



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SHARLON SANTOS DE LUCENA

O PROBLEMA DA VERDADE NA FILOSOFIA DE MARTIN HEIDEGGER

JOÃO PESSOA/PB

2020

SHARLON SANTOS DE LUCENA

O PROBLEMA DA VERDADE NA FILOSOFIA DE MARTIN HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, linha de pesquisa em *Fenomenologia e Hermenêutica Filosófica*, da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro

JOÃO PESSOA/PB

2020

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

L935p Lucena, Sharlon Santos de.
O problema da Verdade na filosofia de Martin Heidegger
/ Sharlon Santos de Lucena. - João Pessoa, 2020.
90 f.

Orientação: Robson Costa Cordeiro.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Verdade. 2. Ser. 3. Dasein. 4. Velamento. 5.
Desvelamento. I. Costa Cordeiro, Robson. II. Título.

UFPB/CCHLA

CDU 1(043)

SHARLON SANTOS DE LUCENA

O PROBLEMA DA VERDADE NA FILOSOFIA DE MARTIN HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, linha de pesquisa em *Fenomenologia e Hermenêutica Filosófica*, da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

DATA DA AVALIAÇÃO: ____/____/____

CONCEITO: _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro
Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Orientador UFPB

Prof. Dr. Miguel Antônio do Nascimento
Membro Externo – Examinador UFPB

Prof. Dr. Affonso Henrique Vieira da Costa
Membro Externo – Examinador UFRRJ

JOÃO PESSOA/PB

2020

AGRADECIMENTOS

A Deus, por seu constante amor na minha vida e por colocar em meu caminho pessoas tão queridas.

Aos meus pais, Joselito Freire e Maria José de Lucena, pelo incentivo, cuidado e por sempre acreditarem em meus projetos.

À minha avó, Severina da Costa (*in memoriam*), por sempre me incentivar a acreditar nos estudos como o único caminho de sucesso.

À minha esposa, Arllen Shirley, por comigo compartilhar as alegrias e as dificuldades da vida, por sua compreensão e amor nos muitos momentos de ausência devido aos estudos.

Aos meus filhos Ana Louise e Bento Luís, por serem para mim a encarnação do amor, da vida e da esperança. “Por vós estudo e por vós trabalho!”

Aos meus sogros, Aparecida Cândido e Braz Inácio, pela acolhida filial e pelo cuidado, sobretudo, para com minha esposa e filhos.

Aos meus amigos Robson Barros, Gustavo Cavalcanti e Jefferson Rodrigues pela amizade compartilhada.

À Congregação dos Salesianos de Dom Bosco, onde tive a oportunidade de crescer como pessoa, como cristão e pela sólida formação que proporcionou a continuidade dos meus estudos.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro, que gentilmente se dispôs a aceitar a tarefa de me auxiliar na elaboração deste trabalho tão árduo e instigante.

Aos professores doutores Miguel Antônio do Nascimento e Iraquitan Caminha, que no momento da qualificação sugeriram significativas mudanças para o melhoramento deste trabalho.

Aos professores doutores Miguel Antônio do Nascimento e Affonso Vieira da Costa, por aceitarem, de bom grado, compor a banca examinadora.

Por fim, meus sinceros agradecimentos a todas as pessoas que, de alguma forma, contribuíram com a minha formação acadêmica.

Quid est veritas?

(Jo 18, 38.)

RESUMO

O presente trabalho se propõe a uma investigação sobre a questão da Verdade compreendida como "*alétheia*" no pensamento de Martin Heidegger. Explicita-se a crítica do filósofo ao modo como a Verdade foi entendida pela Tradição filosófica, a partir da abordagem corrente da temática em análise. Assim, se instaura a necessidade de se repetir a questão do Ser e do seu sentido. Em "*Ser e Tempo*", sobretudo, no § 44, em que se parte da compreensão da analítica existencial do "*Dasein*" no âmbito do sentido do Ser e da Verdade. Desse modo, se insere na via do pensamento a análise do texto "*Sobre a Essência da Verdade*", no qual, também, se aborda a noção de "*alétheia*" como a compreensão originária para designar a tensão entre velamento e desvelamento, emergindo, assim, a essência da Verdade desde essa dinâmica.

Palavras-chave: Verdade. Ser. Dasein. Velamento. Desvelamento.

ABSTRACT

The present work proposes an investigation on the question of the truth understood as "alethéia" in the thought of Martin Heidegger. The philosopher's criticism is explained to the way in which the truth was understood by the philosophical tradition from the current approach of the subject under analysis. Thus, there is a need to repeat the question of Being and its meaning. In "Being and Time", above all, in § 44 one starts from the understanding of the existential analytics of "Dasein" in the scope of the sense of Being and truth. In this way, the analysis of the text "About the Essence of Truth" is inserted in the path of thought, where the notion of alethéia as the original understanding is also approached to designate the tension between veiling and unveiling, thus emerging the essence of truth since that time dynamics.

