



UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS ERECHIM
CURSO DE FILOSOFIA

DOUGLAS ALBERTI SCHAITEL

A RECOLOCAÇÃO DA QUESTÃO DA VERDADE ENQUANTO
ALETHEIA EM SER E TEMPO

ERECHIM

2015

DOUGLAS ALBERTI SCHAITEL

**A RECOLOCAÇÃO DA QUESTÃO DA VERDADE ENQUANTO *ALETHEIA* EM
*SER E TEMPO***

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Filosofia, da Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS/*Campus* Erechim, como requisito parcial para a obtenção do grau de Licenciado em Filosofia, sob a Orientação do Professor Dr. Thiago Soares Leite.

ERECHIM

2015

DGI/DGCI - Divisão de Gestão de Conhecimento e Inovação

Schaitel, Douglas Alberti
A recolocação da questão da verdade enquanto *aletheia* em *Ser e Tempo*:
Douglas Alberti Schaitel. -- 2015.
63 f.

Orientador: Thiago Soares Leite.
Trabalho de conclusão de curso (graduação) -
Universidade Federal da Fronteira Sul, Curso de
Filosofia, Erechim, RS, 2015.

1.A análise preliminar do método fenomenológico-hermenêutico em *Ser e Tempo*. 2. A presença de Aristóteles e de Tomás de Aquino nas origens da concepção heideggeriana de verdade. 3. A *veritas transcendentalis* e o projeto ontológico-hermenêutico Heideggeriano. I. Leite, Thiago Soares, orient. II. Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL- UFFS
CAMPUS ERECHIM-RS
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A RECOLOCAÇÃO DA QUESTÃO DA VERDADE ENQUANTO *ALETHEIA* EM
*SER E TEMPO***

DOUGLAS ALBERTI SCHAITEL

TERMO DE APROVAÇÃO

O presente Trabalho de Conclusão de Curso para a obtenção de grau de Licenciado em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS foi defendido e aprovado pela banca em ____/____/____.

Avaliação final: _____.

Orientador: Prof. Dr. Thiago Soares Leite – UFFS

BANCA EXAMINADORA

Prof. Me. Alcione Roberto Roani – UFFS

Prof. Me. Emanuel Bagetti Zeifert - UFFS

in memoriam matris

AGRADECIMENTOS

À minha família pela compreensão e ajuda nos momentos difíceis, especialmente a meu pai Joel Schaitel.

Ao Prof. Márcio Soares pelas aulas e conhecimentos de Filosofia Antiga.

Ao Prof. Jerzy Brzozowski pelas aulas de Lógica e Teoria do Conhecimento.

Ao Prof. Atílio Buturi Jr. pelas aulas de Leitura, expressão e produção textual e Filosofia da linguagem.

À Prof. Joice Beatriz pelas aulas de Hermenêutica e as discussões acerca do pensamento de Heidegger, bem como, ao Prof. Luís Alberto De Boni ao qual tenho grande admiração e respeito.

Aos meus colegas e amigos, especialmente, Andrei Pedro Vanin, Antônio Fagherazzi Jr., Fernando Matheus Falkoski, Tiago Soares de Oliveira, Maurício Bergamo, Henrique De Lima Santos, Taís Regina Chiodelli e Susiane Kreibich pelos momentos convvidos, amizade, respeito e também pelas constantes discussões sobre ontologia e metafísica.

Ao Professor, grande amigo e mestre Thiago Soares Leite pela amizade, paciência e orientação em todo este tempo de graduação.

RESUMO

Este trabalho de conclusão de curso (TCC) busca analisar o conceito de *aletheia* a partir do estudo da obra *Ser e Tempo* de Martin Heidegger, a fim de inferir a problemática acerca de sua *recolocação* no projeto da *ontologia fundamental*, bem como a concepção da crítica heideggeriana ao conceito *adequacionista* de verdade. Para tanto, buscar-se-á demonstrar que a estruturação de uma *nova* ontologia proposta pelo autor não teria a necessidade da produção de um novo conceito de verdade, mas de seu tratamento *mais adequado*, pois trata-se de uma interrogação mais ampla enquanto um fenômeno de bases ontológico-existenciais, não apenas de um conceito proposicional lógico-semântico. Não obstante, partindo do fato de que a verdade se caracteriza como manifestação fenomenológica da questão do ser, trabalhamos primeiramente o parágrafo sétimo de *Ser e tempo*. Nessa parte, demonstramos a importância da fenomenologia enquanto método, isto é, enquanto via de acesso e modo de comprovação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia, além de seu caráter hermenêutico, posto que a base conceitual adquirida neste momento coloca-se como condição de possibilidade da tematização das questões relativas à verdade. Em um segundo momento, expomos a noção tradicional de verdade, que Heidegger denomina como “verdade derivada”. Respectivamente, é trabalhado as ocorrências dessa teoria na *Metafísica* (livro IV), de Aristóteles, e nas *Quaestiones disputatae de veritate* (q. 1, a. 1), de Tomás de Aquino. Por fim, trabalhamos o núcleo do parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, a fim de evidenciar como o autor se utiliza da concepção de *aletheia* para assinalar o modo fundamental da verdade como descoberta, e como isso caracteriza-se enquanto modo-de-ser próprio do *Dasein* e como isso implica numa consequente *negação* de verdades absolutas.

Palavras-chave: Verdade. Ser. Fenomenologia. *Dasein*. *Adaequatio*.

ABSTRACT

This monograph aims to analyze the concept of *aletheia* from the study of Martin Heidegger's magnum opus, *Being and Time*, in order to infer the problematic about its replacement in the project of a fundamental ontology, as well as design of Heidegger's critique about the concept of truth by way of *adaequatio*. Therefore, it seeks to demonstrate that the structure of a new ontology proposed by the author would not have the need for production of a new concept of truth, but its most appropriate treatment because it is a broader question as a phenomenon of ontological bases existential, not only from a logical-semantic propositional concept. Thus, based on the fact that truth is characterized as phenomenological manifestation of the question of being, primarily we worked the seventh paragraph of *Being and Time*. In this part, we demonstrate the importance of phenomenology as a method, that is, while access road and proof in order to determine what should be theme of ontology, beyond its hermeneutical character, since the conceptual basis gained in this moment arises as a condition of possibility of the theme of questions relating to truth. In a second moment, we expose the traditional notion of truth, which Heidegger calls "derived truth". Respectively, is working occurrences of this theory in the *Metaphysics* of Aristotle (Book IV), and the *Quaestiones disputatae de veritate* (q. 1, a. 1), of Thomas Aquinas. At last, we work the kernel of paragraph 44 from *Being and Time*, in order to show how the author uses the conception of *aletheia* to mark the fundamental way of truth as discovery, and how it is characterized as a way-of-being itself of Human *Dasein* and how it implies a consequent denial of absolute truths.

Keywords: Truth. Being. Fenomenology. Human *Dasein*. *Adaequatio*.

Aqui a vista é livre. – Pode ser elevação de alma quando um filósofo se cala; pode ser amor quando se contradiz; é possível, da parte do homem dedicado ao conhecimento, uma cortesia que minta. Não foi sem sutileza que se disse: "*Il est indigne des grands coeurs de répandre le trouble, qu'ils ressentent*" [É indigno dos grandes corações derramar as perturbações que sentem – Clotilde de Vaux] apenas precisamos acrescentar que não ter medo do *mais indigno* pode ser igualmente grandeza de alma. Uma mulher que sacrifica sua honra; um homem dedicado ao conhecimento, e que "ama", *talvez sacrifique sua humanidade* (...).

NIETZSCHE, F. *O Crepúsculo dos Ídolos*

SUMÁRIO

1- INTRODUÇÃO.....	11
2- CAPÍTULO 1: A ANÁLISE PRELIMINAR DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICO EM <i>SER E TEMPO</i>	14
2.1 - O projeto de uma ontologia fundamental.....	16
2.2 - A noção de fenômeno.....	19
2.3 - A noção de <i>Logos</i>	24
2.4 - Compreensão, circularidade e abertura para verdade	27
2.5 - Considerações parciais	30
3 - CAPÍTULO 2: A PRESENÇA DE ARISTÓTELES E DE TOMÁS DE AQUINO NAS ORIGENS DA CONCEPÇÃO HEIDEGGERIANA DE VERDADE.....	31
3.1 - Interpretação heideggeriana sobre o conceito de verdade em Aristóteles	32
3.2 - Verdade derivada: <i>adaequatio</i> e Tomás de Aquino	37
3.3 - Primórdios do §44: A “destruição” fenomenológica da noção derivada de verdade....	41
3.4 - Considerações parciais	45
4 - CAPÍTULO 3: A <i>VERITAS TRANSCENDENTALIS</i> E O PROJETO ONTOLÓGICO-HERMENÊUTICO HEIDEGGERIANO	46
4.1 - O fenômeno originário da verdade no §44.....	47
4.2 - O <i>modo ontológico</i> da verdade e a pressuposição da verdade	54
5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS	60
6 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	62

1- INTRODUÇÃO

Esse trabalho de conclusão de curso (TCC) pretende analisar os desdobramentos da concepção de verdade e sua recolocação no projeto da *ontologia fundamental* de Martin Heidegger em sua obra *Ser e Tempo*. Dessa forma, buscamos responder à pergunta do porquê Heidegger busca abordar a questão da verdade enquanto *aletheia*, isto é, a volta ao pensamento grego e a atribuição de sua significação enquanto desvelamento/desocultação. Além disso, necessita-se mostrar como isso se conjuga com o desenvolvimento de sua fenomenologia-hermenêutica e, da mesma maneira, no projeto da analítica existencial.

Ora, *Ser e Tempo* é um tratado de ontologia e acima disso, um tratado sobre o ser, sobre o *sentido* do ser. Não se pode esquecer do que Heidegger aponta nos parágrafos iniciais de sua obra: a questão sobre o sentido do ser foi esquecida e que ainda não fora resolvida. De fato, todas as outras questões que serão colocadas sob a análise do autor alemão têm como pano de fundo o desenvolvimento dessa questão mais fundamental, ou seja, deve-se colocar a pergunta acerca do sentido de ser. A discussão acerca da verdade ganha importância na medida em que uma analítica existencial é desenvolvida.

Essa nova abordagem requer uma radicalidade na forma como se aborda o problema do sentido e, da mesma maneira, essa radicalidade aparece no §44 com a questão da verdade. Percebe-se isso no modo de fazer filosofia de Heidegger, visto que o autor instaura um confronto com a tradição na simples afirmação que deve haver uma destruição da tradição que se encarregou de tratar o ente pelo ser (diferença ontológica). Desse confronto acaba surgindo uma nova forma de abordar o problema e uma nova linguagem.

Tirando Deus e a *onto-teo-logia* de seu arquétipo de conhecimento perfeito, transparente e verdadeiro, Heidegger tem como preocupação romper a barreira “para além do homem”, isto é, de interrogar por que a condição humana nunca aponta para além de si mesma. Dito de outra maneira, a filosofia heideggeriana em *Ser e Tempo* busca pela condição de interrogação acerca da finitude e o caráter imanente do *Dasein*. Assim, Heidegger não está querendo desenvolver uma nova teoria do conhecimento, nem tratar de um caráter de verdade de proposições, mas o autor visa a uma ontologia fundamental, que trate do ser em um âmbito originário. Ademais, uma teoria do conhecimento abarca somente uma parte desse todo, dessa compreensão do ser e, portanto, seria tratada em um âmbito derivado. A pergunta pela condição de possibilidade do conhecimento kantiana é deixada para trás pela pergunta pelas condições de possibilidade existencial da compreensão.

Se esboça aqui, então, uma estrutura de uma hierarquia em que o questionamento pelo sentido do ser - tarefa da ontologia fundamental – se considera como condição anterior para qualquer ontologia regional, ou seja, qualquer ciência positiva que se encarrega de estudar apenas o ente em suas propriedades cognoscíveis. Logo, para Heidegger, não caberia à filosofia a tarefa de uma abordagem epistemológica das diferentes metodologias científicas. Não está em jogo, para o autor, afirmar que as próprias ciências não dessem conta de seus métodos, mas fornecer às diversas ciências uma interpretação sistemática e esclarecedora do ser dos entes com os quais elas se ocupam. Esse tipo de filosofia “parte de uma dimensão essencialmente finita, radicada na finitude do homem, seu modo de colocar a questão do ser e da verdade (...)” (STEIN, 2001, p.23).

O autor fala, em *Ser e Tempo*, de uma verdade fenomenológica, “*veritas transcendentalis*”, verdade originária. Ora, captar o ser dos entes é caráter de investigação que tem justamente a “verdade” como a questão principal. Entretanto, a investigação acerca da verdade não se configura enquanto uma espécie de teoria do conhecimento, mas consiste na investigação do que se mostra em si mesmo. É exatamente a verdade tomada no sentido de *fenômeno* e, portanto, um modo adequado de abordagem toma-se como necessário. Dessa forma toma sentido o caráter da nossa investigação.

Para tanto, buscaremos demonstrar que a estruturação de uma *nova* ontologia proposta pelo autor não teria a necessidade da produção de um *novo* conceito de verdade, mas de seu tratamento *mais adequado*, pois trata-se de uma interrogação mais ampla enquanto um fenômeno de bases ontológico-existenciais, não apenas de um conceito proposicional lógico-semântico. E o decisivo na argumentação de Heidegger acerca da verdade é, justamente, a conexão que ele promove entre *verdade e ser-no-mundo*, isto é, entre *verdade e existência*. Nessa conexão se dá a mudança do nível de abordagem do problema: a verdade deixa de ser pensada meramente como um conceito da lógica, como uma propriedade de proposições, e passa a ser investigada em seu nível mais fundamental, enquanto um existencial.

Posto isso, o presente TCC encontra-se estruturado em três momentos. No primeiro, busca-se expor a caracterização do método fenomenológico enquanto caminho, caracterização dos modos básicos pelos quais elucidam-se os fenômenos, ou seja, uma investigação de como as coisas tornam-se manifestas ao *Dasein*. Para tanto, analisa-se como essa abordagem nos oferece o gancho de interpretação da noção do fenômeno da verdade e sua ligação com a noção de hermenêutica. Em um segundo momento, mostrar-se-á como a presença de Aristóteles e também de Tomás de Aquino se mostram enquanto elementos constituintes intrínsecos ao desenvolvimento da questão heideggeriana acerca da verdade e seu caráter denominado

"derivado", isto é, proposicional e "adequacionista", visto que em sua teoria, enquanto apreensão teórica, os *modos possíveis de conhecimento* são derivados da compreensão originária. Respectivamente serão trabalhadas as ocorrências dessa teoria na *Metafísica (livro IV)* de Aristóteles e nas *Quaestiones disputatae de veritate (q. 1, a. 1)* de Tomás de Aquino. Por fim, trabalharemos o núcleo do parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, a fim de evidenciar como o autor se utiliza da concepção de *aletheia* para assinalar o modo fundamental da verdade como descoberta/encoberta, e como isso caracteriza-se enquanto modo-de-ser próprio do *Dasein*, bem como isso implica numa consequente *negação* de verdades absolutas. Portanto, nossa pesquisa será estritamente bibliográfica, com enfoque nas obras clássicas, comentadores de comprovada relevância no meio acadêmico e dissertações de mestrado publicadas na internet.

Cabe ainda assinalar que não seria possível, por motivos de extensão demasiada de conteúdo, contemplar todos os pormenores e sua relação de implicação interna na discussão sobre a verdade em Heidegger. Primeiramente, alguns aspectos são simplesmente deixados de lado, ao passo que outros são abordados indiretamente, tal qual o existencial *temporalidade*, que, embora não se converta em assunto direto da abordagem, se sustenta como pano de fundo ao longo de todo o trabalho. Por segundo, cumpre ressaltar que o elemento da analítica existencial é abordado em *Ser e Tempo* a partir do §9 até o §44. Assim, o trabalho compete em acenar os pontos mais importantes para a discussão. Ora, abarcar a analítica como um todo seria impossível e inviável nesse trabalho. Trata-se, portanto, de escolher um dentre os vários caminhos possíveis para a abordagem.

2- CAPÍTULO 1: A ANÁLISE PRELIMINAR DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICO EM SER E TEMPO

A palavra "hermenêutica", como se sabe, desde a exegese bíblica, liga-se a um problema fundamental, a saber, a *acessibilidade* do conteúdo dos textos. Essa acessibilidade se apresenta em vários âmbitos, por exemplo, na dificuldade de uma leitura possivelmente "adequada" ou de uma compreensão daquilo que está sendo lido, enfim, aquilo se torna acessível. Em se tratando de filosofia, Aristóteles, no *Periermenéias*, assevera esse fato no intuito de uma interpretação da realidade por via da "linguagem", da questão do enunciado. Ora, o problema de dada interpretação vincula-se à compreensão dos símbolos e analogias para sua extração da significação. Hermenêutica aqui cupre-se primeiramente na linguagem. Disso se segue que deve haver métodos de interpretação mais ou menos adequados a certos textos (e também *contextos*).

Por sua vez, Schleiermacher e Dilthey asseguraram, *grosso modo*, que compreender era uma *atitude universal* do homem em contato com a história. Posteriormente, com Heidegger, a preocupação torna-se outra: de um lado, recuperar as coisas mesmas (fenomenologia) e, por outro, a preocupação com a vida e a facticidade histórica (interpretação). Segundo Stein (2001b, p.44) "a grande pergunta era esta: como descobrir uma unidade de sentido na vida que acontece como história, como facticidade?" Isso se resume na proposta original de *Ser e Tempo*: o problema do ser. Compreender, agora, era um "modo de ser", e não mais um *método*.

Martin Heidegger, depois de apresentar a tarefa de uma "destruição"¹ da história da "metafísica" clássica nos primeiros capítulos de *Ser e Tempo* (SuZ)², salienta que é preciso atentar ao fato de que o método *fenomenológico* de investigação não pode ser fornecido pelo viés de uma ontologia tradicional. Dito de outra maneira, após ter delimitado como escopo de pesquisa a pergunta pelo sentido do ser (questão fundamental da filosofia), o autor anuncia que essa questão deve, agora, ser considerada através de uma perspectiva fenomenológica. Nesse sentido, destaca Stein (2001, p.162) que a posição singular de Heidegger "(...) não seguirá um

¹ *Desconstrução* ou *destruição* da metafísica aqui se entende como a realização de uma virada paradigmática na filosofia. A desconstrução é feita dentro da metafísica e não sobre um objeto abordado de uma maneira "externa" a ela. A desconstrução não visa a uma eliminação da metafísica, mas a uma superação e reconstrução tendo por finalidade expor um "fundo comum" advindo de certo tipo de posição perante o ser humano enquanto "ser metafísico". É exatamente aí onde residem questões paradigmáticas de *Ser e Tempo*: por um lado, a noção de que o homem é radicalmente finitude e, por outro, a noção de que o ser humano se move no mundo e se compreende são âmbitos de onde surgem a problemática na filosofia (STEIN, 2000, pp.50/1).

² Nesse trabalho optou-se pela edição bilíngue de *Ser e Tempo* devido à maior fidelidade da tradução com relação aos termos em alemão, bem como maior clareza na leitura e interpretação do texto. Algumas menções à obra caracterizar-se-ão pelas iniciais "SuZ", respectivamente: "Sein und Zeit". HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução, organização e nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes. 2012. (edição bilíngue).

ponto de vista ou uma determinada tendência", mas sim, por "fenomenologia", "Heidegger determina um conceito de método". Assim, no início do §7 (*SuZ*), a fenomenologia é apresentada como um *conceito de método* – explica Heidegger – e que, portanto, não pode ser entendida como uma ciência, tal qual a Biologia ou a Teologia, pois ela não se caracteriza enquanto uma ciência positiva, visto não perguntar pelo *quê* (conteúdo) de algo, mas sim pelo *como* (modo/sentido)³ do fenômeno. Dito de outra forma, o método fenomenológico proposto por Heidegger não tem por objetivo caracterizar os conteúdos dos objetos da pesquisa filosófica e, portanto, não pode denotar *simplesmente* "ciência dos fenômenos". Ora, não se está perguntando por uma essência de um objeto, muito menos pela sua *quididade*, mas sim, pelo *sentido do ser* em geral, pois, de outra forma, seria o mesmo que afirmar uma ontologia tradicional, do que Heidegger tenta escapar, isto é, uma ontologia da coisa ou uma entificação do ser. Nesse sentido,

(...) a preocupação metodológica de ST consiste em alcançar o *modo* e o *como* dos objetos abordados, ao invés do seu o *que*. A questão não se coloca mais nos tradicionais termos "o que são o ser e seu sentido?", mas "como estes são?". Se esse modo diferenciado de indagar é, por um lado, constitutivo do método a ser construído, por outro, estipula a diferença entre a ontologia tradicional, que indagava a partir da *quidditas rei* [quididade da coisa], e a proposta em ST, que assumirá o *como*. (LEITE, 2007, p. 2, grifo do autor)

Não podemos esquecer do fato de que para Heidegger o método *não é exterior* à questão da própria filosofia. Logo, *método* não deve ser pensado enquanto *metodologia* de investigação e pesquisa científica, mas sim enquanto *um caminho a ser seguido* em direção à pergunta pelo sentido do ser, isto é, sob um olhar "metafísico", um caminho para uma determinação essencial da verdade fundamentada pela capacidade do homem. Método, aqui, dá-se enquanto o próprio movimento do pensamento (STEIN, 1983, p. 19).

