. *Primeira Questão – Sobre a Verdade*. In: Verdade e conhecimento. Tradução de Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ARISTÓTELES. *Categories and De Interpretatione*. Translated with notes by J. L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1963. Reprinted 2002.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A. Pickard. 2ª Ed. – São Paulo, Ed: Abril Cultural, 1983.

ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Translated and Edited by Roger Crisp. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004.

BATISTA, João Bosco. *Verdade e linguagem em Heidegger*. In: Heidegger: A questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto da sua obra. Organizador Pe. João A. Mac Dowell. 1ª ed. Rio de Janeiro-RJ: Via Verita, 2014.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *A história na filosofia grega*. In: Scintilla: Revista de Filosofia e Mística Medieval. Curitiba, Vol. I, N.1 – 2004, pp. 7-18.

CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

DAHLSTROM, Daniel O. *Heidegger's concept of truth*. New York: Cambridge University Press, 2001.

DA SILVA, Felipe Maia. *Os limites do enunciado apofântico e a posição ontológica da lógica: uma interpretação do §33 de Sein und Zeit*. Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia, [S.l.], v. 8, n. 1, p. 83-116, dez. 2019. ISSN 2316-4786. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/42722>>. Acesso em: 20 abr. 2023. doi:<https://doi.org/10.12957/ek.2019.42722>.

DASTUR, Françoise. *Heidegger: La question du logos*. Paris: J. Vrin, 2007

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

ESCUADERO, Jesús Adrian. *El joven Heidegger: Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles*. Logos. Anales del Seminario de Metafísica, n.3, 2001, pp. 179-221.

FERNANDES, Marcos Aurélio. *À Clareira do Ser: Da Fenomenologia da Intencionalidade à Abertura da Existência*. Teresópolis, RJ: Daimon, 2011.

FERNANDES, Marcos Aurélio. *Da necessidade do desnecessário*. In: Scintilla: Revista de Filosofia e Mística Medieval. Curitiba, volume especial, n. 6.3, 2009, pp. 123-154.

FIGAL, Günter. *Heidegger's Philosophy of Language in an Aristotelian Context: Dynamis meta logou*. HYLAND, Drew & MANOUSSAKIS, John (ed.). *Heidegger and the Greeks: interpretive essays*. Bloomington, IN: Indiana Press University, 2006, pp. 83-92. Disponível em <https://muse.jhu.edu/book/4031>

GRUPILLO, Arthur C. *Fenomenologia da vida religiosa: história e método na interpretação das epístolas paulinas do jovem Heidegger*. Numen 29, v. 17, n. 2. Pg. 73-98. 2014.

HABERMAS, J. *Entre Naturalismo e Religião*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1992.

HUSSERL, E. *Investigações Lógicas*. Segundo volume, Parte I e II. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie*. 1976. Versão traduzida A idéia da fenomenologia. Lisboa: Ed. 70, 2000.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luisa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KIRCHNER, Renato. *Heidegger: da filosofia fenomenológica à fenomenologia da religião*. Numen: revista de estudo e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, p. 135-168, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/issue/view/934>. Acesso em 31/10/2022.

KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley: University of California Press, 1995.

LOPARIC, Zeljko. *Da representação das coisas às coisas elas mesmas*. Revista Representaciones, Cordoba, v. 1, n.1, p. 37-58, 2005.

LOPARIC, Zeljko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

LOPES, Wendell E. S. *Heidegger, a técnica e a história do ser*. In: CAROZZI, Ann. Org. Minas e horizonte do pensamento: escritos em homenagem a Ivan Domingues. São Leopoldo: Unisinos Ed, 2021.

LYRA, Edgar. *Heidegger, história e alteridade: sobre a essência da verdade como ponto de partida*. Nat. hum. [online]. 2006, vol.8, n.2, pp. 337-356 . Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302006000200004&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302006000200004&lng=pt&nrm=iso). ISSN 1517-2430.

MACDOWELL, João A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1993.

MISSAGGIA, Juliana. *Heidegger em confronto com a tradição: o problema da vida fáctica e a destruição fenomenológica contra Natorp e Dilthey*. Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia da PUC-RS. Vol. 2, Nº 01, 2013, P. 100-126, disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/issue/view/443/showToc> Último acesso em 20/02/2023.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Husserl: significação e fenômeno*. Revista DoisPontos. Curitiba, São Carlos, v. 3, n. 1, p. 37-61, abril, 2006.

NUNES, Benedito. *Heidegger e Aristóteles*. In: Aristotelismo, antiaristotelismo e ensino de filosofia. Rio de Janeiro: Ed. Ágora da Ilha, 2000.

NUNES, Benedito. *Heidegger e ser e tempo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, col, Filosofia Passo-a-Passo, 2002.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. São Paulo-SP: Editora Ática, 1986.

OTT, Hugo. *Martin Heidegger: O caminho da sua biografia*. 1ª ed. Portugal: Instituto Piaget, 2000.

PAISANA, João Mirrado. *Fenomenologia e Hermenêutica: A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

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

PÖGGELER, Otto. *Being as appropriation*. Philosophy today, Syracuse NY, v. 19, n. 2, p. 152-178, summer of 1975. Disponível em <<https://doi.org/10.5840/philtoday197519237>> Acesso em 14 mar. 2023.

REIS, Róbson Ramos dos. *Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger*. In: Veritas, v. 46, n. 4, 2001, p. 607-620.

REIS, Róbson Ramos dos. *Verdade e interpretação fenomenológica: nota sintética*. In: Finitude e Transcendência. In: Festschrift em homenagem a Ernildo Stein. Porto. Alegre/Petrópolis: EDIPUCRS/Vozes, 1995, p. 674-681.

SAFRANSKI, Rudiger. *Heidegger: Um Mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. 3ª ed. São Paulo: Geração Editorial, 2019.

SANTOS, Pe. Pedro Paulo Alves dos. «*Ἀλήθεια*» algumas “influências” greco-helenísticas na construção de um antigo conceito nas tradições literárias do cristianismo primitivo. Revista Princípios n. XLIII, UERJ, Rio de Janeiro, N. 43, p. 27-44, 2021.

SOMBRA, L. L. *O caminho para a virada: uma interpretação da conferência “Sobre a essência da verdade”, de Martin Heidegger*. Natureza Humana - Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise, [S. l.], v. 18, n. 1, 2016. Disponível em: <https://revistas.dwwe.com.br/index.php/NH/article/view/220>. Acesso em: 20 fev. 2023.

STEIN, Ernildo. *Seis Estudos Sobre “Ser e Tempo”*. 5ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

STEIN, Ernildo. *Seminário Sobre a Verdade*: lições preliminares sobre o artigo 44 de Sein und Zeit. Petrópolis-RJ: Vozes, 1993.

VATTIMO, Gianni. *Adeus a verdade*. 1ª ed. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis-RJ: Vozes, 2016.

VATTIMO, Gianni. *Da Realidade: Finalidade da filosofia*. 1ª ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2019.

WU, R. *A apreensão fenomenológica da vida fáctica em Heidegger*. APRENDER - Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação, [S. l.], v. 1, n. 10, 2018. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/aprender/article/view/3136>. Acesso em: 2 abr. 2023.