Keywords: truth. Ser. Dasein. Veiling. Unveiling.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	EXPLICITAÇÃO DO CONCEITO VERDADE NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA.....	13
2.1	A CORRELAÇÃO ENTRE SER E VERDADE.....	13
2.2	A VERDADE COMO CORRESPONDÊNCIA.....	21
2.3	O EQUÍVOCO DA COMPREENSÃO DA VERDADE NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA.....	25
3	A QUESTÃO DA VERDADE EM <i>SER E TEMPO</i>.....	36
3.1	A VERDADE A PARTIR DA COMPREENSÃO DA ANALÍTICA EXISTENCIAL.....	36
3.2	A RELAÇÃO MUNDO E DASEIN.....	40
4	SOBRE A ESSÊNCIA DA VERDADE.....	50
4.1	CONSIDERAÇÕES PRÉVIAS.....	50
4.2	FUNDAMENTAÇÃO DO CONCEITO CORRENTE DE VERDADE.....	53
4.3	CONFORMIDADE E LIBERDADE.....	66
4.4	O JOGO DO VELAMENTO E DO DESVELAMENTO DA <i>ALÉTHEIA</i>	76
5	CONCLUSÃO.....	86
	REFERÊNCIAS.....	89

1 INTRODUÇÃO

O propósito desta dissertação é traçar um caminho para tratar da questão da *Verdade* no pensamento de Martin Heidegger, especificamente, em suas obras “*Ser e Tempo*”, publicada em 1927 e “*Sobre a Essência da Verdade*”, publicada em 1943. Assim, analisou-se as discussões empreendidas pelo referido filósofo com a Tradição acerca da questão, a fim de possibilitar uma maior clareza daquilo que o autor considera como sendo Verdade, isto é, a compreensão de um sentido mais originário de Verdade.

Em um primeiro instante, poder-se-ia pensar que a Verdade diz respeito a algo que está diante do homem, cujo sentido deve ser encontrado na lida com os entes, em um movimento de desencobrimento. Contudo, aqui, se pretende mostrar que para Heidegger não se trata de que exista uma Verdade em um mundo objetivo ou em um lugar externo e contraposto a um sujeito.

Nesse sentido, talvez, a Verdade, para o autor, não possa ser compreendida sob os conceitos e ideias tradicionais, uma vez que essa não corresponde a uma propriedade dos juízos que o homem possa emitir, ao passo que é entendida em seu sentido originário como “*alétheia*” (desvelamento). Assim, distante de ser algo que esteja sob o pleno domínio do homem e que se possa manifestar nos juízos que esse realiza, a Verdade obedece a uma necessidade ainda maior e se encontra em relação direta com o modo de Ser do homem, de sua existência, o seu *estar-no-mundo*. Nessa direção, se pretende mostrar a concepção heideggeriana de Verdade e, conseqüentemente, o significado dessa elaboração para a filosofia.

Como uma estrutura comum a toda sua obra, Heidegger parte sempre da compreensão comum dos conceitos. Dessa maneira, ao analisar a Verdade na Tradição, o pensador pretende se aproximar do que seja, essencialmente, Verdade. Vale ressaltar que a pergunta pela essência da Verdade não é entendida por ele de um modo particular e tampouco é considerada cada vez que ela ocorre em uma situação isolada. Contudo, parece buscar compreendê-la em seu sentido universal, para assim, clarificá-la no âmbito do real, ou seja, naquilo que caracteriza a toda Verdade.

Inicialmente, no primeiro capítulo deste trabalho: “*Explicitação do conceito corrente de Verdade na Tradição filosófica*” se buscou estabelecer uma relação entre *Ser e Verdade*, uma vez que a questão primordial a toda investigação heideggeriana

diz respeito à recolocação do sentido do *Ser*. É na perspectiva de reconstrução da história do *Ser* que Heidegger abre o espaço para uma investigação da Verdade e reconstrói o caminho percorrido pela Tradição, de modo a encontrar o lugar ontológico no qual é possível concebê-la originariamente. Nesse sentido, a partir da questão primeira foi possível tratar do tema *Verdade* na obra *Ser e Tempo*, sobretudo, no § 44.

Ainda nesse capítulo, verificou-se a compreensão do conceito corrente (tradicional) de Verdade como concordância, isso é, a ideia de que a Verdade seria uma propriedade das proposições ou dos juízos. Tradicionalmente se pensou a Verdade como correspondência na medida que o dito no juízo, diz sempre algo que é efetivamente verdadeiro da coisa a qual se refere. Para um esclarecimento dessa afirmação, apresentou-se as três teses heideggerianas que caracterizam essa definição.