A fim de chegar a um conceito provisório⁴ de fenomenologia, no parágrafo sétimo (*SuZ*) Heidegger procede ao exame dos componentes dessa palavra, mediante a determinação do sentido das duas palavras que a compõe, a saber: *phainomenon* e *logos*. A análise da noção de fenômeno visa a destacar a sua importância para o encobrimento do ser, ou seja, como um

³ Cf. HEIDDEGER, 2012, p.101.

⁴ "Provisório", aqui, diz respeito a uma etapa de construção que fornece apenas "balizas" na investigação que ganha sentido posteriormente ao decorrer da investigação e que se caracteriza sob uma maneira singular de conceber o que seja fenômeno e seu movimento ambivalente de velamento-desvelamento. Outro fator presente na elaboração provisória é o caráter de ligação com a noção de verdade, visto que o "deixar e fazer ver" são propriedades do próprio *logos*, que, no âmbito da proposição tem por função de retirar do velamento o ente acerca do qual se fala. (SAMPAIO, pp.35/6).

permitir *ver* o fenômeno, aquilo que se mostra em si mesmo uma vez liberado de seus encobrimentos.

Posto isso, o presente capítulo tem por objetivo expor, de forma sucinta e clara, a caracterização da hermenêutica heideggeriana presente em *Ser e Tempo*, mostrando como a própria fenomenologia-hermenêutica se expõe não apenas como método, mas enquanto um modo de ser (enquanto um existencial) do próprio *Dasein*. Assim, o capítulo encontra-se estruturado em quatro momentos. No primeiro, apresentaremos o projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental. No segundo, abordar-se-á o conceito de *phainomenon*. No terceiro, deter-se-á sobre o conceito de *logos*. Por fim, no quarto e último momento, explicitar-se-á a caracterização provisória do método fenomenológico para assim situarmos a discussão sobre a relação entre fenômeno e verdade.

2.1 - O PROJETO DE UMA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

O pano de fundo da filosofia heideggeriana é a pergunta pelo "sentido do ser" que se relaciona intimamente com toda a estrutura da obra e é ela responsável pela estruturação da própria analítica existencial⁵. O filósofo alemão aclara que o ser foi esquecido e encoberto pela tradição filosófica ocidental e que a pergunta deve ser *recolocada* sob um novo paradigma, isto é, um conjunto de questões e método diferente dos quais se haviam propostos os filósofos até então (década de 1920). O fato é que Heidegger tem por objetivo fugir de uma filosofia dualista e também de um sujeito absoluto, pois a afirmação de verdades eternas, bem como a confusão da "idealidade" do *Dasein*⁶ com um sujeito absoluto idealizado, faria parte de restos de teologia

⁵ A analítica existencial é a explicitação das condições de possibilidade do ser-no-mundo e a partir dela é possível pensar o problema da fundamentação para além da subjetividade. Assim, é construída através de *existenciais* primordiais, ou seja, tem por finalidade "revelar os traços essenciais deste ente que possui como determinação ontológica uma compreensão prévia acerca do sentido do ser." (SAMPAIO, 2007 p. 104). A analítica existencial parte apenas de uma questão especial: a questão do *homem*. Mesmo a analítica precisa ser entendida em função da situação *mais originária* da existência, na qual o *Dasein* já está desde sempre junto aos entes e envolvido com eles de algum modo (DORO, 2006, p. 9). Dito de outra forma, a analítica do *Dasein* consiste na *interpretação* dos múltiplos modos possíveis do *Dasein* e as explicações que surgem da analítica são conquistadas em referência a sua própria "estrutura existencial". Os existenciais são distintos das categorias, pois estas abrangem as determinações a priori dos entes nos diversos modos em que o *ente* pode ser referido e dito (HEIDEGGER, 2012, p.146/7). Ademais, segundo Stein (2001, p.186), "é pela analítica existencial que Heidegger queria chegar ao fenômeno da temporalidade, para então abordar a questão do sentido do ser".

⁶ O termo "*Dasein*" é de difícil tradução e não há uma palavra na língua portuguesa para indicar seu sentido específico, mas algumas aproximações tais quais: "ser-aí", "presença", "eis-aí-ser". Por ordem, manteremos o termo original "*Dasein*", baseando-nos *grosso modo* em distinguirmos o "ser dos humanos" ou "ente que possui este ser". Cf. INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2002; cf. GREAVES, T. *Heidegger*. Tradução e revisão de Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Penso. 2012. pp.34-47; Cf. NUNES, B. *Heidegger & Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, pp. 9-14).

cristã misturados com os problemas filosóficos, por isso deveriam ser "postos de lado" pela questão mais fundamental. Heidegger, dessa forma libera a filosofia de Deus e do Mundo natural, bem como da subjetividade do *ego* cartesiano, ainda presente na noção de consciência husserliana. Mas não só isso, Heidegger procura também mostrar qual é a intenção de seu tratado: estabelecer uma *ontologia fundamental* face à ontologia tradicional. (STEIN, 1990). Assim, a crítica a uma metafísica anterior (*ontoteológica*) está caracterizada: a tarefa da filosofia agora é posta como *hermenêutica* e tem por resultado uma *hermenêutica da facticidade*⁷, ou seja, o filósofo fala do ser a partir da compreensão do ser pelo *Dasein* e é nessa compreensão do ser que o homem se compreende (STEIN, 2000). Além disso,

Heidegger não deixa de ser metafísico. Ele não é mais metafísico no sentido objetivista, no sentido da entificação do ser. Ele não é mais metafísico no sentido em que a ideia de ser tenha que ser compreendida como objeto. Objeto, como substância em Aristóteles, como Ideia em Platão, como Deus na metafísica medieval, como "eu penso" em Descartes, como o eu transcendental em Kant, como o saber absoluto em Hegel, como a vontade de poder em Nietzsche. Essas são formas de expor a metafísica, mas elas objetificam a característica fundamental (...) que é a questão do ser. (STEIN, 2000, p.52).

Por conseguinte, o que nos interessa aqui especificamente é aclarar pontos acerca de uma "definição" de *Dasein* posto o fato da explicitação da questão acerca da noção de interrogação; portanto,

Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*. Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido e ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*dasein*) quanto ao seu ser. (HEIDEGGER, 2012, p. 47).

Consoante ao exposto, a nova colocação da pergunta pelo ser pressupõe quatro fatores básicos que devem ser analisados fenomenologicamente. Assim, primeiramente, deve-se notar o perguntante (*Dasein*), ou seja, *aquele* que pergunta sobre; por segundo, o perguntável (*Seiende*) que seria aquilo *a que se* pergunta; por terceiro, o perguntando (*Sein*), ou seja, *aquilo*

⁷ Nesta direção o fato de *ser-em-um-mundo*, Heidegger nos diz que o *Dasein* é, de início e mais seguidamente, *lançado*. Sob esse sentido de *jogado* e/ou *abandonado* em um mundo (facticidade), constitui o caráter temporal no sentido em que o *ser-aí* está *sendo* (como nos diga própria terminologia específica do autor), conseqüentemente, seu mundo; e isto de modo tal que ele *é seu mundo*. Mas *mundo* não é a soma dos entes. O homem não se soma aos entes nem é um sujeito fora do mundo que ele se liga por intermédio de uma ponte. Mundo surge porque há o *Dasein* e o conjunto de significações que o rodeiam. Mundo é a instância na qual os entes encontram significação e ao mesmo tempo a possibilidade de significação destes entes, pelo ente privilegiado (STEIN, 2011a). Podemos afirmar também que "enquanto hermenêutica da existência fática do homem, a ontologia de Heidegger é decididamente uma filosofia da finitude" (ZUBEN, 2001, p. 6).

de que se pergunta; por último, o perguntado (*Sinn*) que seria *aquilo que se pergunta*⁸. Dessa forma, o perguntante possibilita a busca sobre o ser, ou melhor, daquilo de que se pergunta e a pergunta mais originária (e ao mesmo tempo mais concreta) tem como horizonte a afirmação: "ser é cada vez ser de um ente"⁹ (HEIDEGGER, 2012, p. 51). Mas acima de tudo, *Dasein* é um constructo¹⁰, ou seja, *Dasein não é*; mas permanece enquanto *possibilidade*, enquanto *sendo*¹¹. Nesse sentido, segundo Inwood (2002, p.17)

Heidegger precisa [...] desenvolver um vocabulário novo que evite as simplificações da filosofia tradicional e retenha as suas conexões com a linguagem cotidiana, e ainda assim, ao contrário desta, nos possibilite falar em termos gerais e conceituais sobre o mundo e eventualmente, deve-se esperar, sobre o ser.

Todavia, o *Dasein* é o ente *primeiro*, capaz de compreender todos os outros entes intramundanos e, acima de tudo, compreender-se a si e seu próprio ser¹² e, portanto, estabelecer relações no *mundo*. Ora, *Dasein* é ser-no-mundo¹³ e é aquele que questiona algo, e que se compreende, eis a estrutura da argumentação. A linguagem enquanto tal fala sobre o *mundo* é também *mundo*, não enquanto aspecto gramatical, mas sim enquanto uma espécie de "suporte de acesso" ao mundo. Logo, mundo possui uma estrutura de algo enquanto algo e *Dasein* compreende essa estrutura. Não obstante, se *Dasein* compreende essa estrutura, sua existência

⁸ Cf. nota explicativa do tradutor p.47 in HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes. 2012.

⁹ Para Heidegger recolocar a pergunta pelo sentido do sere estabelecer as bases de uma analítica do ser do *Dasein* mostra-se como horizonte da questão que, hermeneuticamente, estabelece a diferença ontológica: ente - ser. Acerca da diferença ontológica e a capacidade de interrogação do *Dasein*, cf. PASQUA, 1993, p.18-19; STEIN (2000, p.67);

¹⁰ *Ente* é algo determinado e contingente; *Ser* é o suporte a esse ente, essa possibilidade de caracterização, possibilidade da própria existência.

¹¹ Como infinitivo substantivo, *Dasein* não tem plural. Refere-se a todo e qualquer ser humano, de modo semelhante "aquele que é", refere-se a qualquer e todo ser. Acerca disso cf. INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2002.

¹² Para Heidegger, o princípio de diferenciação ontológica "opera" em três níveis, ou seja, os entes são de três tipos: *Dasein* (*ser-no-mundo*); entes instrumentais (ou manuais, que possuem uma finalidade); e os entes "simplesmente dados". Segundo Stein (2000, p.47, grifo nosso) "há uma tríplice divisão da nossa relação com a realidade. Heidegger apresenta uma distinção entre os entes *disponíveis* com que nós lidamos no nosso dia-a-dia e os entes da natureza que são entes *puramente existentes*. E o terceiro elemento somos *nós mesmos*, em função de quem toda a atividade filosófica se realiza."

¹³ "Mundo" é *umexistencial* para Heidegger, ou seja, uma das principais estruturas (do ser-aí) que compõem a sua proposta de uma *ontologia fundamental*. Segundo Pegoraro (2007, p.68) "as principais estruturas ontológicas do *ser-aí* são "ser-no-mundo" (*In-der-Welt-Sein*), ser cuidadoso (*Sorge*), sentimento da situação (*Befindlichkeit*), compreensão (*Verstehen*) e temporalidade (*Zeitlichkeit*)". Destarte, alguns existenciais são brevemente aclarados, devido suas ligações intrínsecas, como é o caso de "mundo". Por sua vez, *mundo* (*Welt*) é um conceito chave em *Ser e Tempo* (e em todas as fases do pensamento de Heidegger), simplesmente porque "o mundo não é um mundo de objetos, é o mundo do *Dasein*: o ser do mundo é um **momento constitutivo** do ser do *Dasein*. A sua "mundaneidade" pode, portanto, ser percebida ontologicamente a partir da analítica existencial do *Dasein*. A sua "mundaneidade" é um conceito ontológico. (...) para as ontologias do passado, podemos constatar que *não apreenderam o fenômeno da mundaneidade*." (PASQUA,1993, pp. 45-46).

(delimitada pela analítica existencial), ele deve *interpretar* sempre de alguma maneira; e, pela interpretação se chega ao "objeto" da filosofia: a *ontologia fundamental*¹⁴.

A linguagem enquanto fala sobre o mundo comporta dois aspectos importantes, a saber, por primeiro um elemento *lógico-formal* que manifesta as coisas na linguagem ou os modos como as coisas se dão e, por segundo, o elemento *prático* da *experiência* de mundo, que se expressa através da própria linguagem¹⁵, constituindo-se "como se dá" o próprio mundo através do *logos* (STEIN, 1996). Dito de outra maneira, "a compreensão do ser do *ser-aí* é já sempre tarefa. E antes que o *Dasein* teorize ou exponha no discurso o mundo, ele já possui uma compreensão de si". (STEIN, 1990, p. 14). O compreender já sempre é fato, é sempre vida. Logo, *Hermenêutica* é a interpretação do *ser-aí* em seu primado ontológico existencial.

2.2 - A NOÇÃO DE FENÔMENO

Diferentemente de outro exercício filosófico, a fenomenologia diz respeito a como as "coisas" aparecem (GREAVES, 2012). Tendemos a pensar e esperamos que elas apareçam de certa maneira, tal qual o exercício do hábito e das *pressuposições* tradicionais que determinariam como as coisas mesmas deveriam ser (um exemplo disso é a própria constatação da filosofia platônica enquanto visa à determinação *do que* as coisas são, posto existir algo que determine, como a própria virtude). Entretanto, a fenomenologia "coloca para si mesma a tarefa de tentar resistir a preconceitos profundamente arraigados acerca de como o mundo e as coisas realmente são e tenta levar-nos a ver mais cuidadosamente *como* eles aparecem." (GREAVES, 2012, p.20).

De fato, a necessidade de alguns desses pressupostos guiam o exercício *preliminar* fenomenológico, o que divergirá de uma abordagem mais *adequada* de como as "coisas"

¹⁴ A "ontologia fundamental" é a base para qualquer problematização ontológica posterior, ou seja, todas as ontologias regionais (ciências) que não se preocupam com o caráter do ser-aí desembocam na estrutura ôntica simplesmente do ser-aí, que *inclui em si*, uma compreensão pré-ontológica do *ser*. O *ser do Dasein* é a existência e a *explicitação da estrutura ontológica* dessa existência visa à compreensão de sua própria constituição no mundo: **os existenciais**. (STEIN, 2001, pp-185-186. **grifo nosso**). Ademais, a constituição transcendental é uma *possibilidade* central da existência própria do ser-aí visto que *ser está* no tempo, e tempo *está* no ser, ou seja, não são unidades imutáveis, mas sim *constitutivas* presentes em um horizonte de possibilidades. Ora, não se está perguntando por uma essência de um objeto, muito menos pela sua *quididade*, mas pelo *sentido do ser* em geral, pois, de outra forma, seria o mesmo que afirmar uma ontologia tradicional ou uma ontologia *da coisa* - tal qual Heidegger tenta escapar.

¹⁵ Hermenêutica aqui se assemelha à uma espécie de "técnica" de interpretação (palavra falada - *logos* e significação), visto que tanto na palavra *sentido* como na palavra *significado* está implícita a ideia de linguagem como um todo, ou seja, **precisamos dos dois para poder conhecer**. "Linguagem e pensamento aqui retomam uma 'relação' de necessidade, ou seja, de um lado, valorizamos com a linguagem *sentido* e o *significado*; de outro, valorizamos os elementos que são as *condições de possibilidade de todo discurso* no mundo (STEIN, 1996. pp-23-24. **grifo nosso**).

aparecem, isto é, uma investigação que insiste em não contentar-se a aceitar aquilo que está posto como mais imediato. Isso vai ao encontro do próprio projeto de *Ser e Tempo*. Nesse primeiro momento (preliminar), o exercício fenomenológico age como uma espécie de indicação no sentido de indícios de modos, pois não nos coloca em uma postura diante às coisas e nem mesmo tenta ordená-las em um domínio ou espécie, mas sim, tais indicações caracterizam-se enquanto um mecanismo que permite que algo apareça livremente, não encoberto (*Idem*, p.28). Num segundo momento, "a fenomenologia está preocupada com a caracterização dos modos básicos nos quais encontramos as coisas, uma investigação que é ao mesmo tempo uma investigação de como essas coisas tornam-se manifestas para nós" (GREAVES, 2012, p. 26).

Os primeiros parágrafos de *Ser e Tempo* mostram a situação concreta da necessidade de uma reformulação explícita da pergunta sobre o sentido do ser, provando a necessidade de uma analítica existencial que tem por tarefa a destruição da história da ontologia (num sentido positivo). Dessa forma, o primeiro passo nessa direção é dado na eleição do método a ser utilizado.

Assim, no §7 (*SuZ*), a fenomenologia é caracterizada enquanto a via de acesso e o modo de comprovação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia, ou seja, "a meta fundamental de Heidegger ao abordar a fenomenologia é a busca do sentido unitário do ser na multiplicidade de seus sentidos"(STEIN 2001, p. 152). Além disso, o autor alude que o método fenomenológico se funda em um modelo binário, ou seja, o movimento do ser tem como horizonte fenomenológico o velamento e o desvelamento. Não obstante, se *Dasein* compreende essa estrutura, sua existência (delimitada pela analítica existencial), ele deve *interpretar* sempre de alguma maneira. Ora, se interpretar é sempre interpretar algo, e esse algo não é coisa dada, mas *fenômeno*, explicita-se, portanto, a necessidade de se explorar o conceito de fenômeno.

Em conformidade ao exposto, Heidegger realiza uma análise etimológica do termo "fenômeno", relacionando-o às suas raízes semânticas gregas, no intuito de mostrar como a palavra guarda na sua raiz semântica a noção de "clareza". Dessa forma,

A palavra grega *phainomenon*, à qual remete o termo 'fenômeno', deriva do verbo *phainesthai*, que significa: aquilo que se mostra, o manifesto. *Phainesthai* é o infinito médio de *phaino*: trazer ao dia, colocar na luz; *Phaino* pertence à raiz *pha-* como *phos*, a luz, a claridade, isto é, aquilo em que algo pode torna-se manifesto, visível em si mesmo. Devemos reter como significação da palavra 'fenômeno': aquilo que se mostra em si mesmo, o manifesto. Os *phainomena*, 'fenômenos', são portanto, o conjunto daquilo que está ou pode ser trazido a luz e que os gregos,

por vezes, identificavam simplesmente com *ta onta* (os entes, o ente). O ente portanto pode mostrar-se, a partir de si mesmo, de diversas maneiras, conforme o modo de acesso a ele" (HEIDEGGER, 1967, p.28 apud STEIN 2001, p. 163)¹⁶

Não obstante, o termo "fenômeno" guarda uma distinção interna. Por um lado: o que se mostra em si mesmo; por outro, as noções de aparecer, parecer e aparência mostram como ele *não é*. O fenômeno tem como objeto, através da voz média da língua grega¹⁷, o "querer se mostrar". Nesse sentido, "fenômeno" pode ser caracterizado como uma ação, isto é, mostrar-se a si. Mas, apesar de querer se mostrar naquilo mesmo que ele é, também aparece como algo que ele mesmo *não é*. Em outras palavras, através da análise do termo "fenômeno" e suas raízes semânticas, como visto, o autor assevera que "como significação da expressão "fenômeno" deve-se portanto *reter firmemente: o-que-se-mostra-em-si-mesmo*, o manifesto [sentido positivo - originário]" (HEIDEGGER, 2012, p. 103)¹⁸. Entretanto, o ente pode mostrar-se em si mesmo de *várias maneiras*, podendo também mostrar-se como aquilo que ele não é. Assim, diz Heidegger, o ente "se faz ver assim como" e para tanto deve-se chamar de *aparecer, parecer e aparência* [sentido negativo – privativo]. Corroborar Sampaio (2007, 25, grifo do autor):

(...) a expressão *fenômeno (Phänomen)* comporta dois sentidos na sua acepção grega original, e somente a partir da compreensão da inter-relação de ambos na estrutura do fenômeno é que a compreensão genuína do seu significado pode ser alçada.

Contudo, estes termos não devem ser confundidos com "aparecimento/manifestação". Heidegger defende que o "aparecer é *anunciar-se* mediante por algo que se mostra" (HEIDEGGER, 2011, p. 107), tal qual uma doença é manifestada por um sintoma. Mas devemos ter clareza que as manifestações *estão ligadas* a um fenômeno, que por sua vez, nunca é manifestação (*Erscheinung*). Retomando o exemplo da doença, o sintoma não é a mesma coisa que a doença, mas *sinaliza* a um âmbito mais originário do qual é dependente, a saber, a

¹⁶ Citação retirada obra de Martin Heidegger: *Sein Um Zeit (Ser e Tempo)*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1963, 9. Awflage [sic]. Citada e traduzida por Ernildo Stein na obra *Compreensão e Finitude* (p. 163, grifo do autor) - Conforme estipulada nas referências bibliográficas - Optou-se por esta tradução devido à clareza argumentativa e a não utilização das fontes originais do vocabulário grego. Para a passagem da edição bilíngue Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 103.

¹⁷ Note-se que a voz média do verbo grego indica que o sujeito executa e sofre a ação. No caso que aqui nos interessa, executa e sofre a ação de se mostrar.

¹⁸ Na tradução espanhola identifica-se: "Como significação da expressão "fenômeno" deve, portanto, *manter-se* o seguinte: *o-que-se-mostra-em-si-mesmo*, o manifesto" (HEIDEGGER, 1957. p.38, tradução nossa) - **Como significación de la expresión "fenómeno" debe retenerse, pues, la siguiente: *lo-que-se-muestra-en-sí-mismo*, lo patente.**

própria doença. Destarte, tanto manifestação/aparecimento¹⁹ (*Erscheinung*) quanto aparência são dependentes do fenômeno (*Phänomen*). Muitas vezes o aparecimento aponta algum comportamento do próprio fenômeno de forma autêntica, na medida em que "é" 1) aquilo que se mostra a si mesmo e como 2) aquilo em que ele mesmo não é (dois sentidos inerentes ao fenômeno). Portanto, guardam a possibilidade de "se encobrir", ou seja, caracteriza *aparecimento*. Nas palavras do filósofo:

Fenômeno – o mostrar-se-em-si-mesmo – significa um modo assinalado de algo vir-de-encontro. *Aparecimento* significa, ao oposto, uma relação-de-remissão ôntica, dentro do ente ele mesmo, e isso de tal maneira que o *remetente* (o anunciante) só pode cumprir sua possível função se se mostra em si mesmo, sendo "fenômeno". Aparecimento e aparência fundam-se eles mesmos, de modo diverso, no fenômeno. A confusa multiplicidade dos "fenômenos" que é designada com os nomes de fenômeno, aparência, aparecimento, mero aparecimento só pode ser desemaranhada se, desde o início, se entende o conceito de fenômeno como o-que-se-mostra-em-si-mesmo. (HEIDEGGER, 2012, p.110-111.)

Visto que, para Heidegger, "fenômenos nunca são manifestações, toda manifestação está remetida a um fenômeno" (*Idem* p.107), fenômeno é somente aquilo que tem fundamento no ser, ou seja, constitui ser que é sempre o ser de um ente: o que se mostra em si mesmo e "um modo assinalado de vir-de-encontro." (*Idem*, p.109). A aparência é apenas um dos modos de o fenômeno se encobrir. Nesse sentido, Sampaio (2007, p.110) afirma que "para Heidegger, o fenômeno que teria se mantido encoberto ou aquele que se mostraria desfigurado seria justamente o objeto científico do seu tratado e que perpassa todo o pensamento deste filósofo, o ser".

Com esse processo de análise dos termos, Heidegger pretende estabelecer a distinção dos âmbitos do fenômeno, isto é, pretende indicar a possibilidade da transformação privativa do fenômeno: a própria aparência que é uma forma derivada do fenômeno. Todavia, "o fenômeno, enquanto modo privilegiado de encontrar-se com algo, é mantido livre de ser confundido com formas derivadas que nele se fundam" (STEIN,2001, p.164). Isso nos dá uma direção na intenção do autor.

Ora, os entes podem se manifestar de diferentes maneiras, dependendo do modo como são abordados e, é por ser o fenômeno aquilo que em si mesmo se mostra, que pode ele tornar-se uma simples aparência e se ocultar. Disso gera-se a necessidade das distinções que Heidegger pretende acerca de seus sentidos: 1) o sentido/conceito *vulgar e secundário* de

¹⁹ Manifestar-se é um não mostrar-se, pois a manifestação indica o que está sendo manifestado, mas não mostra a coisa: mostra o ocultar-se; diferentemente da "coisa em si" kantiana que se encobre nos fenômenos.

fenômeno, isto é, o ente enquanto se manifesta simplesmente desta ou daquela forma: quando o ente se torna acessível na intuição empírica. Desta concepção distingue-se o que Heidegger irá chamar de 2) sentido/conceito *formal*, no qual "permanece indeterminado o ente de que se trata como fenômeno e permanece em geral em aberto se o que cada vez se mostra é um ente [ôntico] ou um caráter-de-ser do ente [ontológico]". (HEIDEGGER, 2012, p.111). Dito de outra forma, não deixar "em aberto" se o que se mostra é o ente ou o aspecto ontológico do ente. A necessidade da bipolaridade ocultamento-desocultamento do fenômeno é exatamente o elemento que Heidegger precisa para "fundamentar" sua fenomenologia, devido a necessidade da fenomenologia decorrer da própria exigência que o fenômeno impõe de ser desvelado. (ZUBEN, 2001, p.94). Surge então o 3) sentido/conceito *fenomenológico* de fenômeno, pois o que está velado na manifestação dos entes, o que não é tematizado na experiência ôntica do existente (por isso mesmo) necessita ser desvelado pelo operar explicitador da fenomenologia (Idem, p. 94).

Heidegger está interessado na determinação do conceito fenomenológico de fenômeno²⁰, pois, por fim, o caminho de investigação designa o ser do ente bem como seu sentido, modificações e derivações (HEIDEGGER, 2012, p. 123). Essa é a tarefa da fenomenologia, enquanto instrumento e método que dá acesso ao fenômeno. Mas a caracterização de *como* as coisas aparecem e de como elas deveriam ser abordadas de uma maneira mais adequada formam um todo inerente à investigação.

A fenomenologia terá a atribuição específica de desocultar o sentido primitivo e fundamental do fenômeno, fazendo-o emergir das aparências imediatas e das interpretações segundas que estão a dissimulá-lo. O método fenomenológico passa a ser, assim, um método regressivo. Por meio de sucessivas aproximações do fenômeno, mediante as quais se opera um processo de decantação e depuração dos significados fornecidos pela experiência, procura-se voltar ao nível dos sentidos primitivos e fundadores que constituem o núcleo positivo de onde se originam as significações derivadas. (...) Contudo, o próprio enunciado dos significados negativos assume um valor altamente positivo, por já revelar a originalidade do fenômeno. Enquanto regressivo, o método fenomenológico é antes de tudo um método de desmascaramento das falsas evidências. (ZUBEN, 2011, p. 95)

Nesse sentido, a fenomenologia tenta compreender também o *logos* que permite que algo se torne manifesto através de um fazer-ver algo *como* algo. (Idem, p.115). Com isso posto, passa-se à análise da noção de *logos*.

²⁰ O conceito fenomenológico de fenômeno: os fenômenos da fenomenologia são mostrados tematicamente, ou seja, fenômeno é somente o que constitui o ser enquanto fundamento e não aquilo que se dá à experiência (conforme a noção kantiana).

2.3 - A NOÇÃO DE *LOGOS*

Heidegger chama a atenção para as raízes gregas das quais constituem o termo "fenomenologia" e depara-se com um tipo de ligação entre elas, ao passo que o fenômeno (*phaenomenon*) aponta um anunciado (*logos*) que se mostra. Segundo Stein, (2001 p.165), "as divergências sobre o conceito de *logos* resultam da ausência de uma interpretação que revele sua significação fundamental". É nesse sentido que *logos* deve ser interpretado, isto é, um exercício que indique, portanto, seu *sentido primeiro*²¹: *discurso* enquanto revelador daquilo que se fala. (HEIDEGGER, p.113)

Destarte, o autor aponta no item b do § 7 para o caráter *apofântico* do *logos* que Aristóteles²² já havia explicitado, posto que "o *logos* faz ver algo (*phainesthai*), a saber, aquilo sobre o que se discorre e faz ver a quem discorre (*voz media*) e aos que discorrem uns com os outros". (HEIDEGGER, 2012, p. 113). Dessa forma, o discurso "faz ver *apo...* a partir daquilo mesmo de que discorre." (*Idem*, p.113). Em síntese, todo esforço do autor gera-se do fato de o discurso possuir o caráter de deixar algo ser visto. Logo, a relação estipula-se acerca de um "elemento binário": a caracterização do *como* os fenômenos manifestam-se e de *como* eles podem ser abordados adequadamente. Nesse sentido, corrobora Leite (2007, p.5) que:

A discussão sobre a noção de *logos* empreendida no § 7 tem por objetivo o deslocamento desta noção do âmbito lógico-gramatical para o âmbito ontológico. O caminho para isso é alcançar o sentido primordial de *logos* como fala, esclarecendo tanto o que significa este conceito quanto o de enunciado.

O método fenomenológico expresso em *Ser e Tempo*, tendo como "objeto principal" o ser preocupando-se em alcançá-lo "nas coisas mesmas". Logo, a fenomenologia "se aplica" ao *logos* e "limpa" o conceito, ou seja, "limpando" aquilo que está *obscurecido* de forma a deixar a *coisa mesma* expressar-se a partir dela mesma²³. Disso se segue o *logos* como *apophanesthai* significando exatamente *deixar ver aquilo que é* (neste caso, na notificação vocal); *revelar*

²¹Isto decorre do fato que, para este termo grego, segundo Stein (2001, p.165-6) houve várias interpretações com uma gama de significados decorrentes, passando o *logos* então ser caracterizado/traduzido muitas vezes por *razão*, *definição*, *juízo*, *conceito*, *proposição*, mas que não representavam fundamentalmente o sentido da própria palavra. De fato, com afirma Santos (2011, p.51): "Heidegger se empenha em mostrar que o *logos* não é, originariamente, mero enunciado "uma variedade de palavras sendo-presentes-em-conjunto" (SZ, p. 159), nem uma faculdade de conhecimento (*razão*) (cf. SZ, p. 34)."

²² Cf. ARISTÓTELES. *Organon*. Tradução, prefácio e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, v.I, 6 v, 1985. pp. 44-68; Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. 2 ed., v. 2, São Paulo: Loyola. 2005. pp. 295- 301

²³ Nota-se aqui que a formalização do conceito de fenomenologia torna evidente que o *método* deverá proceder segundo uma descrição do *modo* ontológico do *mostrar* do fenômeno, de maneira a não aceitar nenhum elemento que não seja oriundo desta dimensão. (SAMPAIO, 2007).

aquilo do que se fala, isto é, o *logos* permite expressar aquilo que ocorre na coisa, portanto, o próprio fenômeno²⁴ no âmbito da linguagem (o *Dasein* compreende seu ser a partir do *logos*).

Mas não só apofântico é o caráter do *logos*, dado que possui também certo caráter de *síntese* (predicação), ou, nas palavras do autor, comporta uma articulação interna entre "fazer ver algo em seu ser *junto* com algo, [isto é] fazer ver algo *como* algo" (HEIDEGGER, 2012, p.125). Segundo Doro (2006, p.14): "embora outros tipos de discurso (uma reivindicação, por exemplo) também revelem algo, somente ao discurso apofântico pertence este modo próprio de revelar no sentido de um deixar e fazer ver que mostra".

Consoante ao exposto, "a síntese faz parte da estrutura do fazer e deixar ver, na medida em que aquilo que é visado no discurso (no juízo) apenas pode ser mostrado em conjunto com outro" (*Idem*, p.14). Mas, afinal, o que seria essa síntese? Ora, consiste na união de um *predicado* não contido em um *sujeito* a esse mesmo sujeito. Assim, a síntese diz algo não tautológico sobre alguma coisa e, portanto, seu *valor de verdade* pode ser analisado. Nesse sentido, corrobora Stein (2011, p.166)

Após afirmar que a realização concreta do discurso acontece na linguagem, na notificação vocal, em que alguma coisa é dada a ver, e depois de mostrar que o *logos* somente é capaz de revestir a função estrutural de *synthesis* porque como *apophansis* consiste em fazer ver mostrando, Heidegger liga o mesmo *logos* ao verdadeiro e falso.

O âmbito originário que possibilita a síntese é o próprio *fenômeno* do discurso. "A base da síntese não está, portanto, na combinação mental de palavras ou conceitos, mas naquilo sobre o que ela se refere, o "objeto" do discurso, ou mais precisamente, o modo como ele é revelado, mostrado" (DORO, 2006, p.14). Porém, em que medida a síntese é possível? No momento em que o *logos* é o próprio elemento da verdade; porém "verdade" não ocorre no juízo primariamente como concordância (*adaequatio*), pois o *logos* "é um *modo determinado de fazer ver*. Ainda que se determine que a verdade pertence ao juízo, certo é que, para os gregos o verdadeiro reside na *aisthesis* mais originariamente, enquanto apreensão sensível de alguma coisa." (STEIN, 2001, p.166). Aqui, parece caber uma citação do *Periermenéias* de Aristóteles:

Privação e possessão giram em torno do mesmo sujeito, por exemplo, a visão e a cegueira dizem-se do olho. E, por via de regra, o sujeito em que a possessão naturalmente ocorre, é o *mesmo* acerca do qual ambos opostos são afirmados. Dizemos que a *privação* é predicado de todo o sujeito apto à possessão, quanto

²⁴ "'Atrás' dos fenômenos da fenomenologia não há essencialmente nada mais, embora seja possível que esteja oculto o que deve tornar-se fenômeno. E precisamente por isso, porque os fenômenos *não* se dão de pronto e no mais das vezes, é que se exige fenomenologia. O ser-encoberto [encobrimento] é o conceito oposto de 'fenômeno'" (HEIDEGGER, 2012, p.123).

esta possessão não está de algum modo presente na parte do sujeito a que pertence por natureza, e no *tempo* em que por natureza deveria estar [âmbito proposicional]. Não dizemos que alguém é desdentado, só pelo fato de não ter dentes, nem cego, pelo simples fato de não ter vista, mas dizemo-lo antes porque *alguém* não tem dentes, nem vista, quando por natureza os *deveria* possuir (ARISTÓTELES, 1985, p.94. *grifo nosso*).

Heidegger está preocupado com o caráter *intencional* do *logos*²⁵, isto é, a descoberta dos próprios entes. A primeira refere-se ao caráter intencional do juízo, no sentido de que todo juízo visa diretamente seu objeto, sem intermédio de imagens ou representações; e a segunda, que no fundo é uma decorrência da primeira, diz respeito ao modo de ser da verdade como descoberta. Tal preocupação já viria acompanhada das suas leituras das obras aristotélicas, bem como a preocupação com o caráter grego da verdade originária²⁶ e seu sentido "aistésico". Não, obstante, enquanto a síntese já explica e faz ver um ente mediante outro, tal fato já abre a possibilidade do próprio ocultamento (tal qual a predicação enquanto possui caráter de *colocar algo sobre outro*). Por isso a verdade do juízo é, de muitas maneiras, derivada, visto que *logos* pode vir a significar muitas coisas, tal como *legein*, *legomenon*, *hipokeimenon* e *ratio* (STEIN, 2001, p167). Somando-se a isto, corrobora Santos (2011, p.51, *grifo nosso*):

Segundo Heidegger, todo *logos* é *synthesis* e *diairesis* ao mesmo tempo, não ou um – enquanto ‘juízo afirmativo’ – ou o outro – enquanto ‘juízo negativo’. Todo enunciado é, antes, se afirmativo ou negativo, se verdadeiro ou falso, *alethesis* e *diairesis*, *co-originariamente*.

Ora, sendo a síntese um modo derivado e sendo a condição de possibilidade da *adaequatio* e posterior ao próprio caráter da *aisthesis*²⁷, o caráter derivado da adequação está explicitado, caracterizando, assim, o *âmbito derivado* da proposição. É essa "reinterpretação" do *logos* e do modo de ser da síntese que vai impulsionar e justificar a *revisão* do conceito tradicional de verdade.

²⁵ *Intencionalidade* aqui entendendo-se nunca desvinculada à fenomenologia, ou seja, o *caminho direcionado, voltado a algo*. Segundo Greaves, (2012, p. 24, *grifo nosso*) “tanto para Husserl quanto para Heidegger, a fenomenologia está preocupada com a caracterização dos *modos* básicos nos quais *encontramos* as coisas, uma investigação que é ao mesmo tempo uma investigação de como essas coisas tornam-se manifestas para nós. Husserl designou isso como uma investigação da *intencionalidade*. A consciência [para Husserl] consiste em atos que são sempre dirigidos em direção a algo, algo que ela “visa”. A fenomenologia não está primeiramente interessada naquilo a que se visa, mas em *caracterizar como esse dirigirmo-nos a nós mesmos às coisas produz sua aparição*.” Mais em cf. MOHANTY, 2012, p.75-79.

²⁶ Segundo Santos (2011, p.51), o conceito de verdade, em sua relação com a composição e separação aparece no livro IV da Metafísica, no qual Aristóteles expõe que o enunciado afirmativo em correspondência à composição (daquilo sobre o que se afirma) e o enunciado negativo em correspondência à separação (daquilo sobre o que é feita a negação: o ente ou um estado de coisas) definem o verdadeiro, enquanto o falso diz respeito à contradição.

²⁷ Cf. HEIDEGGER, 2012, p.115: "e somente porque a função do *logos* como *apofansis* consiste em fazer-ver algo mostrando é que o *logos* pode ter a forma estrutural da *synthesis*."

Corroborando ao exposto, *Dasein* compreende a partir de sua existência e ao compreender *interpreta* o compreendido para então *depois* emitir juízos e enunciados sobre as experiências compreendidas e interpretadas. Assim,

(...) *logia* trata do *logos*, do discurso, da manifestação. Por isso a fenomenologia é apofântica, manifestadora. Neste sentido a fenomenologia se conduz pela base da linguagem, pela base do discurso, pela análise no nível lógico-semântico. Fenomenologia trata do fenômeno, o método fenomenológico trata daquilo que se esconde sob o *logos*, que é a singularidade que tenta se expressar no *logos*, mas que o *logos* sempre oculta. É o elemento hermenêutico (STEIN, 1996, p. 55-56).

Destarte, por intermédio do *logos*, também podemos constatar *modos* daquilo que se diz tomados como evidências que justificam a experiência originária: a projeção do ser do *Dasein* para possibilidades: a abertura. A interpretação é a elaboração sobre a compreensão, mas delimita-se como um elemento co-originário, isto é, não há um prevalecer entre ambas instâncias, mas sim uma complementação mútua. Logo, a interpretação aparece no compreender como possibilidade de articulação. Essa possibilidade de articulação nada mais é que uma derivação. Dito de outra forma, o exercício da interpretação é anterior e sua forma derivada é o próprio juízo (âmbito proposicional).

2.4 - COMPREENSÃO, CIRCULARIDADE E ABERTURA PARA VERDADE

Para Heidegger, a compreensão é ligada ao contexto fundamental do existir e o ato de compreender é uma realidade existencial, ou seja,

(...) *compreender* não é um modo de conhecer, é um *modo de ser*. Não se trata de um método que leve a compreensão. Heidegger substitui a epistemologia da interpretação pela ontologia da compreensão. O homem já sempre compreende o ser. A existência é compreensão de ser. Mas o estar posto no ser já é sempre compreensão da própria vida, de suas possibilidades. (STEIN, 2011a, p.45)

Segundo Heidegger, o sentido do ser acompanha o *ser-no-mundo* como uma forma que é condição de possibilidade da compreensão que *Dasein* tem do seu ser, dos seus utensílios e dos entes simplesmente dados. Dessa forma, o *Dasein* possui uma pré-compreensão de ser, e esta pré-compreensão configura o ponto de partida e de chegada da investigação²⁸. Trata-se, portanto, de uma investigação de aspecto *circular*: "só posso ser transcendentalmente, isto é,

²⁸ Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 128-9 e, também, STEIN, 2006, p. 132-133.

compreendendo a mim mesmo em meu ser. O fato de me compreender em meu ser é a *primeira e originária abertura* da qual deve partir toda teoria sobre o ser" (STEIN, 1983, p.158, grifo nosso). De fato, a ontologia fundamental não opera no âmbito de deduções lógicas, mas em um processo *circular* e de contínua elucidação (SAMPAIO, 2007). Assim, no círculo hermenêutico, segundo Stein, a circularidade se origina

[...] remotamente, da ideia de que, do ponto de vista da ontologia fundamental, não existe compreensão de ser sem que o homem compreenda a si mesmo. E, de maneira inversa, o homem não compreende a si mesmo sem compreender o ser. É o princípio hermenêutico último, onde já se afirma uma espécie de diferença ontológica (Stein, 2004, p. 162).

Entretanto, a questão do binômio velamento-desvelamento do fenômeno não pode ser esquecida, pois é através dela que se justificará o caráter da importância da fenomenologia hermenêutica. Ora, a ocultação e o velamento pertencem ao mesmo fenômeno como foi dito, mas Heidegger nos mostra que a verdade precisa ser tomada da ocultação.

Não obstante, parece-nos que a fenomenologia fez da filosofia (ao menos de Heidegger) uma espécie de teoria do sentido, isto é, ela trata de desvelar aquilo que por si vem oculto; resta agora para Heidegger investigar o sentido dos sentidos (advindo do conceito fenomenológico de fenômeno), ou seja, o sentido fundamental a partir do qual se institui qualquer outro sentido: ser. Assim, explica Stein (2001, p.55) "fenômeno, portanto, em seu sentido original, será o ser que se mostra em si mesmo ocultando-se no ente. Será portanto, o objeto temático da fenomenologia". Isso implica em afirmar que fenomenologia e ontologia são disciplinas que se complementam, sendo a fenomenologia a via de acesso para a ontologia (SuZ, p.129).

O compreender e o discurso tornam-se aspectos do "projeto" do *Dasein* e sua abertura para o ser. Ora, *Dasein* é aquele que, acima de tudo, estipula sentidos. Mais do que isso, *Dasein* é a instância da qual parte e para a qual retorna toda a questão do sentido do ser, isto é, o constructo, o elemento transcendental²⁹ da ontologia fundamental:

A questão do ser residirá, então para Heidegger, na abertura do ser-aí e na revelação do ente. Nelas deve ser pensado o fato de algo dar-se e a possibilidade deste dar-se. O sernão é mais abstraído objetivamente dos entes, chega-se a ele pelo recurso transcendental à compreensão do ser pelo ser-aí. (STEIN, 1983, p.161).