Também se abordou que a Tradição filosófica teria tão somente ontologizado a coisa. Assim, partindo desse entendimento é possível notar a investigação da *ideia* em Platão, do *Ser* em Aristóteles, de *Deus* nos medievais, do *Sujeito* em Descartes, do *Eu* transcendental em Kant e da *Razão*, em Hegel. Nesse sentido, foi destacada, sobretudo, a questão da Verdade na Idade Média e no pensamento Kantiano.

Ao percorrer esse caminho, pôde se constatar o modo como se deu o aparecimento do conceito corrente de Verdade na história da filosofia. Essa reconstrução conduziu a uma compreensão do fenômeno em outra perspectiva, isso é, na busca de resgatar a concepção originária de Verdade. Na abordagem Heideggeriana, o mais originariamente dado é o fenômeno da revelação que se realiza na abertura do *Dasein* finito. Nessa acepção, o segundo capítulo deste trabalho: “*A questão da Verdade em Ser e Tempo*”, versa sobre a Verdade na direção da analítica existencial, dando-se destaque especial à relação entre *Dasein* e mundo.

A compreensão de *Ser-no-mundo* indica que o *Dasein* sempre se constitui em relação com o mundo, antes de qualquer distinção entre sujeito e objeto. A noção de *Ser-no-mundo* supera a ideia que concebe o conhecimento enquanto um movimento do sujeito no interior do mundo. A hermenêutica heideggeriana de *Ser-no-mundo* contesta o entendimento de homem fechado em si mesmo.

A *Erschlossenheit*, enquanto revelação, toma o lugar da consciência. Assim, a concepção heideggeriana de Verdade se afasta da ideia de Verdade como

propriedade das proposições verdadeiras ou falsas, distancia-se da concepção de Verdade caracterizada como qualidade de um sujeito sustentado pela subjetividade para fundamentar a Verdade. Dessa forma, o modo com o qual Heidegger tratará da questão da Verdade não estará mais ancorado em um dado seguro e objetivo. Parece não existir tal lugar quando se trata da Verdade. Nesse sentido, o esquema *sujeito-objeto* como elemento de fundamentação do conhecimento é superado.

Heidegger parece romper com o círculo da certeza, da adequação em que se concebe a Verdade desde uma conexão entre o conhecimento e o objeto. Para ele, essa operação não pode ser caracterizada como Verdade originária. É necessário problematizar as condições de possibilidade dessa relação. Isso significa desenvolver questionamentos que sejam capazes de dar a conhecer a estrutura fundamental em que de fato, convém ser investigado o conceito corrente de Verdade. Com essa postura, o discurso que busca a certeza cede lugar para a investigação que tem permanecido na história do pensamento. Rompe-se, portanto, com a teoria do conhecimento, com a representação da Verdade como objeto da lógica, na qual o ente foi situado como fundamento da Verdade.

Nesse contexto, no terceiro capítulo, desta dissertação intitulado: “Sobre a Essência da Verdade”, houve um esforço de apresentar a questão da Verdade na perspectiva da *Kehre*, ou seja, na passagem do primeiro ou segundo Heidegger. Neste texto, o autor trata de modo mais específico a respeito da Verdade, uma vez que já lançou as bases necessárias para a compreensão da questão em *Ser e Tempo*.

Outra temática importante desenvolvida, neste capítulo, diz respeito à liberdade que como *deixar-Ser* do ente possibilita o entregar-se à abertura. Quanto ao *deixar-Ser*, se quer destacar o desvelar do ente como aspecto fundamental. Para Heidegger, isso já teria sido compreendido pelo pensamento filosófico, desde a sua origem, como *tà aléthea* (o desvelado). Assim, o pensador considera que a compreensão da palavra *alétheia* como desvelamento, traduz, não apenas de forma literal, o fenômeno Verdade, mas também remete ao sentido de Verdade que se imprime a esse. A entrega a esse caráter de Ser desvelado, constitui o que há de mais originário na questão da Verdade, uma vez que, nesse processo, o ente se manifesta naquilo que é.

Desse modo, trata-se da estrutura da Verdade originária. Heidegger considera que a Verdade é também não-Verdade. A própria estrutura do *Dasein*, sinaliza o fato

de que esse ente está, ao mesmo tempo, na Verdade e não-Verdade; uma relação aparentemente contraditória que o constitui efetivamente entre o velar e o desvelar.