²⁹ Cf. STEIN, 2006, p. 131: "Quando se diz que a verdade fenomenológica é *veritas transcendentis*, isto decorre do fato de a analítica existencial ser construída transcendentemente. O conceito de verdade é, por isso, de caráter transcendental. É, portanto, uma questão de método que aí é levantada às últimas consequências."

Fica claro aqui que o sentido do ser é a condição de possibilidade de qualquer "conhecimento" ôntico, visto que a chave do problema está no próprio ente para o qual o ser se converte em questão, pois para este ente o ser já está sempre de algum modo compreendido. Esse é o elemento chave no pensamento do autor: "o *Dasein* é o *locus transcendentalis* da verdade (STEIN, 2006, p. 132), isto é,

O ser como tema fundamental da filosofia não é gênero de um ente e, no entanto, ele concerne a todo ente. Deve-se buscar sua "universalidade" mais acima. Ser e estrutura-do-ser residem acima de todo ente e de toda possível determinidade ôntica de um ente. *Ser* é o transcendens *pura e simplesmente*. A transcendência do ser do *Dasein* é uma assinalada transcendência na medida em que nela residem a possibilidade e a necessidade da mais radical *individualização*. Toda abertura de ser como abertura do *transcendens* é conhecimento transcendental. *A verdade fenomenológica (abertura do ser) é veritas transcendentalis.* (HEIDEGGER, 2012, p. 129)

No método fenomenológico heideggeriano, a hermenêutica assume uma posição central para a interpretação dos conceitos que fundamentam a ontologia existencial, com objetivo de compreender a abertura do *Dasein* para a verdade a partir da colocação da questão do "sentido do ser", isto é, a análise ontológica do *Dasein* leva naturalmente à interrogação sobre a verdade. Portanto, *Dasein* é sempre um ente aberto ao desvelamento dos outros entes³⁰. Dito de outra maneira, *Dasein* é o fundamento último de toda abertura, porque ele mesmo, enquanto compreensão, é possibilidade e abertura que "libera" os entes para as suas possibilidades (SANTOS, 2011, p.55).

A fenomenologia hermenêutica tem sua primazia no sentido em que funda a *veritas transcendentalis*, isto é, o horizonte de abertura no *Dasein* que permite a interrogação pelo sentido, pela verdade do ser em si mesmo. O ser somente pode ser tematizado numa ontologia porque é compreendido antecipadamente e pré-ontologicamente no próprio existir fático e histórico do homem. E o *ser* tendo sido conduzido para *aletheia*, se torna necessário - antes de abordá-la por ela mesma - tratar da concepção que há mais de dois mil e quinhentos anos o precedeu.

³⁰ Segundo Doro (2006, p.18, *grifo nosso*) "para os gregos, a descoberta primeira dos entes é cumprida pela simples percepção sensível das coisas; o que é um posicionamento coerente com seu modelo ontológico que toma o ser como algo subsistente e evidente. Já Heidegger, (...) ao mesmo tempo que combate o modelo ontológico inaugurado pelos gregos, e que acabou determinando posteriormente todo o desenrolar da filosofia ocidental, também busca mostrar, através das conquistas de sua analítica existencial, *que até mesmo as percepções sensíveis só são possíveis desde a estrutura ontológica fundamental do ser-no-mundo.*"

2.5 - CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Por certo, a obscuridade do ser é o ponto de partida (já diria Heráclito que o ser ama ocultar-se), e a pergunta por sua compreensão situa todo o "processo ontológico" no horizonte da problemática heideggeriana. A existência concreta do *Dasein* o mergulha numa relação com o ser. Por consequência, nessa relação, o homem se move e acontece enquanto compreende o ser, sendo *sua própria existência* compreensão do ser. Assim, em vista da estruturação acerca da questão sobre o sentido do ser, Heidegger irá introduzir o método fenomenológico-hermenêutico no intuito de *fundamentar* uma nova ontologia a partir da compreensão do *Dasein*. Percebe-se que a fenomenologia como um "conceito de método" não busca caracterizar a qualidade essencial do objeto de investigação, mas o seu modo; o ser a partir de si, é mostrado assim como em si mesmo se mostra. A ontologia é fenomenologia, porque seu "objeto" é o que se manifesta – o ser – velando-se nos entes (caráter fenomenológico do fenômeno). Dito de outra forma, o ser mostra-se ocultando-se. Daí a necessidade de a fenomenologia pretender-se enquanto método que permite o encaminhamento dessas questões.

Segundo Heidegger, o ser não é fenômeno e a fenomenologia buscará transformá-lo em fenômeno como aquilo que se oculta no que se manifesta, constituindo então o fundamento e sentido de tudo o que se manifesta. Por sua vez, a questão do método consiste em adequar-se ao modo de manifestação do ser, sendo o caminho para a recolocação do sentido do ser. Mas, o ser sempre se manifesta nos entes, e o ente privilegiado é somente aquele que apreende seu ser e o ser dos demais entes. Logo, a fenomenologia é hermenêutica, pois *Dasein* já sempre adentra na compreensão do ser e o seu sentido se revela na própria analítica. Dessa forma, em *Ser e Tempo*, observa-se que Heidegger lança luz a uma nova problemática: desloca-se o "lugar" da fundamentação no sujeito e na consciência para um outro campo: para a noção de ser-no-mundo. Por consequência, o fato de me compreender em meu ser é a primeira e originária *abertura* da qual deve partir toda a teoria sobre o ser. Tal fator presente na elaboração provisória é o caráter de ligação com a noção de verdade, visto que o "deixar e fazer ver" são propriedades do próprio *logos*, que, no âmbito da proposição, tem por função retirar do velamento o ente acerca do qual se fala.

3 - CAPÍTULO 2: A PRESENÇA DE ARISTÓTELES E DE TOMÁS DE AQUINO NAS ORIGENS DA CONCEPÇÃO HEIDEGGERIANA DE VERDADE

O confronto com Aristóteles já se assinala nos primeiros escritos universitários³¹ do autor alemão que culminaram, posteriormente, em sua obra principal *Ser e Tempo* (SuZ). Destarte, Heidegger tratou de descobrir e evidenciar a dinâmica de sua especulação que conecta os momentos da interpretação de Aristóteles numa malha conceitual com uma espécie de unidade que se mostrará em *SuZ* e como isso emboca em passos decisivos que implicam em problemáticas centrais da obra. Ora, a problemática dos múltiplos sentidos do ser, bem como a problemática da verdade como *aletheia* permeiam tanto a constituição do seu pensamento em *SuZ* quanto sua "viravolta"³².

De fato, o pensamento de Heidegger não oferece uma simples interpretação de Aristóteles, mas também atualiza uma tentativa de radicalização de problemas fundamentais que são captados nos textos aristotélicos e que levantam problema filosóficos apreendidos pelo filósofo alemão. Porém, algumas passagens podem nos parecer forçadas e violentas de uma maneira e, se voltarmos aos manuais de filosofia, algumas interpretações de Heidegger podem nos parecer inconcebíveis. Visto isso, cumpre salientar que não cabe no trabalho uma função filológica ou pôr em xeque alguma má interpretação ou "torção" da filosofia do Estagirita, mas apontar como Heidegger se utiliza de parâmetros que "não são seus" para retomar e repensar problemas e determinações fundamentais da ontologia aristotélica, a fim de fundamentar a sua *ontologia fundamental*.

Dessa forma, levando em conta o tema de investigação acerca desse capítulo, aponta Stein (2006, p.19) que o §44 constitui de uma necessidade de interrogação com três grandes tradições: a kantiana, a cartesiana e a aristotélica e que culminam em um motivo básico: retomar

[...] a discussão dos neokantianos em torno da questão de se existe um tipo de verdade de que não é apenas verdade das proposições, verdade simplesmente do proferimento de sentenças, mas verdade que seja vista como condição de possibilidade para podemos entender o que é propriedade (verdadeiro ou falso) de uma proposição. Essa é a questão: uma espécie de *verdade fundante*.

De maneira minuciosa, o comentador brasileiro Benedito Nunes aponta: "interpretar Aristóteles é assimilá-lo ao seu próprio pensamento [de Heidegger]"³³. Sob tal perspectiva, este capítulo do trabalho vigente propor-se-á em mostrar como a presença de Aristóteles e também

³¹ Cf. VOLPI 2013, p. 29-37 e STEIN 2006, p. 25-27.

³² Cf. VOLPI, 2013, pp.29-49; Cf. STEIN, 2006, pp. 301-316; Cf. NUNES, 1999.

³³ NUNES, 1999.

de Tomás de Aquino se mostram enquanto elementos constituintes intrínsecos ao desenvolvimento da questão heideggeriana acerca da verdade e seu caráter denominado "derivado", isto é, proposicional e "adequacionista", visto que em sua teoria, enquanto apreensão teórica, os *modos possíveis de conhecimento* são derivados da compreensão originária, o que pretende-se mostrar.

3.1 - INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA SOBRE O CONCEITO DE VERDADE EM ARISTÓTELES

Como foi visto no capítulo anterior, no método fenomenológico heideggeriano, a hermenêutica assume uma posição central para a interpretação dos conceitos que fundamentam a ontologia existencial, com objetivo de compreender a *abertura (Erschlossenheit)*, a acessibilidade do *Dasein* para a verdade a partir da colocação da questão do "sentido do ser". Por consequência, a análise ontológica do *Dasein* leva naturalmente à interrogação sobre a verdade, visto que é sempre um ente privilegiado aberto ao desvelamento dos outros entes. Dito de outra maneira, *Dasein* é o *fundamento último de toda abertura*, pois "libera" os entes para as suas possibilidades.

Sendo assim, a questão da verdade tem seu lugar central no confronto com a tradição metafísica, bem como possui um elemento de confirmação do próprio processo no avanço metodológico de SuZ (STEIN, 2005, p.130), e isso é perceptível no início do §44, intitulado *Dasein, abertura e verdade*. Segundo Stein (2001, p. 72), no início da filosofia, a palavra *aletheia* trazia consigo primordialmente a significação daquilo que deveria ser buscada em oposição à *doxa* e que, posteriormente, "verdadeiro" atravessaria a filosofia de Platão enquanto sentido de desvelamento (múltiplo x Uno). Somente em Aristóteles o tratamento consistiria em atribuição de um *binômio* tal qual nos *faz crer* Heidegger de *desvelamento e velamento*, visto que filosofar sobre a verdade é um *fazer ver que mostra* o ser, a partir de um *logos* apofântico.

No pensamento de Heidegger exposto em *Ser e Tempo*, fica evidente que a construção da filosofia é uma "destruição"; uma destruição do transmitido mediante o retorno histórico à tradição, e disso remete-se não uma negação ou uma atribuição pejorativa, mas o ponto de apoio e de onde deve-se analisar fenomenologicamente os intentos fundantes, ou seja, pôr em causa os pressupostos da ontologia tradicional e preparar o terreno para uma refundação verdadeiramente radical.

Voltando ao texto, no intuito de "colher o lugar originário da verdade e de determinar, em virtude de tal captação, a estrutura fundamental do logos" (VOLPI, 2013, p.71), Heidegger retira a discussão sobre o tema da verdade do âmbito da teoria do conhecimento e a desloca para o âmbito de sua ontologia fundamental (LEITE, 2007, p. 17), tecendo a sua crítica acerca do conceito tradicional:

Que significa aqui "investigar sobre a verdade", ciência da "verdade"? Nesse pesquisar a "verdade" torna-se tema no sentido de uma teoria-do-conhecimento ou de uma teoria-do-juízo? *É manifesto que não*, pois "verdade" significa o mesmo que "coisa", "o que se mostra ele mesmo". Mas que significa então a expressão "verdade", se ela pode ser empregada terminologicamente como "ente" e "ser"?

Mas se verdade está em pleno direito numa originária conexão com ser, então o fenômeno da verdade entra no âmbito da problemática ontológica fundamental. (HEIDEGGER, 2012, p.592/3. *Grifo nosso*).

Dessa forma, no início do §44 de *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que tanto Parmênides quando os filósofos que antecederam Aristóteles foram impulsionados pela investigação das "coisas em si mesmas". Preocupados em "identificar" o ser dos entes, esse caráter de investigação tinha justamente a "verdade" como a questão principal. Contudo, uma investigação sobre a verdade não se trata, para Heidegger, de uma investigação no sentido de uma teoria do conhecimento, tal qual foi colocado, como uma designação em que a "verdade" se identifica num juízo. Investigar sobre a verdade é investigar o que se mostra em si mesmo³⁴ e que, segundo Heidegger, nos remete ao âmbito da problemática ontológica fundamental.

Afirma Heidegger que "[...] ser caminha de fato 'junto' com verdade, o fenômeno-da-verdade já entrou também no tema das análises anteriores [...], mas é preciso circunscrever expressamente o fenômeno-da-verdade [...] para isso a investigação deve assumir um novo ponto-de-partida"(HEIDEGGER, 2012, p 593). Mas qual é esse ponto de partida de que Heidegger fala? É exatamente a verdade tomada no sentido de fenômeno. Cabe ressaltar aqui que muitos pensadores, seguindo uma metafísica tradicional, aceitaram e traduziram o conceito *aletheia* por verdade, mas Heidegger a aborda no sentido fenomenológico formal; portanto, lê-se *aletheia* como *desvelamento do ser*. E é isso que o pensador alemão irá buscar no pensamento do Estagirita. Nesse sentido, explica Nunes (1999) que

Amparado na situação hermenêutica, Heidegger atribui ao nous, o entendimento de sophia e phronesis; é o nous que lhes desoculta a verdade enquanto alétheia. [...] Heidegger nos alerta sobre o caráter de desencoberto do verdadeiro e da imediatidade da aisthesis, dotada de intencionalidade originária. Do mesmo modo, o logos "deve ser tomado em seu caráter

³⁴ Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 595.

intencional próprio” de apophánsis. O nous é entendimento que se efetua no logos - entendimento “que cada vez proporciona pura e simplesmente o aspecto dos objetos”. Mas tudo isso, como Filosofia, Aristóteles elaboraria a partir da “mobilidade facticial” da vida com que Heidegger determina a sua situação hermenêutica particular. Interpretar Aristóteles é assimilá-lo ao seu próprio pensamento (NUNES, 1999).

Ainda acerca dessa passagem, notamos a apropriação da filosofia aristotélica no intuito que dela “[...] se orienta totalmente pela busca da aletheia. Por isso a filosofia é *epistemen tes aletheia*”. Para Aristóteles o *philosophhein peri tes aletheia* é *apophanestain peri tes aletheia*. Dessa forma, a “filosofia consiste fundamentalmente no *desvelamento e manifestação* daquilo que se está contido na ambivalência da aletheia enquanto velamento e desvelamento” (STEIN, 2001, p.72)³⁵.

Destarte, ao analisar o conceito tradicional de verdade, Heidegger busca explicitar seus *fundamentos ontológicos* a fim de evidenciar o fenômeno originário da verdade e seu caráter derivado, pressupondo o ente e seu modo de ser, chegar-se-ia à essência da verdade, ao “dar-se”. Assim, Segundo Volpi (2013, p70),

O confronto de Heidegger com Aristóteles é prevalentemente caracterizado pelo esforço de se apropriar positivamente das determinações fundamentais da ontologia aristotélica e em particular da sua compreensão o fenômeno da verdade, para utilizá-las na análise dos momentos estruturais do *ser-aí*.

A partir desses fundamentos, tornar-se-á visível o *fenômeno originário* da verdade. Dele pode-se, então, mostrar o caráter derivado do conceito tradicional de verdade. Ora, se verdade é um fenômeno, então a abordagem tradicional está colocada em xeque, e o fenômeno da verdade deve ser reconduzido à sua compreensão originária³⁶.

³⁵ Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 591, 592.

³⁶ Nota-se na página 593 de *Ser e Tempo*: “A análise parte do *conceito tradicional de verdade* e procura pôr-em-liberdade (a) seus fundamentos ontológicos. A partir desses fundamentos fica visível o fenômeno *originário* da verdade. A partir deste se pode mostrar (b) o *caráter derivado* do conceito tradicional de verdade. A investigação deixa claro que à pergunta pela “essência” da verdade copertence necessariamente a pergunta pelo *modo-de-ser* da verdade. Unido a isto se esclarece o sentido ontológico do discurso de que “verdade se dá” e o modo de necessidade com que “devemos pressupor” que a verdade se “dá” (c)”. Nota-se aqui que Heidegger lança mão de passagens específicas do pensamento do Estagirita e as interpreta procurando mostrar as implicações da sua leitura fenomenológico-hermenêutica. Esse é um dos poucos momentos no texto em que o autor nos apresenta uma espécie de “roteiro”, “itinerário” do que será abordado. Ora, qual é de fato a leitura que Heidegger faz de Aristóteles? A resposta encontrada nesse emaranhado teórico é que a *Aletheia* não deve mais ser abordada no sentido *tradicional* (conforme dito anteriormente), na perspectiva na cultura grega, pois a abordagem visa a destacar a ambivalência do binômio desvelamento-velamento. Corroborando, Stein (2001, p.72) sinaliza que a “análise da aletheia na cultura grega revelou a “expressividade e concreção” de uma palavra a qual os gregos pensam o que lhes é mais caro: a presença, o não velamento.”

Heidegger abriga aqui as relações que problematizam três teses que caracterizam a concepção tradicional: a primeira afirma que o lugar da *verdade é a proposição*³⁷; a segunda diz que a *verdade é adequação* ou coincidência de pensamento e ser, de representação e coisa; a terceira, por fim atribui a Aristóteles a paternidade das duas asserções precedentes (VOLPI, 2013, p. 71).

Consoante ao exposto, Heidegger nos explica que não é tarefa dele fazer uma história do conceito de verdade, mas deixa claro que fará uma abordagem acerca dos fundamentos da concordância. Para tanto, além da passagem referida à obra *Sobre a Interpretação*, de Aristóteles (16a 6), na qual afirma que as afecções da alma (as representações) são semelhantes às coisas (adequações)³⁸, encontramos também na *Metafísica*³⁹ a caracterização do que nos é conhecido como a primeira definição de "verdadeiro", que o Estagirita afirma que “o falso e o verdadeiro não estão nas coisas, como se o bem fosse verdadeiro e o mal, falso, mas no pensamento”, pois “dizer que o ente não é ou que o não-ente é é dizer o falso, e dizer que o ente é e o não-ente não é é dizer o verdadeiro”.

Mas essa origem remota não significa que os pressupostos ontológicos do conceito tradicional de verdade tenham sido questionados de fato, mas tomados como *pressupostos* na construção nas diversas interpretações do conhecimento. De fato, Heidegger afirma que até mesmo Immanuel Kant teria *pressuposto* a concordância do conhecimento com o seu objeto em sua *Crítica da Razão Pura*⁴⁰ como forma de encontrar um critério de aplicação para o conceito de verdade legado pela tradição (LEITE, 2007, p.19).

Nota-se que o homem, para Aristóteles, existe enquanto ser intelecto-logístico, capaz de *noein* (*simples apreensão*) e capaz de *logos* (proferimento apofântico) e é nesta perspectiva que se procura perceber que, enquanto ser noético, o homem distingue, classifica e atribui “significação” e enquanto ser dotado de palavra, verbaliza e expressa a teia das “ideias” que constrói (BITTAR, 2003, p.197).

Além disso cabe explicitar um dos aspectos da filosofia do Estagirita. Segundo Bittar (2003, p. 877, **grifo nosso**), a *filosofia primeira* aristotélica é dita ***ciência da verdade***, pois

³⁷ Para Aristóteles onde algo é dito em correlação a outro cabe-se o juízo de verdade ou falsidade, pois atribuir-se um “quê” a um “algo” então a atribuição poderá ser verdadeira (com comprovação por correspondência) ou poderá ser falsa (sem correspondência comprovada). Por sua vez, onde não há predicação, há termos soltos e isolados que não consentem na formulação de juízos do falso ou verdadeiro. (BITTAR, 2003, p. 199)

³⁸ Cf. HEIDEGGER, 2012, p.595

³⁹ Cf. *Metafísica* IV, 1011b 26-7 e VI, 1027b 25-7.

⁴⁰ Cf. KANT, 2001, p.119, B 82: “A velha e famosa pergunta pela qual se supunha levar à parede os lógicos, tentando forçá-los a enredar-se em lamentável dialeto ou a reconhecer a sua ignorância e, por conseguinte, a vaidade de toda a sua arte, é esta: Que é a verdade? A definição nominal do que seja a verdade, que consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto, admitimo-la e pressupomo-la aqui; pretende-se, porém, saber qual seja o critério geral e seguro da verdade de todo o conhecimento”.

diferentemente do que ocorre com outras espécies de investigação, o saber filosófico é um saber teórico e tem por objeto singular o alcance da verdade. Complementa o autor ainda que “essa pretensão resulta de uma atividade incessante do espírito na busca das *causas primeiras dos fenômenos*. A *descoberta* do verdadeiro representa uma aproximação do espírito do que é tal qual é”. Para Aristóteles, o conhecimento das primeiras causas exprime a condição de verdade de toda a posterior predicação, visto que o próprio princípio de não contradição juntamente ao princípio do terceiro excluído são princípios lógicos e, acima de tudo, ontológicos.

Por conseguinte, no intuito de apresentar um desenvolvimento do núcleo da primeira seção⁴¹ do §44, Heidegger inicia por 1) distinguir na linguagem o momento semântico do momento apofântico, expresso na asserção ou predicação; posteriormente trata de 2) examinar a estrutura da predicação (ser verdadeira ou falsa), a fim de evidenciar seu fundamento e, por fim, estabelece a 3) distinção entre ser-verdadeiro (*Wahrsein*) da predicação da verdade num sentido antepredicativo – no intuito de superar o problema de uma correspondência de um objeto e intelecto. (VOLPI, 2013, p.71).

Para tanto, Heidegger - através da interpretação de Aristóteles - explica que primeiramente 1) verdadeiro é o próprio ente enquanto tem o caráter de ser-descoberto, da desocultação, do desvelamento (*on hos alethes*) (VOLPI, 2013, p. 76). Essa afirmação surge do fato de que o poder-ser-verdadeiro ou falso da predicação (característico do discurso apofântico) não é uma determinação originária da verdade, ou seja, enquanto é aberto ao mundo dos entes, possui uma atitude descobridora que é própria do ser-aí⁴². Não obstante, o discurso apofântico é *um dos modos* que se acessa o ente, descobrindo-o e, dessa forma, seu poder-ser-verdadeiro ou falso é um modo particular do fenômeno da verdade. (*id.* p.72-3). De uma segunda maneira, 2) verdadeiro é o ser-aí, a vida consciente, quanto tem o caráter de ser-descobridor⁴³ (*psyche hos aletheuein*) (*ibid.* p. 76). Por fim, só se a verdade no sentido do ser-descoberto é um caráter do próprio ente e se este é acessível ao *Dasein*, o *Dasein* pode se reportar ao ente na atitude de descobrimento (*ibid.* p. 74).

⁴¹ Segundo Doro (2006, p. 62), cabe explicitar o modo como a verdade proposicional pode assumir a forma da “concordância”. A abordagem da problemática da verdade, nesse caso, tem por base a justificação de duas questões: “1. A verdade compreendida como concordância tem sua origem na abertura e isso através de uma modificação determinada. 2. O próprio modo de ser da abertura propicia que, primeiro, se faça visível sua modificação derivada e que vigore a explicação teórica da estrutura da verdade”.

⁴² Tal estrutura foi deliberadamente exposta na terceira seção do primeiro capítulo, intitulada "A noção de Logos".

⁴³ O que isso nos quer dizer? Que Heidegger atribui a condição do poder-ser-verdadeiro ou falso da predicação na estrutura do *logos*, isto é, no fato dele constituir uma *synthesis* ou uma *diairesis*. Feito isso o autor atribui o fundamento do qual essa dupla relação brota, que é o elemento hermenêutico: o existencial *compreender* que abarca o sentido de ser desvelante (VOLPI, 2013, p.73-4).

3.2 - VERDADE DERIVADA: ADAEQUATIO E TOMÁS DE AQUINO

A noção de verdade Aristotélica afirma, segundo a tradição filosófica, que a verdade e a falsidade dão-se somente no juízo afirmativo ou negativo, ou seja, quando duas coisas se unem ou se separam predicativamente. Ademais, se a união justificativa *corresponde* à união real das coisas representadas nos conceitos, dá-se a verdade. Por outro lado, se isso não ocorre, tem-se a falsidade. De fato, a verdade não existe nas coisas, mas é modalidade da razão. Portanto, a verdade não é aquilo que é, mas dizer que é daquilo que é⁴⁴.

Tomás de Aquino capta esse elemento da correspondência da definição aristotélica para desenvolver sua concepção adequacionista. De fato, se se busca conhecer as coisas naquilo que elas realmente são, não se pode reduzir o conhecimento da verdade a algo meramente intramental, pois pressupõe a *coisa extramental*. Segundo Tomás de Aquino:

[...] a primeira comparação de um ente ao intelecto é a fim de que um ente concorde com o intelecto. Com efeito, a concordância é dita a "adequação de intelecto e de coisa" e nisto a noção de "verdadeiro" perfaz-se formalmente. Logo, isto é o que "verdadeiro" acrescenta ao ente, a saber, a conformidade ou a adequação de coisa e de intelecto, conforme a qual, como foi dito, a cognição da coisa segue. Portanto, a entidade da coisa precede a noção de verdade, mas a cognição é certo efeito da verdade. (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.1, a.1. *co.*).⁴⁵

Ora, é mister compreender no que concerne exatamente esta conformidade (*conformitas*) ou adequação (*adaequatio*). Dessa forma, para o autor, falar da verdade é, em último caso, falar do ente (*ens*), visto que o caráter de relação é *convenientia* dos entes. Essa *convenientia* ou adequação, por sua vez, se dá na alma ou no intelecto que tem a capacidade de se adequar às coisas (*res*), ou seja, o intelecto assimila e recolhe em si a estrutura ontológica dos entes. Corroborar Enes (1972, p. 3) que

A verdade para o pensamento medieval continua a ser uma propriedade do conhecimento e só se diz das coisas pela relação de causalidade e de termo comparativo que as liga à mente. A verdade primariamente é uma *verdade lógica*, quer do intelecto especulativo quer do prático. A problemática sobre esta verdade vai, no entanto, em virtude dos elementos novos introduzidos, incidir sobre as condições da sua verificação nos actos da

⁴⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 1011 b 26-7.

⁴⁵ As traduções para o português dos textos latinos de Tomás de Aquino nesse trabalho foram realizadas por nós. Quando necessário, o texto original será sempre apontado nas notas.

"*Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus*".

inteligência humana: quais as condições de tal verificação e quais os actos em que tais condições verificantes se verificam.

Esses novos elementos, se buscarmos o fundamento da verdade, encontram-se antes nas coisas (*res*) do que no pensamento, pois um juízo só passa a ser verdadeiro se houver correspondência entre a afirmação feita e a coisa que existe. Ademais, em se tratando de um “ato de existência” (*actus essendi*), este juízo só será verdadeiro se aquilo do qual afirmo a existência existir *de fato*. Quando se considera a coisa, o parâmetro assumido é a “entidade” causa da noção de verdadeiro, ao passo em que intelecto tomado como fundamento é o efeito decorrente da verdade (LEITE, 2007, p.65). A adequação deve contemplar, por sua vez, a síntese entre os dois elementos, ou seja, contemplar tanto a causa da verdade quanto seu efeito.⁴⁶ Segundo Pegoraro (2007, p.66-7),

Três são os movimentos da constituição da verdade como adequação. No primeiro, o sujeito inteligente (*intellectus*) e a coisa (*res*) estão separados e são anteriores à verdade. Coisa, sendo sensível, está em condições de transmitir aos sentidos (e por eles à inteligência) a sua forma, e o sujeito cognoscente é capaz de recebê-la. No segundo momento, estabelece-se a adequação (*adaequatio, assimilatio*) da inteligência com a coisa. Assim se constitui formalmente a verdade como união da coisa com o sujeito é a presença da formada coisa na mente. Então a coisa (*res*) e a mente (*intellectus*) são “conformes” (*conformitas*) isto é, possuem a mesma forma ou melhor dizendo, a forma da coisa existe no objeto exterior e na mente, através do processo de abstração.

Nesse sentido a tese contempla uma espécie de manifestação, isto é, a coisa “está apta” para ser aprendida/adequada pelo intelecto, bem como as definições da coisa caracterizando sua essência, *quididade*. Essa definição mostra que, para adequar-se, são necessárias realidades distintas. De fato, a noção de verdade deve essencialmente privilegiar o intelecto, visto que o conhecimento é um processo de assimilação e confirmação e em seu resultado verdade do intelecto (*veritas intellectus*). Por outro lado, a relação da coisa não pode ser esquecida na medida em que há a necessidade dos dois elementos como foi visto. Destarte, a cognoscibilidade da coisa nos revela seu caráter ontológico (*veritas rei*)⁴⁷.

Mas a explicitação da concepção da *adaequatio* tomista não está encerrada. Há ainda um fator decisivo por detrás da teoria do filósofo e que, também, permeia o pensamento

⁴⁶ “*Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus*” (q.1, a.1, co).

⁴⁷ Alguns estudiosos consideram essa dupla consideração acerca de uma divisão do conceito de verdade: primeiramente uma *ontológica* e, por sua vez, a verdade *lógica*. O primeiro conceito visa à adequação das coisas ao intelecto divino, sendo que este mede (*mensura*) as coisas, mas não é medido (*adaequatio rei ad intellectum*). O conceito de verdade lógica consiste na adequação com relação ao intelecto humano, pois as coisas são ditas verdadeiras quando elas se mostram reais no discurso (*adaequatio intellectus nostri ad rem*). Mais em: Cf. LEITE, 2007, p. 66; SILVA, 1994, pp. 107-108; REALE, 2003, p. 559.

medieval: a verdade só é possível na medida em que Deus é. Somente assim a *veritas* possui um “sentido ontológico” (*adaequatio*). A verdade é, em última instância, impossível sem a intervenção divina como fundamento último, ou seja, em “Deus, como criador, encontram-se as formas eternas (essências) das coisas criadas⁴⁸” (PEGORARO, 2007, p.67). Destarte, Deus é a verdade porque seu ser é conforme seu intelecto. Corrobora Enes (1972, p.2)

O homem é que é *concebido como a coisa* que de entre todas mais se assemelha a Deus, a que mais *realiza* a *imagem* de Deus, precisamente naquilo que o distingue e superioriza em relação aos outros seres: a *mente*. Assim, a verdade resulta de uma medição ou mensuração entre a mente e a coisa, na qual há uma mente que mede e não é medida - a divina -, outra que é medida e não mede - a humana -, e há uma *res* que é medida pela mente divina e mede a humana. O fundamento desta verdade está na mente divina, pois é ela que forma a essência da coisa que conforma a mente do homem.

O problema fundamental é o modo de ser do conhecimento, ou seja, a verdade lógica postula um *fundamento transcendente*. Assim, cabe notar que a verdade ontológica é a verdade primeira e imutável, pela qual todas as coisas são ditas e julgadas verdadeiras. A verdade do intelecto humano, por sua vez, volta-se à artificialidade, isto é, ao que pode conotar caráter de falsidade. No intelecto divino não há falsidade. Deus está fora do tempo, e, das razões eternas existentes na mente divina, procedem as formas materiais que constituem as substâncias das coisas⁴⁹.

Para Tomás, no intelecto especulativo, não é a coisa que é adequada, mas o intelecto que deve se conformar à essência da coisa natural. Contudo, quando alguma coisa é adequada pelo intelecto humano, ou seja, quando o homem cria leis, algo parecido ocorre para o intelecto divino. De fato, todo ente fora de Deus é *criado*. O pressuposto da filosofia do Aquinate reside no fato de que há uma causalidade entre Criador e coisa criada, e o primeiro consiste em uma *causa primeira* aquela da qual não possui outra causa qualquer, mas é causa de si (*causa sui*) e este é Deus. O autor mostra que a dedução dos transcendentais⁵⁰ só é possível com base na

⁴⁸ Cf. ST 1, q.14, a.5, co.

⁴⁹ Cf. *De Veritate* q.1, a.9, c. e *Sentenças* d8, q1. a.3. co: Se, contudo, considerarmos segundo a noção de causalidade, assim dessa forma “bem” é anterior, porque “bem” possui a noção de causa final; o ser, contudo, a noção de causa exemplar e efetivação somente (ou apenas) ou apenas em Deus: o fim, contudo, é a primeira causa na noção de causalidade.

“*Si autem consideretur secundum rationem causalitatis, sic bonum est prius: quia bonum habet rationem causae finalis, esse autem rationem causae exemplaris et effectivae tantum in Deo: finis autem est prima causa in ratione causalitatis*”.

⁵⁰ Os transcendentais do ente proposto pelo Aquinate são, *grosso modo*, “sinônimos” de ente, sendo assim, não significando “identidade absoluta”, mas que cada um aponta para um *determinado aspecto diferente da mesma e única realidade: verum, bonum, res, aliquid e unum*. Respectivamente: verdadeiro, bom, coisa (real, realidade), algo (indica o caráter de alteridade e delimitação do ente em relação a outro ente) e *um* (O *unum* do ente caracteriza-se na escala de perfeição: do inanimado ao vivente; da planta ao humano: do humano à Deus). Não é intuito desse trabalho avançar acerca da questão dos transcendentais em Tomás de Aquino por fugir do escopo do tratamento

própria pressuposição de Deus, ou seja, a causa primeira e divina é necessariamente o fundamento ontológico de cada ente e da verdade de cada um⁵¹.

Ao passo em que o autor toma essa problemática acerca da adequação, de uma forma imediata percebe-se a separação entre ser (humano) e mundo; segundo Pegoraro (2007, p. 69), “a união entre o homem e o mundo se faz pelo processo de abstração pelo qual a mente recebe a imagem das coisas externas, a partir das quais formula o juízo de verdade, quando adequado à coisa, ou de falsidade, quando inadequado”.

Consoante ao exposto, a ideia de adequação traz consigo um elemento formal, ou seja, o caráter formal indica uma relação de algo com algo, e “assim, toda ‘verdade’ é uma relação mas nem toda relação é uma concordância”. De fato, na teoria tradicional, não há falsidade nas coisas, mas sim no intelecto. Portanto, o caráter formal do intelecto pressupõe uma relação e esta relação possui duas características importantes: remete a um realismo, ou seja, pressupõe um ente real extramental e, por outro lado, afirma a necessidade ideal do conteúdo de uma teoria do conhecimento.

Nota-se que possuímos *conhecimento* quando sabemos *o que* algo é e não somente *que* é, e isso ocorre da mesma maneira na estrutura da adequação, isto é, necessita-se de uma *relação* entre um *intelecto* e uma *coisa* ou uma *essência* de um ente (e não sua mera capacidade de existir – um existir). Assim, verdade ocorre quando há conformidade entre intelecto e uma essência de um ente - coisa (*res*) - e não à sua existência (*ens*)⁵².

Para Heidegger, portanto, tratar um ente por sua essência, pelo seu *quid* indicado pela coisa, significa considerá-lo como um ente simplesmente dado, visto que a adequação cinde com a teia referencial do ente intramundano, destruindo seu caráter de poder referenciar-se ao

da questão. Contudo, nota-se a sinalização dos termos para uma melhor compreensão da diferenciação que o autor adota no início da exposição do *De Veritate* (*res* e *ens* – respectivamente coisa e existência) que vai nos servir como um gancho para identificar o elemento da crítica heideggeriana.

⁵¹ Em sua *Suma Teológica* (I^o q. 39 a. 8 co. **grifo nosso**) fica mais evidente o pensamento acerca do conhecimento de Deus a partir das criaturas: “(...) nosso intelecto é levado ao conhecimento de Deus a partir das criaturas. É preciso, pois, que considere Deus segundo o modo que assume a partir das criaturas. Ora, quando consideramos uma criatura, quatro coisas nos ocorrem sucessivamente: primeiro, considera-se a coisa em si mesma, e absolutamente, **como certo ente**. Depois ela é considerada **como una**. Em seguida, considera-se o seu poder de **agir** e de **causar**; finalmente, considera-se segundo a relação que tem com os seus efeitos.”

“*Respondeo dicendum quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicuius creaturae, quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam primo, consideratur res ipsa absolute, in quantum est ens quoddam. Secunda autem consideratio rei est, in quantum est una. Tertia consideratio rei est, secundum quod inest ei virtus ad operandum et ad causandum. Quarta autem consideratio rei est, secundum habitudinem quam habet ad causata*”.

⁵² Segundo Leite (2007, p.30) o Aquinate faz uma distinção no início do *De Veritate*, apontando que o termo “ente” expressa o ato de ser, de existir ao passo em que o termo “coisa” refere-se ao transcendental *res*, indicando a essência desse ente, sendo, portanto, distinta de sua existência.

Dasein (LEITE, 2007, p. 30). Dessa forma, tratam-se entes-simplesmente-dados por “eles mesmos”. Inwood (2002, p.42) nos aclara que dessa maneira,

Se soubéssemos unicamente dos entes, sem ter compreensão alguma do ser, não poderíamos relacionar-nos comou “conduzir-nos” aos entes enquanto tais. Seríamos, como os animais, afetados pelos entes, mas não estaríamos conscientes deles enquanto entes.

Por seu modo, a *adaequatio* obscurece o existencial *ser-no-mundo*, pois cinde a estrutura da abertura do *Dasein*, ou seja, *adaequatio* possui um caráter derivado. Assim, o acesso direto aos entes é vetado ao cognoscente, que só pode conhecer um ente por meio de uma espécie (*species*) semelhante à sua essência. (LEITE, 2007, p. 30).

3.3 - PRIMÓRDIOS DO §44: A “DESTRUIÇÃO” FENOMENOLÓGICA DA NOÇÃO DERIVADA DE VERDADE

Na primeira seção do §44, conforme já se apurou, Heidegger visa a desfazer três tradicionais equívocos relativos ao conceito de verdade: 1) que o lugar originário da verdade é o juízo; 2) que a essência da verdade se define, fundamentalmente, como uma relação de correspondência, adequação do juízo com seu objeto; e que 3) que Aristóteles seria o “pai” intelectual das concepções precedentes⁵³. O que nos interessa aqui nesta seção é a segunda questão que o autor alemão tratará até o final do parágrafo em discussão (§44). Ademais, pelo que foi exposto até aqui, Heidegger parece colocar Aristóteles a salvo da atribuição de “autor” da teoria da verdade como correspondência, pois será com base no próprio Aristóteles que Heidegger buscará definir a verdade como desocultação.⁵⁴

Pois bem, a análise de Heidegger começa pela seguinte constatação: “A caracterização da verdade como ‘concordância’, *adaequatio*, *homoiosis*, é sem dúvida muito geral e vazia. Mas alguma justificativa deve haver para que se mantenha, apesar das mais diversas interpretações do conhecimento que sustenta esse assinalado predicado”⁵⁵. Tal problemática foi abordada na seção anterior e chegou-se à conclusão que, para uma teoria do conhecimento tradicional, a *adaequatio* muito bem se sustentava, porém sob a ótica da analítica de Heidegger,

⁵³ Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 595.

⁵⁴ Para Heidegger, Aristóteles colhe aqui a verdade com o caráter do próprio ser [...] A verdade neste sentido pode ser acolhida na apreensão direta do *noein* (*vernehmen*, *Vernunft*), que Aristóteles designa como um “tocar” (*thigein*, *thigganein*). Em relação a essa verdade não há erro, como na predicação, mas simplesmente uma não captação, um não conhecer (*agnoien*), no sentido em que ou se o colhe na sua tangibilidade, ou não se colhe de fato. (VOLPI, 2013 p. 7). Mais em Cf. NUNES, 1999, p.6.

⁵⁵ Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 597.

o caráter supostamente “ontológico” da *adaequatio* se esvaia, pois negligenciava a estrutura ser-no-mundo.

Para tanto, ele deveria demonstrar que o sentido não é algo pertencente ao enunciado, como conteúdo deste, mas, antes, é o enunciado que pertence a uma estrutura de sentido, que é, por sua vez, um existencial do *Dasein*. É com base nessa inversão, que Heidegger pretende fundar a Lógica na Ontologia Fundamental. (SANTOS, 2013, p.44).

É *myster* frisar que Heidegger propõe-se a investigar o *sentido* pela verificação da enunciação do juízo. “Assim, a análise empreendida por Heidegger é deslocada ao âmbito ontológico” (LEITE, p.19). Ora, toda relação aponta para a pergunta pelo *modo de ser* dos relacionados. Modo de ser, por sua vez, nos remete a um sentido, ao ser⁵⁶ (âmbito ontológico). Heidegger não fala mais da *verdade do ente*, no sentido do descobrimento do ente, mas da verdade do ser, cuja enunciação está além do verdadeiro e do falso no sentido “ôntico”⁵⁷.

Heidegger irá mostrar que o cerne dos questionamentos e aporias que se atrelam a uma concepção tradicional adequacionista deve-se à falta de clareza acerca da constituição *ontológica* da relação entre o ideal e o real e exatamente isso faz com que haja uma separação intrínseca entre sujeito e objeto

O termo “verdadeiro” aplica-se ao conteúdo ideal do juízo, não ao processo psíquico real, à ação de julgar, pois é aquele que se encontra em concordância, a qual constitui o nexa entre este conteúdo e a realidade extramental. O fenômeno da verdade exprime-se no conhecimento quando o conteúdo ideal do juízo mostra-se verdadeiro, isto é, adequado à coisa. Mas, isso ocorre apenas por meio da verificação do próprio conhecimento, o que implica recorrência às coisas mesmas. Portanto, torna-se manifesto que a verificação, necessária para a verdade do conhecimento, depende das coisas. (LEITE, 2007, p. 20)

Nessa verificação, contudo, é necessário “elucidar o modo-de-ser do conhecimento”⁵⁸. Ademais, a relação de conhecimento que, interpretada do modo tradicional, cria uma cisão

⁵⁶ “A palavra ser, para Heidegger, aqui, passa a ter um sentido operativo, de tal maneira que *ser* não se dá sem *compreensão* de ser. Esta operação da compreensão do ser é o que vai constituir fundamento a partir do qual o filósofo faz sua ontologia fundamental. Temos, então, um outro modo de compreensão do ser que se dá desde o modo de ser do *Dasein*. Este modo de ser do *Dasein* é uma compreensão do ser que certamente é o mais universal, mais geral, não no sentido semântico, mas no sentido pragmático, enquanto ser é o pano de fundo – o bastidor de legitimidade – de todo operador existencial. Se o ser não fosse compreendido, o *Dasein* não seria, isto é, o mundo, o *como* da manifestação que o método fenomenológico explora, este *como* não se daria. A compreensão do ser, portanto, não é uma espécie de projeção da ponta da consciência enquanto intencionalidade, mas ser passa a ser identificado o aproximado da ideia de revelação [...] revelação ligada à ideia de mundo [...]” (STEIN, 2006 p.244).

⁵⁷ Para Heidegger, a investigação sobre a verdade não se volta acerca de uma investigação no sentido de uma teoria do conhecimento, uma designação em que a “verdade” se identifica num juízo. Investigar sobre a verdade é investigar o que se mostra em si mesmo, isto é, remeta-se ao âmbito da problemática ontológica fundamental.

⁵⁸ Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 601.

artificial entre o “dentro” e “fora”, entre o real e o ideal - bem como entre o julgar e o julgado - é uma relação *derivada*. Portanto, o caráter ontológico da verdade como adequação só pode ser elucidado quando se tem a plena clareza do estatuto ontológico do modo de ser do conhecimento. Mas por que a necessidade disso? A resposta é simples: o fenômeno da verdade é o *como*, em última instância, *possibilitante* do conhecimento⁵⁹. Isso quer dizer que verdadeiro depende da verificação, da recorrência ao ente, e essa relação só é possível porque o ente “mostra-se em si mesmo”. Explica Heidegger (2012, p. 605, *grifo do autor*) que

O ser enunciante para um enunciado é um mostrar o ente, *que* ele *descobre* o ente para qual se volta. É comprovado o ser-descobridor da enunciação. Na execução-da-comprovação, o conhecer permanece referido unicamente ao ente ele mesmo. É neste mesmo que se joga, por assim dizer, a confirmação. O ente visado se mostra ele mesmo *assim como* ele é em si mesmo, isto é, que *ele* é na mesmidade assim como a enunciação *o* mostra e descobre sendo. Representações não se comparam, nem entre si, nem *em relação* à coisa real. Na comprovação não se trata de uma concordância ente “conteúdos de consciência”. Na comprovação se trata unicamente do ser-descoberto do ente ele mesmo, *dele* no como de seu ser descoberto.

Para Heidegger, aqui, ser descoberto quer dizer: o ente torna-se o descoberto, ou seja, ele é “verdadeiro” em um sentido secundário, caracterizando o caráter intramundano. Primariamente “verdadeiro” significa descobridor que, por sua vez, é o *Dasein*. Toda a verdade no plano ôntico emerge da verdade no sentido ontológico⁶⁰.

Por sua vez, a definição da verdade como descoberta ou ser-descobridor está ligada à análise do comportamento do *Dasein*; “Ser-verdadeiro enquanto ser-descobridor é um modo de ser do *Dasein*”. (Heidegger, 2012, p. 609). E o descobrir é um modo do *Dasein*. Entretanto, para ocorrer o “descobrir”, necessita-se de uma *abertura*, dada pelos existenciais, isto é, na abertura do *Dasein*, ocorre o desocultamento. É na abertura do *Dasein* que se alcança o fenômeno mais originário da verdade. Nas palavras de Heidegger (2012, p. 605):

A enunciação *é verdadeira* significa: que ela descobre o ente em si mesmo. Ela enuncia, mostra, “faz ver” (*apofansis*) o ente em seu ser-descoberto. O *ser-verdadeiro (verdade)* da enunciação se deve entender como um *ser-descobridor*. A verdade não tem portanto, de modo alguma estrutura de uma concordância entre conhecer e objeto, no sentido de uma adequação de um ente (sujeito) a outro (objeto). O ser-verdadeiro como ser-descobridor só é, de sua parte, ontologicamente possível sobre o fundamento do ser-no-mundo. Este fenômeno, no qual reconhecemos uma constituição-fundamental do *Dasein*, é o *fundamento* do fenômeno originário da verdade [...].

⁵⁹ Heidegger não está preocupado em propor uma teoria do conhecimento, mas mostrar como se funda a estrutura do próprio fato do poder conhecer. Sobre tal temática já trabalhamos na segunda seção do primeiro capítulo deste trabalho.

⁶⁰ Cf. STEIN, 2006, p 29.

Como visto na *adaequatio*, há um afastamento maior das vivências originárias e o caráter dos entes não mais determinados por sua utilidade, mas pelos predicados atribuídos a eles. Corroborando Inwood (2002, p.43) sobre a diferença ontológica e o tratamento da questão derivada:

A diferença entre ser e entes parece óbvia. Ainda assim os filósofos tenderam a obliterá-la. Eles o fizeram de pelo menos quatro modos, cada um envolvendo a eliminação ou a desvalorização do ser em favor dos entes: 1. Representaram o próprio ser como um ente, geralmente como o ente supremo, Deus. Isto refere-se aos teólogos medievais, sobretudo a São Tomás de Aquino, que via Deus como idêntico ao seu próprio ser (*esse*), como algo tal qual o ser puro. 2. Veem o ser como um universal vazio, derivado de nossa abstração dos próprios entes. 3. Veem o ser como uma propriedade definida, junto a outras propriedades de uma coisa - propriedades que são um ente (*Seiend*) tanto quanto as coisas às quais elas pertencem [...]. 4. Tomaram um ente ou um tipo de ente, em geral o próprio homem, como o paradigma ou modelo para o ente em geral [...]. O "ser", insiste Heidegger. "não é nenhum ente, nenhuma coisa e nenhuma propriedade de coisa, nenhum ser-simplesmente-dado [...]."

Acerca dessa passagem podemos simplificar, no intuito de uma síntese, o pensamento. Ora, em *Ser e Tempo*, primeiramente, se pensarmos em significação, pensamos em "ser". *Ser*, por sua vez, remete ao âmbito *ontológico*, e este sempre visará a uma *abertura*, que é dada na *compreensão*. Quando o enunciado é aceito como verdadeiro, significa que o ente está *descoberto*. Neste caso, não existe uma adequação de um ente (sujeito) a outro ente (objeto); existe apenas o "deixar ver" o ente em "si mesmo".

Corroborando ao exposto, em torno das duas palavras, "verdade" e "sentido", se agrupam outras que dizem mesmo: abertura, clareira, transcendência e desvelamento.⁶¹ E nisto reside o caráter da investigação proposta no § 44, como se sucede uma espécie de verdade fundante, isto é, um "tipo de verdade que não é apenas verdade das proposições, [...] mas uma verdade que seja vista como condição de possibilidade para podermos entender o que é propriedade (verdadeiro e falso) de uma proposição" (STEIN, 2006, p.19). Nesse sentido, corrobora Doro (2006, p.62, *grifo nosso*) ao afirmar que

A crítica heideggeriana ao conceito de verdade como "concordância" não implica a necessidade de abandoná-lo, mas de apreendê-lo em seu caráter derivado. A verdade enquanto abertura não é um novo conceito de verdade que deva ser posto ao lado ou no lugar da definição de verdade como concordância. Com ele almeja-se a elaboração dos pressupostos que já estão sempre presentes quando se toma a verdade em termos de uma *adaequatio intellectus et rei*, de uma *concordância do conhecimento com seu objeto*.

⁶¹ Cf. STEIN, p.210

Por fim, segue como estrutura do §44 tratado até aqui, três momentos importantes; assim, o autor almejou 1) Desvencilhar a dependência da lógica (predicação e adequação) em relação à Ontologia Fundamental e explicitar o fenômeno *originário* de verdade; 2) deslocar o lugar do sentido do enunciado para a compreensão; e, por fim, 3) deslocar o lugar originário da verdade do enunciado para o próprio *Dasein*.

3.4 - CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

A título de considerações parciais retomamos rapidamente o que foi trabalhado nesse capítulo. Primeiramente, demonstramos como o pensador alemão, tentando remontar à originalidade grega presente em Aristóteles, não oferece uma simples interpretação do Estagirita, mas atualiza uma tentativa de renovação e radicalidade acerca de problemas fundamentais de sua ontologia fundamental. Também convém aqui deixar claro que algumas passagens não representam o pensamento “original” aristotélico, e sua interpretação, às vezes, nos mostra forçada e violenta se avaliadas a partir de um caráter de uma teoria que não é sua (por exemplo a questão do selamento-desvelamento da *aletheia*). De fato, nem mesmo para Heidegger isso parece ser um problema estrondoso, pois ele é um filósofo e não um comentador. Prova disso é a própria utilização que demonstramos aqui de tentar achar na filosofia aristotélica um caráter fenomênico de verdade através do *logos* apofântico. Contudo, não podemos excluir o fato de que Heidegger está sim em confronto com a tradição desde Aristóteles, visto que a atitude de destruição como apropriação radical é posta em prática ao pôr em causa os pressupostos sobre os quais se apoia a própria compreensão aristotélica do ser.

Por sua vez, a filosofia medieval não escapa da auscultação heideggeriana e a análise da *adaequatio* revela seu “lugar” na ontologia fundamental: a derivação. De fato, o lugar da verdade não está nem na proposição (marca da filosofia aristotélica) nem no juízo, mas verdade se configura como um modo de ser do *Dasein*. Para Tomás, pressupondo a dedução dos transcendentais “coisa” remete à essência de um ente, a qual, por definição, é atemporal, simples e independente (Deus), ou seja, a causa primeira e divina é necessariamente o fundamento ontológico de cada ente e da verdade de cada um.

De fato, não existe mais um lugar seguro da verdade, ou seja, não há mais fundamento último para a verdade. Verdade, em última instância, é relativa ao *Dasein*. Isso significa dizer que a verdade está diretamente ligada à temporalidade. Verdade, na ontologia fundamental, é *veritas transcendentalis*, isto é, como *Dasein* tem um caráter transcendental, então a questão da

verdade também terá um caráter transcendental. Mas esse caráter não será mais um transcendental ligado à subjetividade, tal qual a proposta kantiana, mas, à condição do ser-no-mundo e da facticidade. A relação com a verdade consistirá, ao mesmo tempo, em um *estar* na verdade e na não verdade (STEIN, 2006, p. 146/7). Tal temática abordaremos no próximo capítulo deste trabalho.

4 - CAPÍTULO 3: A VERITAS TRANSCENDENTALIS E O PROJETO ONTOLÓGICO-HERMENÊUTICO HEIDEGGERIANO

Em *Ser e Tempo*, Heidegger produziu uma mudança basilar na filosofia: deslocou o lugar da fundamentação na divindade (medieval) e no sujeito (modernidade) para a noção de *mundo*, ou melhor, *ser-no-mundo*. Dessa forma, a proposta que reside já nos primeiros parágrafos de *Ser e Tempo* aponta para um “lugar comum”: a superação da dicotomia *sujeito-objeto*. Mas, de fato, em que reside essa crítica e como ela se entrelaça com o problema que lidamos neste trabalho, isto é, que caráter relacional possui a proposta da *superação* (através de uma destruição) da metafísica com a questão da *aletheia*? Não obstante, o que significa *superar* a dicotomia sujeito-objeto? *Como* isso pode se dar? Ora, segundo Stein (2000, p. 47) isso

Significa a superação do projeto que busca na filosofia um fundamento para o conhecimento a partir do discurso em que impera a ideia de juízo, a ideia de síntese na subjetividade em que se fundaria o enunciado. Heidegger introduziu, para isso, uma distinção entre o discurso explicitador, o discurso manifestativo, que denomina de apofântico, e o discurso subterrâneo, que acontece simultaneamente com o discurso apofântico e que o filósofo denomina de dimensão hermenêutica. Sem o elemento apofântico, não se daria, entretanto, o que podemos designar o discurso hermenêutico. Este representa a estrutura básica, que, desde sempre, sustenta qualquer tipo de enunciado que pode ser verdadeiro ou falso.

Concomitantemente a isso, Heidegger construirá o núcleo que sustenta seu *paradigma*: a noção de que a verdade, no sentido do ser-descoberto, da desocultação (*aletheia*), possa ser qualificada como um *caráter do próprio ser* imerso na facticidade. De fato, em *Ser e Tempo*, o problema central emerge na possibilidade da pergunta pelo lugar originário de onde realidade e verdade emergem. Ademais, a questão da verdade é importante como questão norteadora do embate com a tradição filosófica, visto que nela reaparecem os elementos desenvolvidos anteriormente pela analítica existencial, bem como o desenvolvimento dos passos da sua fenomenologia hermenêutica no intuito da investigação acerca do sentido do ser (STEIN, 2006, p.129).

Com isso se mostra o *caráter fundante* do nosso trabalho, que consiste em apresentar um panorama brevíssimo da analítica e do método fenomenológico, bem como a importância do elemento hermenêutico presente na estruturação do *Dasein* para que, então, o conceito tradicional pudesse ser mostrado e classificado enquanto caráter derivado, por cair no tratamento de um nível ontológico derivado ou por tratar do ente simplesmente dado. Dessa forma, com essa diferenciação do conceito de verdade, Heidegger liberta a referência exclusiva à predicação e da *adaequatio*, tornando, assim, possível o atingir de um horizonte ontológico mais originário e amplo, do qual é possível reconsiderar o problema enquanto a condição de possibilidade existencial acerca do sentido do ser, o que tomará o propósito de nossa investigação nesse capítulo.

4.1 - O FENÔMENO ORIGINÁRIO DA VERDADE NO §44

Conforme Heidegger (2012, p. 609) afirma na segunda seção do §44, “ser-verdadeiro como ser-descobridor é um modo-de-ser do *Dasein*. O que esse descobrir possibilita ele mesmo deve ser chamado necessariamente ‘verdadeiro’ em um sentido ainda mais originário.” Então o que significa esse caráter mais originário? Quer dizer que na questão da verdade, a radicalidade da analítica existencial se explica pela distinção promovida entre *verdade fundante* (existencial) e verdade fundada (proposicional)⁶². Em resposta, “fundante” e “fundada” são usados no sentido que há um tipo mais originário de verdade no qual todas as outras verdades se fundam (DORO, 2006, p.11).

De fato, para o autor, o ser-descoberto do ente intramundano se funda na abertura do mundo, mas a abertura é o modo de ser fundamental do *Dasein*⁶³, isto é,

(...) na medida em que o *Dasein* é essencialmente sua abertura, e, aberto, abre e descobre, ele é necessariamente ‘verdadeiro’. O *Dasein* é ‘na verdade. Essa enunciação tem sentido ontológico. Não significa que o *Dasein*, onticamente, esteja sempre ou cada vez inserido ‘em toda a verdade’, mas que a abertura de seu ser mais-próprio pertence à sua constituição existencial (HEIDEGGER, 2012, p. 611).

⁶² Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 611.

⁶³ GREAVES (2012, p.100) enfatiza que a verdade é abertura uma vez que o *Dasein* é capaz de descobrir coisas em e acerca do mundo porque ele abre o mundo para si. Mas, abrindo-se é que descobre o mundo e a si. De fato, abertura e descoberta são faces do mesmo fenômeno básico da verdade que Heidegger chama de ser-descoberto (*Entdecktheit*), ou seja, uma *possibilidade* aberta pela compreensão.

Com isso fica claro o seguinte: para o autor, *Dasein* é o “lugar” de onde parte e pra onde remete toda a questão do ser. Ademais, ao colocar o *Dasein* como constituído pela abertura, isto é, aberto para si mesmo, para as coisas e para o mundo, ele está essencialmente na verdade. Segundo Heidegger, só “se dá” verdade à medida que o *Dasein* “é”⁶⁴. Heidegger aponta que antes e depois do *Dasein* não há verdade. Ora, a análise ontológica do *Dasein* leva naturalmente à interrogação acerca da verdade, pois o *Dasein* é um ente aberto ao desvelamento dos outros entes. Em outras palavras, podemos afirmar que ele é o “lugar” da *a-létheia*⁶⁵. Mas o que isto nos quer dizer? Quer dizer que *Dasein*, quando compreende o ser, abre um espaço, produz uma revelação, uma abertura, e isso ainda não tinha sido proposto até então na filosofia. (STEIN, 2006, p.137). Heidegger rejeita, através do conceito de ser-no-mundo, o conceito de um fundamento último, seguro e indubitável. Com isso, o problema da verdade passa a ser pensado não mais na busca de um fundamento último, mas no delineamento de um contexto em que a mesma está inserida e se manifesta:

(...) a fim de que a verdade, no sentido do ser-descoberto, da desocultação, possa ser qualificada como um caráter do próprio ser, é necessário que o ser seja compreendido de certo modo, isto é como presença (*Anwesenheit*). Uma vez que só aquilo que é antes determinado como qualquer coisa presente pode vir a ser captado depois como qualquer coisa descoberta, desvelada, isto é, verdadeira no sentido que Heidegger vê encerrado no sentido da palavra grega *a-letheia*. (VOLPI, 2013, p. 77)

Não obstante, o intuito de propor uma ontologia fundamental recai inteiramente na questão do estatuto ontológico do *Dasein*, ponto de partida para todo questionamento possível⁶⁶ sobre o ser. De fato, para este ente, *existir* significa *sair de si* e entrar no âmbito das *possibilidades*. Isso significa perguntar sobre as condições de possibilidade de significância, isto é, o caráter transcendental⁶⁷, a capacidade da abertura ao mundo, direcionada para a

⁶⁴ Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 611.

⁶⁵ É o lugar onde se conjuga o esquema velamento-desvelamento. Dessa forma, tal esquema, que já aparecera no §7, em *Ser e Tempo*, aparece também, “sempre ligado àquela ideia da *aletheia* que é a palavra grega que significa verdade e é produto de uma negação. Isto é, a *aletheia* é a negação do encobrimento; portanto verdade é a negação do encobrimento e nesse sentido o encobrimento é uma espécie de contraponto do conceito de verdade, do contraponto do desvelamento” (STEIN, 2006, p. 168).

⁶⁶ “*Dasein* não é algo simplesmente-dado que ainda possui de quebra a habilidade de poder alguma coisa. Primariamente, *Dasein* é possibilidade de ser. Todo *Dasein* é o que pode ser e o modo [*wie*] em que é a sua possibilidade.” (INWOOD, 2002, p.147).

⁶⁷ Heidegger, aqui, está em completo diálogo e embate com Kant, o que é perceptível no desenvolvimento de sua teoria e nas próprias notas em *Ser e Tempo*, que aparecem ao longo dos §7 e §44 (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 127-123; 597). Destarte, Heidegger pretende uma *ressignificação* do conceito de *transcendental* proposto pela filosofia kantiana que remeterá na afirmação das “condições transcendentais”. Assim, segundo Stein (2006, p. 59): “o que Heidegger já assinala [ao criticar o realismo e o idealismo] é a necessidade de uma radicalização - superação, destruição - da filosofia transcendental de Kant, no sentido de uma ontologia fundamental, cujo objetivo é

finitude. Entre todos os entes, o homem é o único para o qual a finitude do seu estar-lançado-no-mundo possui algum sentido, ou seja, confere identidade se compreendendo e compreendendo suas relações “existenciárias”, o elemento da *facticidade*, o *da-Sean* (o *ser-aí*)⁶⁸.

Corroborando ao exposto, em *Ser e Tempo*, o filósofo propõe repensar a questão da verdade justamente a partir da analítica do *Dasein*, ou seja, Heidegger não insere o elemento hermenêutico sem motivo na investigação, mas procura juntar a compreensão do *Dasein* ao caráter de velamento e desvelamento dos fenômenos ligando a isso a proposta da *aletheia*. Dessa maneira, explica o autor

O *Dasein*, porque essencialmente decaído e segundo sua constituição de ser, é na “não-verdade” (...) toda “avaliação” onticamente negativa deve ser afastada do seu emprego na análise existenciária. À *facticidade* do *Dasein* pertencem o fechamento e o encobrimento. O pleno sentido ontológico existenciário da proposição ‘o *Dasein* é na verdade’ diz, com igual obrigatoriedade: “o *Dasein* é na não-verdade”. (...) a verdade (o ser-descoberto) deve primeiramente ser arrancada do ente. O ente é trado à força da ocultação. Todo ser-descoberto factual é sempre que um roubo. (HEIDEGGER, 2012, p. 615).

Assim, a interpretação ontológico-existencial do *fenômeno da verdade* explicita duas características. No sentido mais originário, a verdade é a abertura, a transcendência, do *Dasein*, por meio da qual ele descobre os entes intramundanos. Além disso, o *Dasein* é/está originariamente tanto na verdade quanto na não-verdade⁶⁹ (HEIDEGGER, 2012, p. 617). De fato, “a questão da verdade para Heidegger será posta de uma maneira transcendental como condição de possibilidade de todos os outros conceitos de verdade.” (STEIN, 2006, p. 120)

Como vimos no segundo capítulo do presente artigo, a noção de *adequação* não abarca *todo* o fenômeno da verdade, mas, antes, só há verdade em um enunciado adequado que descobre o ente tal como é em si mesmo (enquanto um simplesmente dado), porque ser-verdadeiro (verdade) significa *ser-descobridor*. Portanto, a verdade ontológica, por ser mais originária, não concorre com as concepções de verdade construídas pelas teorias do

estabelecer, desde o horizonte da compreensão de ser, uma analítica existencial para explicitar a estrutura prévia de sentido”. Cf. NUNES, 2002, p.13- 15 e STEIN, 2006, p.137-139.

⁶⁸O “aí” se refere ao modo de *ser-em*, ou seja, *Dasein* é essencialmente determinado pela *situação* (*Befindlichkeit*) formada de suas atividades mundanas. Tal situação é o *aí* onde o *Dasein* já sempre é e se compreende enquanto sendo - como abertura (*Erschlossenheit*). Cf. DORO, 2006, p.30.

⁶⁹ “A relação com a verdade é, ao mesmo tempo, um estar na verdade e na não-verdade. Surge aqui um caráter *transcendental* mergulhado na *facticidade*. A verdade está ligada à *facticidade*” (STEIN, 2006, p.148-9).

conhecimento. Ao contrário, a primeira é a condição de possibilidade para que as outras se desenvolvam.⁷⁰ Corrobora Schneider (2010, p. 177) que

A definição da verdade como descoberta ou ser-descobridor está ligada à análise do comportamento do *Dasein*; “Ser-verdadeiro enquanto ser-descobridor é um modo de ser do *Dasein*”. (...) E o descobrir é um modo do ser-no-mundo (*Dasein*), porém para haver esse “descobrir” necessita-se de uma abertura, que se constitui na disposição, compreensão, discurso, ou seja, na abertura do *Dasein*, se dá o desocultamento. Na abertura do *Dasein* que se alcança o fenômeno mais originário da verdade.

Consoante ao exposto, compreender o ser não é nada mais do que abrir o espaço que possibilite o “conhecimento” dos entes, pois qualquer conhecimento se realiza já sempre na base do modo de ser do *estar-aí-no-mundo* (*ser-em*). Nesse sentido, o *transcendental* é uma característica da compreensão do ser do *Dasein* e não dos entes. Isso porque, acima da realidade está a possibilidade⁷¹. Dessa forma, como *Dasein* é o constructo, o elemento transcendental da ontologia fundamental e, como tal, é, também o “lugar” da verdade:

O ser como tema fundamental da filosofia não é gênero de um ente e, no entanto, ele concerne a todo ente. Deve-se buscar sua “universalidade” mais acima. Ser e estrutura-do-ser residem acima de todo ente e de toda possível determinidade ôntica de um ente. *Ser é o transcendens pura e simplesmente*. A transcendência do ser do *Dasein* é uma assinalada transcendência na medida em que nela residem a possibilidade e a necessidade da mais radical *individualização*. Toda a abertura de ser como abertura do transcendens é conhecimento *transcendental*. *A verdade fenomenológica (abertura de ser) veritas transcendentalis*. (...) Filosofia é ontologia fenomenológica universal cujo ponto de partida é a hermenêutica do *Dasein*, a qual, como analítica da *existência*, fixou a ponta do fio-condutor de todo o perguntar filosófico lá de onde ele *surge* e para onde ele *retorna*. (HEIDEGGER, 2012, p. 129, grifo do autor)

Com o que foi posto até agora, temos elementos para afirmar que a questão da verdade deve abordar-se do ponto de vista fenomenológico heideggeriano, ou seja, significa dar primazia à questão da possibilidade.

Heidegger não tem a pretensão de fazer a sua ontologia com caráter transcendental ligado ao *Dasein* motivado por uma ordem epistemológica como, por exemplo, Kant trouxe enquanto motivação ao escrever acerca das condições de possibilidade dos juízos *sintéticos a priori*. De fato, Heidegger não tem essa motivação de buscar resolver um problema acerca da ordem do conhecimento. Contudo, tal problema exigiria um outro desenvolvimento, uma outra

⁷⁰ Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 623-5.

⁷¹ Cf. HEIDEGGER, p. 129/130.

abordagem, que estaria implícito na modificação da pergunta. Agora o que está colocado primeiramente na investigação é a pergunta *que é o homem?* (STEIN, p.138-9). Apesar disso, este o “*que*” não se volta para o “*quid*”, no sentido da essência, pois já foi demonstrado que este não é o tratamento adequado por tratar o *ente enquanto ente*, isto é, no âmbito do simplesmente dado.

No entanto, conforme o autor alemão, pensar um ente a partir da sua estrutura predicativa não seria arriscado se o que se pretende é determiná-lo enquanto um ente em específico, isto é, um ente intramundano. O seu modo de se mostrar é justamente como algo presente e passível de determinação predicativa. Mas, quando se pergunta pelo *sentido*⁷² disso, do que significa presença de um ente, o que leva um ente à pre-sentificação (*ser-descoberto*), essa pergunta não pode esperar como resposta outro ente presente (SCHIOCHETT, 2009, p.110).

Heidegger “substitui” as categorias do entendimento kantianas (*C.R.P*) pelos *existenciais* do *Dasein*, deixando claro sua proposta: mostrar como esta atividade de predicar, de pronunciar *algo sobre algo* exige um retorno a uma dimensão mais radical, anterior, que é justamente aquilo que é a condição de possibilidade de se poder pronunciar algo sobre algo (SCHIOCHETT, 2009, p. 139). Dito de outra forma, Heidegger destrói um sistema filosófico para se apropriar de elementos que constituam a sua forma de expor o problema. Ora, não é intenção do autor criar outro sistema, visto que tal proposta desembocaria na mesma dificuldade que o próprio autor tenta combater: um retorno a uma espécie de subjetividade e a *entificação* do sentido do ser. Nas palavras de Heidegger (2012, p.623):

(...) o que é último na ordem dos nexos-de-fundamentação ontológico-existenciários passa a valer como primeiro mais imediato, no que é factualmente ôntico. Mas, por sua vez, a necessidade desse *factum* se funda no modo-de-ser do *Dasein* ele mesmo. No ocupado absorver-se, o *Dasein* se entende a partir do que vem-de-encontro no interior-do-mundo no expresso. Não é só a verdade que vem-de-encontro como subsistente, mas o entendimento-do-ser entende de pronto todo ente como subsistente.

Não obstante, no final da seção *b* do §44 de *Ser e Tempo*, Heidegger nos dá indícios de que os gregos já haviam pensado a necessidade de que antes de um juízo pudesse ser verificado, necessitaria ser *significativo*, isto é, ser apto para ser verdadeiro ou falso. Ora, os juízos não

⁷² Segundo Schuck, (2007, p.106), “Heidegger não é um teórico da ciência do espírito, ele aproxima-se mais da característica de ontólogo. Vem do neokantismo e da fenomenologia transcendental e ele sabe que Filosofia é, em última instância, o saber do sentido. Como ontólogo, Heidegger não poderia deixar de dirigir a pergunta pelo ser. Por sua vez, o ontológico se dá, pelo assim dizer, no ente intramundano que pergunta. Portanto, nós temos a condição de possibilidade de enunciar algo sobre os entes, a partir do ser. Tal visão deixa claro que, para Heidegger, não existe acesso aos entes, sem passar pela compreensão do ser.”

“pairam no ar”: tal qual são juízos de/sobre algo, da mesma maneira são resultados do intelecto. Portanto, o caráter *intencional* do juízo (que, segundo Heidegger, já fora percebido por Aristóteles e, decerto forma retomado por Husserl ao seu modo), pressupõe uma *descoberta* dos entes *anterior* àquela realizada pelo juízo. Portanto, há um elemento que agora toma forma, ou seja, não é o juízo que estabelece o encontro originário com as coisas, mas o *ser-descobridor* da proposição tem o sentido de tornar manifesto, “deixar ver” aquilo que de algum modo *já é sabido* (DORO, 2006, p. 14-5).

Ademais, o caráter intencional do juízo pressupõe que o ente por ele visado já tenha sido *previamente* descoberto. E essa descoberta primeira dos entes, pressuposta em todo juízo, tem de ser considerada verdadeira em um sentido *ainda mais originário*. Assim, na percepção presente já na filosofia grega, o que é “verdadeiro”, de modo ainda mais originário do que o juízo, é a simples percepção sensível (*aisthesis*) de alguma coisa.⁷³ (*Idem*, p.15). Nas palavras do próprio autor:

Aristóteles nunca defendeu a tese de que o “lugar” originário da verdade é o juízo. Ele diz, ao contrário, que *logos* é o modo-de-ser do *Dasein*, que pode descobrir *ou* encobrir. Essa dupla possibilidade é o que há de distintivo no ser-verdadeiro do *logos*, ele é o comportamento que *também pode encobrir*. E porque Aristóteles nunca afirmou a referida tese, ele também nunca esteve na condição de “estender” o conceito-de-verdade do *logos* ao puro *noein*. A “verdade” da *aisthesis* e do ver das “ideias” é o descobrir originário. Esomente porque a *noesis* descobre de modo primário, o *logos* como *dianoein* pode ter também uma função-de-descoberta. (HEIDEGGER, 2012, p. 625).

Nessa passagem nos salta aos olhos a torção que o autor alemão realiza na filosofia aristotélica em prol de sua argumentação. Mas o que é importante notar é o caráter da descoberta do *logos* enquanto simples apreensão imediata (*noein*) daquilo que nos afeta (*aisthesis*). Ora, a verdade originária responde pelas *condições de possibilidade* da própria verdade antepredicativa e não ao nível lógico-semântico (sentido da concordância). Dessa forma, é vista como uma possibilidade que o fenômeno da verdade pode assumir em função do *logos* do *Dasein*. Mas o que significa então esse caráter antepredicativo da verdade?

Heidegger nos mostra que o ente privilegiado se compreende circularmente, isto é, compreende-se em si e os entes que lhe vem ao encontro, bem como o mundo enquanto estrutura que envolve ambos⁷⁴. Contudo, aclara Doro (2006, p.48) que

A proposição é em cada caso uma derivação distante do que é aí originalmente compreendido. Na medida e que se refere a algo e o determina pela predicação,

⁷³ Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 623-4.

⁷⁴ Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 631.

a proposição chama atenção para determinado aspecto do ente. Daí o sentido apofântico da proposição enquanto “deixar e fazer ver”, no sentido de mostrar, apontar para o ente, arrancá-lo da sua ocultação. Portanto, não é a proposição que primeiro descobre o ente; ao contrário, é só porque o ente já foi descoberto que a proposição pode para ele apontar.

Com isso, temos o elemento acenado (de uma maneira prévia) pelo autor alemão no §7 conjugando-se na problemática antepredicativa, já que não é o enunciado o *lugar* da verdade, mas, anteriormente, é a verdade o *lugar* do enunciado:

A tese de que o “lugar” genuíno da verdade é o juízo não só apela sem justificativa para Aristóteles, mas é também, segundo seu conteúdo, em desconhecimento da estrutura-da-verdade. A enunciação não só é o “lugar” primário da verdade, mas ao *inverso*, como *modus-de-apropriação* do ser-descoberto e como modo ser-no-mundo, ela se funda no descobrir ou, o que é igual, na *abertura* do *Dasein*. A “verdade” mais-originária é o “lugar” da enunciação e a condição ontológica da possibilidade de que as enunciações possam ser verdadeira ou falsas (descobridoras ou encobridoras). (HEIDEGGER, 2012, p.625).

A primeira grande mudança operada na tradição é a transferência da noção de fundamento à transcendência do *Dasein*: acima da realidade está a possibilidade, ou seja, a realidade precisa desta condição transcendental de possibilidade (STEIN, 2006, p.307). Assim, o conceito grego de verdade tem o potencial de indicar a nós o que Heidegger pensa nesse ponto ser o fenômeno mais básico da verdade. Não obstante, o desocultamento revela o *Dasein* e seu “mundo” de possíveis significados para si mesmo, sendo a *condição* para todas as verdades e falsidades (ou nas palavras do autor: desvelamentos e encobrimentos) (GREAVES, 2012, p.100-1). Deste modo, volta-se ao *logos* que só pode ser verdadeiro ou falso porque se funda na verdade enquanto abertura. Mas uma coisa é a *falsidade* ou a *verdade* predicativa, outra é a sua *condição*. Essa condição, isso que está sempre dado de entrada para todo *logos*, é a verdade enquanto desvelamento, como foi visto⁷⁵.

Por fim, podemos assinalar dois sentidos de verdade no §44: um deles é a verdade da proposição, a verdade que se tem em vista quando se diz que um discurso pode ser verdadeiro ou falso: a verdade enquanto correspondência (*âmbito derivado*). O outro sentido de verdade é

⁷⁵ Entende-se “desvelamento”, aqui, não num sentido obscuro, mas como o *âmbito de possibilidades abertas* junto a cada ente a partir das funções que ele desempenha no mundo prático (não ético, mas ligado à questão do ser-no-mundo) do homem. Ademais, o desvelamento é a *atitude fundamental do homem* pela qual o mundo enquanto desvelado pode transcender o âmbito da *necessidade e da atualidade* e entrar, pela primeira vez, no âmbito da liberdade e da potencialidade. (SCHIOCHETT, 2009, p. 101). Essas noções de liberdade e possibilidade podem ser entendidas também como uma ligação fundante-fundado, que, segundo STEIN (2006, p. 307) conjugam-se numa “ligação de condição de possibilidade e condicionado: A *dynamis* como potência, possibilidade, como condição de possibilidade e a *energía* como fundado, o possibilitado.”

a verdade como desvelamento, a verdade em que a proposição se funda bem como o próprio *logos*. Esse é o sentido *mais originário* de verdade, pois não supõe uma *outra instância* para justificar seu sentido, isto é, acontece e se funda no mesmo “mundo” em que o *logos* articula os sentidos (SCHIOCHETT, 2009, p.101). Não obstante, Heidegger coloca a questão da *aletheia* como o centro da analítica existencial a partir do qual ele lança o método fenomenológico e em contrapartida coloca a *aletheia* como tarefa da filosofia, mostrando como, desta maneira, “verdade” em um sentido mais originário pertence à constituição do *Dasein*, significando um existencial que será tratado posteriormente.

4.2 - O MODO ONTOLÓGICO DA VERDADE E A PRESSUPOSIÇÃO DA VERDADE

Como foi visto até aqui, a verdade em seu modo *mais originário* não tem, de acordo com Heidegger, a estrutura da correspondência do conhecimento com o objeto, mas a verdade tem, antes, o modo da descoberta. Ora, “a abertura é modo-de-ser essencial do *Dasein*. Só ‘se dá’ verdade na medida e enquanto o *Dasein* é” (HEIDEGGER, 2012, p. 625). De fato, segundo o autor, a proposição é sempre um pronunciamento sobre algo que já se revelou ao *Dasein* e que de algum modo ainda se faz presente para ele enquanto significação, visto que a proposição só é possível desde o já-ser-junto-ao-ente (*Befindlichkeit*⁷⁶), isto é, como um *modo* fundamental de *ser-no-mundo*. Não obstante, como *ser-no-mundo*, *Dasein* já se move desde sempre numa certa familiaridade com o mundo e, conseqüentemente, com aquilo que lhe vem ao encontro dentro do mundo. E disso decorre o fenômeno da compreensão (*verstehen*) enquanto um modo de ser do *Dasein* (DORO, 2006, p.48). Ademais, Heidegger pretende, verdadeiramente, uma alteração da tradição recolocando a questão da verdade no âmbito das condições existenciais de possibilidades, retirando-lhe o status de eternidade (STEIN, 2006, p.20).

⁷⁶ “*Befindlichkeit*” é um dos conceitos centrais de *Ser e Tempo* e de difícil tradução. Segundo Doro (2006, p. 31, **grifo nosso**), “*Befindlichkeit* não é uma palavra muito usual na língua alemã, sendo que consiste numa construção que Heidegger elabora a partir do verbo *finden*, que aparece frequentemente na formulação da saudação cotidiana *Wie befinden Sie sich?* que literalmente pergunta ‘**Como você se encontra?**’ e que corresponde mais ou menos ao nosso ‘Como você está?’. Em contextos clínicos *Befinden* é usado também para designar algo como os **sintomas** de alguém: o médico pergunta ao paciente ‘Wie ist Ihr Befinden’ (Como são seus sintomas), querendo saber o que ele está sentindo. Em ambos os casos, tanto na saudação quanto no contexto clínico, *finden* indica, portanto, o modo como a pessoa se sente a si mesma, como ela se encontra aos seus próprios olhos. E isso tanto vale para o aspecto físico (saúde), tanto para o aspecto emocional (‘estado de espírito’). É em harmonia com estes sentidos usuais do termo em alemão que procuramos traduzir *Befindlichkeit* por ‘disposição’, uma vez que **sempre nos encontramos a nós mesmos dispostos de algum modo no mundo**, seja fisicamente (num ambiente determinado), ou emocionalmente (em determinado humor)”.

Destarte, o problema da verdade passa a ser pensado não mais na busca de um fundamento último para a verdade e sim um contexto em que a mesma *está inserida* e se manifesta⁷⁷. Dessa forma, Heidegger quebra a “divindade” da verdade: ela não está, por assim dizer, protegida por um fundamento metafísico, o qual não pode ser questionado ou até mesmo problematizado, mas o que ele faz é colocar “o conceito de verdade no horizonte do tempo” (STEIN, 2006.p 24). Heidegger combate a problemática do *sujeito* fundante (transcendental ao moldes kantiano) em prol de um *fundamento sem fundo*, isto é, *Dasein* não está fora de seu mundo, tal qual o objeto em relação ao sujeito, mas *Dasein* comporta-se mediante seu modo de ser. Ora, segundo o autor,

Que se dão “verdades eternas” só será suficientemente demonstrado quando se conseguir comprovar que o *Dasein* foi e será por toda a eternidade. Enquanto essa prova faltar, a proposição não deixa de ser uma afirmação fantástica, que não ganha legitimidade porque os filósofos comumente nela “acreditam”. (...) *Toda verdade, de acordo com seu essencial modo-de-ser conforme-ao-Dasein, é relativa ao ser do Dasein.* Essa relatividade significa que toda verdade é “subjativa”? se “subjativo” é interpretado como “submetido ao arbítrio do sujeito”, certamente que *não*. Pois o descobrir, de conformidade com seu sentido mais-próprio, retira a enunciação do arbítrio “sujeito e põe o *Dasein* descobridor diante dele mesmo. (HEIDEGGER, 2012, p. 629)

Nessa passagem de *Ser e Tempo*, Heidegger demonstra como a noção de ser deve tomar outro caminho que aquele abordado pela tradição, isto é, o autor traça sua teoria sobre o ser e verdade amparado na analítica existencial. Sua “ontologia hermenêutica” não estatiza o sentido do ser, mas interpreta seu sentido sempre de novo. Desse modo, na última seção do §44, nos apresenta elementos novos no tratamento da questão de como se dá verdade, isto é, por que ela já é feita por nós (pelo ser que desde já sempre é meu) e por que isso reside sobre as noção de cuidado⁷⁸ (*Sorge*) e finitude do *Dasein* (*Zeitlichkeit*). Ademais, “na analítica existencial, a

⁷⁷ *Aletheia* não é a verdade do juízo que deve concordar com alguma coisa simplesmente dada, como foi visto, mas é a verdade que nasce já no encontro do *logos* com o “mundo”. Esse mundo é a *abertura* na qual as coisas podem *vir ao encontro do homem* na compreensão e no cuidado. A verdade como tal está fundada na própria abertura do mundo e não necessita de outra *noção anterior* a ela que lhe dê o direito de ser.

⁷⁸ O Cuidado (*Sorge*) passa a ser aquilo que define *o ser do dasein* na vida fática nas relações, ou seja, *Sorge* é indicativo do *modo* com que a vida é mediante os comportamentos que se assumem num mundo fático. A vida como *cuidar* delinea *Dasein* que vive um mundo e cuida de si nos mais diversos modos. O “objeto” do cuidado não é a significância enquanto *caráter categorial*, mas o a cada vez *mundano*, que encontra sua expressão correspondente formulada pela própria vida. Ademais, quem é o homem que indaga pelo ser? O homem é um ente (*Dasein*), ocupado com os outros entes. Por causa desta ocupação com o mundo e com os outros entes, que são uma parte deste mundo enquanto significância, pode caracterizar-se o homem (como *Dasein*) como preocupação ou cuidado (*Sorge*). Conforme a noção nos dada pelo dicionário Heidegger, “a cura [*Sorge*] unifica os três aspectos centrais de *Dasein*: **existencialidade** ou “ser-à-frente-de-si-mesmo”, **facticidade** ou “*ser-já-em-um-mundo*”, e **decair** ou “*ser-junto-a*” entes dentro do mundo. Portanto: ‘A temporalidade revela-se como o sentido da cura autêntica’: existencialidade, facticidade e decadência correspondem respectivamente ao futuro, passado e presente” (INWOOD, 2002, p.28, **grifo nosso**).

existência (*Dasein*) e a possibilidade (*Möglichkeit*) se inscrevem no âmbito de uma modalidade ontológica, e não mais como categorias lógicas. A ontologia do *Dasein* caracteriza sua finitude que se traduz como temporalidade (*Zeitlichkeit*)” (BARRETO, 2007, p.59). Não obstante, esta interrogação se realizará através do círculo hermenêutico que repousa na constituição circular do *Dasein* e que nele se movimenta no ser, quanto o ser nele se manifesta e *simultaneamente* o sustenta. Nas palavras de Heidegger (2012, p.629),

A verdade “nós” a pressupomos porque ‘nós’, sendo no modo-de-ser do *Dasein*, somos “na verdade”. Não a pressupomos como algo “fora” de nós ou “sobre” nós, em relação ao qual nos conduziríamos do mesmo modo como o fazemos ante outros ‘valores’. Não somos nós que pressupomos a “verdade”, mas *é ela* que possibilita em geral ontologicamente que possamos ser de modo que “pressuponhamos” algo. Só a verdade *possibilita* algo assim, como a pressuposição. (...) Pressupor “verdade” significa então entendê-la como algo em-vista-de-que o *Dasein* é. Mas o *Dasein* – isto reside na constituição-de-ser como preocupação [*sorge*] – está cada vez adiantado em relação a si. É umente para o qual, em seu ser está em jogo o seu poder-ser mais-próprio. Ao ser e ao poder-ser do *Dasein*, como ser-no-mundo, pertencem essencialmente a abertura e o descobrir.

Por conseguinte, o fundamento do sentido dos entes, o seu *ser*, não se dá de modo *transcendente* ao ente mesmo, ou seja, não reside nem numa esfera de objetos lógicos ou ideais nem está fundado numa natureza puramente “material”. O ser dos entes, a partir do cuidado, se desvela enquanto significação do homem no mundo mesmo em que vive. “Não há uma duplicação de realidade que posteriormente deva ser novamente posta sob um único princípio. E é essa prática do homem no mundo que Heidegger chama, nos seus primeiros escritos, de vida onde acontece a abertura do sentido dos entes” (SCHIOCHETT, 2009, p. 28). Em síntese,

Ser-no-mundo assinala a transcendência do *Dasein* e, como tal, constitui a estrutura da subjetividade. Não há sujeito sem mundo; não há homem sem *Dasein*. A ideia de sujeito leva ao *subjectum* (*hypokéimenon*), à substância. Porém o *Dasein* desatrela-se do primado do sujeito enquanto a investigação chega ao fenômeno, focalizado na mediania banal e indiferenciada do cotidiano, extraíndo hermeneuticamente das aparências o fundo original, pré-ontológico, do *Dasein* nele liberado. Trata-se da ação da analítica: ela desce, em seu esforço interpretativo ao modo de ser do cotidiano (NUNES, 2002 p.13).

É esse o esforço de Heidegger no final do § 44 de *Ser e Tempo*: a “verdade fundadora” acaba por romper o círculo das certezas do idealismo, pois não pode servir-se do modelo proposicional da verdade (STEIN, 2006, p.192). No movimento do *Dasein*, dá-se o movimento de ocultamento e desocultamento, levando a verdade ao conceito de possibilidade e, assim,

abolindo a teoria das verdades eternas, estáticas. A verdade só existe enquanto manifestação do *Dasein*⁷⁹.

Ademais, ser humano é um ser possível e não um ser efetivo, isto é, um sempre poder-ser, um constructo. Mas esse constructo é sempre um *ser-para-a-morte*, ou seja, enquanto possibilidade ele já sempre se determina. Esse horizonte é o tempo, ou melhor, a temporalidade. De fato, o passado é uma possibilidade que já se foi e o futuro é a última possibilidade ser para a morte, ser finito, uma impossibilidade de uma nova possibilidade: “o cuidado, como ser do *Dasein*, é contrária a ideia de imanência substancial do eu. O poder ser si-mesmo-próprio ocorre por um ato de apropriação do *Dasein*, numa decisão extrema, projetando-o na direção da morte que o totaliza.” (NUNES, 2002, p. 24).

Corroborando a exposto, com a noção de cuidado (*Sorge*), Heidegger expressa o ser do *Dasein*, como foi visto. Além disso, cuidado só faz sentido em termos temporais, pois ele é internamente uma estrutura temporal. “A questão sobre o sentido de ser mostra que não somente ela é incontornável, bem como, a própria ideia de *Da-sein*, do *ser-aí*, ou do *aí*, significa que ele está limitado⁸⁰, finitizado enquanto ser-no-mundo”. (STEIN, 2000, p.57)

Mas por que essas noções são importantes para o nosso trabalho? No que essas noções da analítica existencial têm a adicionar acerca da questão da verdade no §44? O próprio Heidegger nos responde isso:

Só “se dá” ser – não ente – na medida em que verdade é. Esta *só é* na medida e enquanto o *Dasein é*. Ser e verdade “são” de igual originariedade. Que significa: ser “é”, se é preciso distingui-lo de todo o ente, só se pode ser concretamente interrogado quando o sentido-de-ser e o alcance do entendimento-de-ser tenham sido em geral elucidados. Só então se poderá fazer também uma interpretação analítica originária do que pertence ao conceito de uma ciência *do ser como tal* e de suas possibilidade e modificações. E na delimitação dessa pesquisa e de sua verdade deve determinar ontologicamente a pesquisa como descoberta *de ente* e sua verdade. (HEIDEGGER, 2012, p.635).

Percebe-se que o filósofo substitui aquilo que criticava pela desconstrução da metafísica: o esquema sujeito-objeto na *fundamentação* do conhecimento. Ora, se o verdadeiro

⁷⁹ Cf. NUNES, 2002, p. 35: “Verdade originária é o que cabe dizer do ser-para-a-morte, que confirma a finitude do *Dasein* requalificando o cuidado. Verdade originária equivaleria à verdade da existência. Ambas expressões remetem à abertura, a que se deve que a proposição seja descobridora. O fundamento da verdade é removido para a abertura, razão de todo descobrir”. Mais em STEIN, 2006, p.172; STEIN, 2000, p.56-58.

⁸⁰ Dessa forma, o “*Dasein* só retrovém (passado) advindo (futuro) a si; e porque retrovém ao advir, é que gera o presente. Ai temos o movimento extático – o fora de si em si e para si mesmo da existência – que se chama de temporalidade. Cada um desses componentes é um êxtase, fundando um membro da estrutura do cuidado: o advir ao poder-ser, o retrovir ao ser lançado, o apresentar ao estar junto aos entes. Nesse movimento tríplice, ocorre um desclausuramento da subjetividade” (NUNES, 2002, p.24).

é o fundamentado, então o fundamento não pode ser *nem verdadeiro e nem falso*. Ora, este é o caráter da verdade anunciado por Heidegger: que o enunciado não é o lugar da verdade originária, mas o oposto: a verdade é o lugar do enunciado (predicativa) (STEIN, 2000, p. 58-59).

Nisso reside sua crítica à metafísica, acusando de ela ser fundamentalista por querer um fundamento firme, objetificador. Contudo, aqui cabe uma pergunta: de fato, se o verdadeiro é o fundamentado e, portanto, o fundamento não pode ser nem verdadeiro nem falso, isso não seria uma tentativa de fundamentação Heideggeriana? Convém deixar claro que o “*Dasein* é sem fundo, ou melhor: um o fundamento é sem fundo, na medida em que não é nem infinito, nem é objetivo” (STEIN, 2000, p.60). Não obstante, o “fundamento é um perder-se, mas não um perder-se no sentido de desgarrar-se. É um perder-se na impossibilidade, enquanto somos incapazes de antecipar um futuro como tal, somos um acontecer” (*Idem*, p.60).

Por fim, a *desconstrução* da concepção tradicional do tempo, em favor da temporalidade do *Dasein*, permite uma “modalização existenciária”, ou seja, *Dasein* enquanto lida com as coisas no mundo. Mas esta “modalidade” [existenciais] é distinta das modalidades do conhecimento produzido pelas estruturas cognitivas do sujeito [categoriais] através do esquematismo transcendental na lógica de Kant. (BARRETO, 2007, p.45).

Assim, Heidegger concebe a finitude enquanto constitutiva da existência, da temporalidade, ao passo que, em Kant, a construção das categorias do entendimento demonstra o caráter finito do conhecimento. Assim, ao passarmos do âmbito da finitude do conhecimento em Kant para a finitude da existência em Heidegger, podemos afirmar que esta permite pensar a desconstrução como processo de radicalização do diálogo entre os dois filósofos.⁸¹ A título de síntese do capítulo, o comentador brasileiro Ernildo Stein, em um parágrafo, descreve a estrutura de *Ser e Tempo*:

Compreendido o ser como velamento e desvelamento, decidido que o ser é “a coisa mesma”, estabelecido que o ser desde a antiguidade se dá como tempo, determinado que o método da filosofia é o mostrar fenomenológico, está resumida toda a problemática heideggeriana e o que a separa das experiências e das intenções de Husserl. Tarefa fundamental da filosofia será, portanto, para Heidegger, captar o ser como velamento e desvelamento através de um método e no horizonte adequados. O método será a fenomenologia esboçada em *Ser e Tempo*. O horizonte será o tempo que desde a antiguidade se liga ao ser. Para analisar o ser vinculado ao tempo é preciso partir daquele ente que esconde em

⁸¹ “Ao pôr-em-liberdade o fenômeno da preocupação elucidou-se a constituição fundamental do ente a cujo ser pertence algo como o entendimento-do-ser. Ao mesmo tempo, o ser do *Dasein* foi delimitado em face dos *modi*-de-ser (tais como utilizabilidade, subsistência, realidade) que caracterizaram o ente não-conforme ao *Dasein*. Foi elucidado o entender ele mesmo e garantida ao mesmo tempo a transparência metódica do procedimento entendedor interpretativo da interpretação-do-ser” (HEIDEGGER, 2012, p.635).

suas estruturas o tempo enquanto seu sentido: o ser-aí. É preciso, portanto, *partir da facticidade do ser-aí*, em cujas estruturas radica a temporalidade, para determinar o ser como tempo. Tal é possível sem que ocorra o risco de errar a analítica porque *o único ente* cujo ser consiste em compreender o ser, *é o homem*. Desta maneira, uma hermenêutica das estruturas do ser-aí, realizada pelo método fenomenológico hermenêutico, conduzirá ao horizonte em que se poderá questionar o sentido do ser que é o tempo. Porém, questionar o ser no tempo e a partir da temporalidade do ser-aí é movimentar-se na finitude: é compreender a questão do ser de *fora do contexto da tradição metafísica*. Assim se estabelece uma interrogação ontológica que não visa mais responder às questões básicas, apelando para uma *teologia natural* cujo objeto, determinado a partir de uma imagem temporal, não poderá explicar o tempo. Heidegger rompe, portanto, com suas primeiras respostas *onto-teo-lógicas* e se debruça, mediante o método fenomenológico, sobre a finitude do ser-aí e a finitude do conceito de ser. Esta interrogação se realizará através do círculo hermenêutico que repousa na constituição circular do *ser-aí*; este se movimenta no ser, quanto o ser nele se manifesta e simultaneamente o sustenta. No pensamento de Heidegger instaura-se desta maneira uma ontologia sob o signo da finitude (STEIN, 1983, p42).

5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tomando como parâmetro que a verdade originária tem um caráter de *negação* de um todo absoluto, visto que nela se dá verdade e não-verdade como contrapontos que se completam, Heidegger problematiza e põe em dúvida tudo aquilo que era mais sagrado na filosofia moderna: a busca do fundamento transparente da certeza e da verdade. O autor, no final do §44, põe em dúvida a ideia de um sujeito ideal, de um eu puro, de uma consciência enquanto tal e afirma que todo o *apriorismo*, isto é, todo o caráter transcendental que se quer afirmar com isso, não tem fundamento se deixamos de considerar o mais originário “apriorismo”: o *Dasein*, o ser-no-mundo ou o caráter primeiro de *seu modo-de-ser-no-mundo* (STEIN, 2006, p.174-5). A conclusão máxima do §44 se explicita: “as ideias de um ‘eu puro’ e de uma ‘consciência em geral’ não contêm o *a priori* da subjetividade ‘efetivamente real’ porque em ambos os casos se omitem os caracteres ontológicos da factualidade e da constituição-de-ser do *Dasein* que, em geral, não se vêem” (HEIDEGGER, 2012, p. 633).

Heidegger se esforça em mostrar que o conceito de verdade originária não se toma enquanto verdade absoluta, mas que se pretende justamente o oposto disso. Ora, a verdade originária tem este caráter de negação do absoluto enquanto nela se dá também a não-verdade. Com isso o autor recupera a questão do binômio velamento-desvelamento do fenômeno que se explicita no §7.

Consoante ao exposto, se a exigência de Heidegger for considerada, isto é, se tomarmos o *a priori* do sujeito, então, a verdade já não é mais aquele conceito transparente pensado pela tradição. Portanto, a verdade já é sempre ao mesmo tempo não-verdade. A não-verdade indica justamente aquela dimensão temporal e histórica que a tradição sempre buscou excluir do processo de fundamentação através da suposição de um sujeito *fantasticamente* ideal.

Dessa forma, explica o autor, toda a verdade no plano ôntico surge da verdade no sentido ontológico (mais originária). Essa verdade ontológica, compreendida como advinda das estruturas do *Dasein* - cuja unidade se dá com o cuidado (*Sorge*) - abre o espaço para toda a verdade. Portanto, com abertura e revelação originárias, verdade se caracteriza enquanto *veritas transcendentalis*. Ora, Heidegger capta o *Dasein* na sua ambivalência fundamental e nela compreende toda sua relação ontológica com os entes intramundanos. Desse modo, a verdade, em sua relação com a não-verdade, aponta para a finitude do *Dasein*. (STEIN, 2001, p.29). Assim, quando o filósofo se pronuncia acerca da impossibilidade das verdades eternas, essa impossibilidade tem de ser interpretada desde a ontologia fundamental, na qual a verdade é exposta como descoberta.

Sem dúvida, Heidegger marcou seu nome na tradição, ao passo que sua proposta aborda uma leitura filosófica até então sem precedentes. Percebe-se que velhos problemas levantados a partir do constante *diálogo* com a tradição, mas principalmente a partir de Aristóteles e sua máxima *to on legethai pollachos*, ganharam novas formulações e também polêmicas.

Nesse trabalho, portanto, buscou-se analisar o conceito de verdade enquanto *aletheia* e seus desdobramentos metodológicos, mostrando como Heidegger desconstrói a noção clássica de adequação e a reconstrói ou *recoloca* tal questão no seio do projeto da *ontologia fundamental*.

Não obstante, caracterizando a divisão dos capítulos desse trabalho, primeiramente necessitamos de uma luz no caminho para *acessar* a noção daquilo que se mostra em si, para que então constituísse como evidenciado o caráter fundamental do fenômeno. Depois, mostrou-se como uma teoria que encarrega-se de uma *quididade* peca em estipular algo fora do *Dasein* e que qualquer tentativa de justificativa lógico-semântica adotaria para si o sentido derivado. Por fim, evidenciou-se que a saída heideggeriana se constrói ao aliar o sentido do ser ao binômio velamento-desvelamento do fenômeno originário da verdade e como Heidegger pretende, verdadeiramente, uma alteração da tradição recolocando a questão da verdade no âmbito das condições existenciais de possibilidades, retirando-lhe o status de eternidade.

6 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Organon*. Tradução, prefácio e notas de Pinharanda Gomes. 6 v. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

_____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução ao lado de Giovanni Reale. Tradução Marcelo Perine. e.2, v. 2. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *De Anima*. Tradução: Marília Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

BARRERTO, S. Existência e modalidade em Kant e Heidegger. In: *Philosophica*. Revista de Filosofia da História e Modernidade. Universidade Federal de Sergipe: São Cristovão. n.8, pp. 15-38, 2007.

BITTAR, C. B. *Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico*. São Paulo: Manole, 2003.

DORO, M. J. *A Verdade em Ser e Tempo*. 2006. 135f. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2006. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/88427/238629.pdf?sequence=1>>. Acesso em jul. 2015.

ENES, J. O que é a verdade? In: *Didaskalia*, Lisboa. v.2, f. 1, 1972, pp. 39-60. Disponível em: <<http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/10360/3/V00201-039-060.pdf>>. Acesso em jul.2015. ISSN 0253-1674.

GREAVES, T. *Heidegger*. Tradução e revisão de Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Penso. 2012.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução, organização e nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes. 2012. (edição bilíngue).

_____. *Ser y Tiempo*. Tradução, prólogo e notas de Jorge Eduardo Rivera. 1953. Disponível em: <http://www.magonzalezvalerio.com/textos/ser_y_tiempo.pdf> Acesso em abr. 2015.

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

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, e.5, 2001.

LEITE, T. S. A questão da verdade em *Ser e Tempo* e nas Quaestiones Disputatae de Veritate. In: *Philosophica*. Revista de Filosofia da História e Modernidade. Universidade Federal de Sergipe: São Cristovão. n.8, pp. 15-38, 2007.

_____. *Tomás de Aquino e o conceito de adaequatio*. 2007. 82f. Dissertação (mestrado). Universidade católica do Rio Grande do Sul – Dissertação: PUCRS. Porto Alegre, 2007. Disponível em: <<http://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/3432/1/000387811-Texto%2BCompleto-0.pdf>>. Acesso em jul. 2015.

_____. *O método fenomenológico-hermenêutico em Ser e Tempo – Os §§ 7 e 63*, trabalho apresentado na PUC/RS. 2007.

MOHANTY, J. Intencionalidade. In: DREYFUS, H; WRATHALL, M (org.) *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução Cecília Bardalotti e Luciana Pudenzi. São Pualo: Loyola, 2012.

NIETZSCHE, *O crepúsculo dos Ídolos*. Tradução, apresentação e notas de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010.

NUNES, B. *Heidegger & Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002 (coleção passo-a-passo).

NUNES, B. *Heidegger e Aristóteles*. In: I Colóquio luso-brasileiro de pesquisa filosófica. Rio de Janeiro. 1999. Disponível em: <<http://coloquiolusobrasileiro.blogspot.com.br/2008/06/heidegger-e-aristoteles.html>>. Acesso em jul.2015.

SAMPAIO, J. L. *Fenomenologia-hermenêutica: um estudo da questão do método em Ser e Tempo*. 2007. 129f. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro: PPGF-IFCS. Rio de Janeiro, 2007.

PASQUA, H. *Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

PEGORARO, O. A. A verticalização da metafísica e a triangularidade da verdade. In: STEIN, Ernildo (Org.). *A cidade dos homens e a cidade de Deus*. Porto Alegre: EST, 2007, p. 63-70.

PEGORARO, O. A. A verticalização da metafísica e a triangularidade da verdade. In: STEIN, E; PIERPAULI, R (et. Al) (org.). *A cidade dos homens e a cidade de Deus*. Porto Alegre: EST, 2007, pp. 63-70.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia – Vol. 1*. e.8. São Paulo: Paulus, 2003.

SILVA, Márcio Bolda da. *Metafísica e Assombro: Curso de Ontologia*. São Paulo: Paulus, 1994.

SANTOS, L.C. *Conhecimento e verdade na Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*. 2011. 122f. Dissertação (mestrado). Universidade Estadual de Campinas: UNICAMP. São Paulo, 2011 Disponível em <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000793726&fd=y>>. Acesso em jul. 2015.

SCHIOCHETT, D. *Ser e Verdade, Heidegger leitor do livro Theta da Metafísica de Aristóteles*. 2009. 147f. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC: Florianópolis, 2009. Disponível em:<<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/92618/276068.pdf?sequence=1>>. Acesso em jul. 2015.

SCHUCK, R. *Através da compreensão da historicidade para uma historicidade da compreensão como apropriação da tradição*. 2007. 193f. Dissertação (mestrado). Pontifícia Universidade Católica Do Rio Grande Do Sul – PUC/RS. Porto Alegre, 2007. Disponível em:<<http://repositorio.pucrs.br/dspace/handle/10923/3535>>. Acesso em jul. 2015.

SCHNEIDER, S. Introdução ao questionamento sobre o conceito de verdade em Heidegger. *Saberes*, Natal, v. 3, dez. 2010, pp. 173 -180. Disponível em:<http://www.cchla.ufrn.br/saberes/Numero%20Especial/Sidinei%20Jose%20Schneider_p_173-180.pdf>. Acesso em jul. 2015.

STEIN, E. *Aproximações sobre Hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS. 1996.

_____. *A questão do método na Filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. Porto Alegre: Movimento, 1983.

_____. *Compreensão e Finitude: estrutura e movimento na interrogação heideggeriana*. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.

_____. Gadamer e a consumação da hermenêutica. In: STEIN, E; STRECK, L. (org.) *Hermenêutica e Epistemologia: 50 anos de Verdade e Método*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011. p. 9-24.

_____. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: Edipucrs, 2011a.

_____. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Unijuí. 2011b.

_____. *Seis estudos sobre "Ser e Tempo"*. e.2, Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. *Sobre a verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo*. Ijuí: Unijuí. 2006.

TOMÁS DE AQUINO. *In quattuor libros Sententiarum*. Stuttgart- Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1980a. (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. I). Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/snp1008.html>>. Acesso em jul.2015.

_____. *Quaestiones disputatae de veritate*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1980c. p. 1-186. (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. III). Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/qdv01.html>>. Acesso em jul. 2015.

_____. *Summa theologiae*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann- Holzboog, 1980b. p. 184-926. (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. II). Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/sth1028.html>>. Acesso em jul.2015.

VOLPI, F. *Heidegger e Aristóteles*. Trad. José Trindade dos Santos. São Paulo: Loyola, 2013.

ZILES, Urbano. Fenomenologia e teoria do conhecimento em Husserl. *Revista Abordagem Gestaltica* [online]. 2007, v.13, n.2, pp. 216-221. Disponível em:<<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v13n2/v13n2a05.pdf>>. Acesso em jul. 2015.

ZUBEN, N.A. A fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger. *Revista Trans/Form/Ação*. São Paulo: UNESP. 2011. v. 34, n. 2, p. 85-102. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/1558/1349>>. Acesso em jul. 2015.