2 EXPLICITAÇÃO DO CONCEITO VERDADE NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA

2.1 A CORRELAÇÃO ENTRE SER E VERDADE

Analisar acerca da questão da Verdade significa, para o pensamento filosófico, a própria história da filosofia. O pensar que se pensa a si mesmo sempre se moveu e se apercebeu em uma compreensão do sentido da Verdade. Porém, é na filosofia de Heidegger que a investigação assume, como tarefa do pensamento, a reflexão do fenômeno Verdade na perspectiva do acontecer do Ser do homem no mundo com todas as suas possibilidades e implicações.

A questão em análise, nesta dissertação, se verifica especificamente no § 44 de *“Ser e Tempo”* e no texto *“Sobre a Essência da Verdade”*. Apesar da temática, acerca da Verdade, encontrar-se presente enquanto uma chave de leitura importante em seus demais escritos, foi no contexto dessas duas obras que a questão em estudo ganhou maior visibilidade e discussão. Heidegger aponta para o fato que desde a antiguidade a temática que diz respeito ao fenômeno da Verdade já era presente, não somente no âmbito da filosofia, mas em todas as áreas do conhecimento que se tinha à disposição, em cada período da história, como algo sempre atual e recorrente.

Em *“Sobre a Essência da Verdade”*, Heidegger expõe o modo corrente com o qual a Verdade ficou conhecida na Tradição filosófica. Dessa maneira, realiza uma análise do significado desse conceito corrente ou comum na tentativa de uma compreensão do que isso significa, para, a partir disso, chegar ao fenômeno da essência da verdade. Uma vez trilhado esse caminho em busca do conceito comum de Verdade, Heidegger já possui os elementos necessários para avançar na possibilidade de uma aproximação com a Verdade originária. Nesse sentido, é primordial assumir a analítica existencial heideggeriana para haurir dela a real possibilidade de compreensão. Na busca pela essência da verdade, Heidegger toma como fundamentais os conceitos pensados por ele em sua analítica existencial em *Ser e Tempo*. É sobretudo, a partir do conhecimento do sentido do *Ser* e do *Dasein*, dentre outros, que se revelará o caráter de abertura próprio do fenômeno da Verdade.

A questão da essência da Verdade torna possível a apreensão do homem enquanto *Dasein*, ou melhor, sempre esse ente é concebido como tal. Com isso, não

se trata de instaurar um novo conceito de homem, dentre tantos outros presentes na história da filosofia. O que se busca é direcionar a questão do homem no âmbito de seu Ser, isso é, naquela dimensão que lhe é própria e por ser desse modo lhe atribui sentido. A Tradição filosófica desenvolveu a elaboração da compreensão de homem desde a sua dimensão ôntica fundamentando o ente, a partir de seus elementos constitutivos, ou seja, das características que o definem enquanto tal, sem questionar o ente quanto ao seu Ser, Heidegger compreende o homem em sua dimensão ontológica, no que diz respeito à investigação do ente no horizonte do seu Ser, isso é, na perspectiva de uma leitura hermenêutica do Ser do ente possibilitador da compreensão do fundamento originário. Nesse sentido, dirá Heidegger:

A presença não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao, contrário, ela se distingue onticamente pelo privilégio de em seu ser, isto é, sendo, estar em jogo seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição de ser da presença a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que a presença se compreende em seu ser, isto é, sendo. É próprio desse ente que seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. A compreensão de ser é em si mesma uma determinação de ser da presença. O privilégio ôntico que distingue a presença está em ela ser ontológica¹.

Em “*Ser e Tempo*”, por meio da analítica existencial, Heidegger mostra as estruturas essenciais do ente no qual se dá a possibilidade de acesso ao sentido do Ser e da sua Verdade. Conforme Stein, “O problema do ser e da Verdade surgirá da própria análise da condição humana, da finitude da interrogação pelo ser e pela Verdade²”. Dessa forma, compreende-se que a investigação acerca da Verdade emerge do movimento de desvelamento das estruturas fundamentais do *Dasein*, uma vez que esse é o ente que em sua existência tem a possibilidade de compreender o sentido do Ser, cujo significado mais profundo só pode ser interpretado à luz da temporalidade como horizonte possível do entendimento do Ser em geral.

A maneira com a qual Heidegger analisa e concebe a questão da Verdade é o eixo central que, ao mesmo tempo, em que é condição para a compreensão da essência da Verdade, é em si mesmo o seu sentido. Tal compreensão se evidencia

¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Coleção Pensamento Humano, 10ª ed. Petrópolis – RJ: Vozes; Bragança Paulista – SP: Editora Universitária São Francisco, 2015, p. 48.

² STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001, p. 23.

na medida em que, retornando a esses conceitos como que antecipa ao leitor o fenômeno da essência da Verdade, no § 44 de “*Ser e Tempo*”, Heidegger detalhadamente investiga a questão da Verdade, afirmando que a história da filosofia, desde há muito, correlacionou Verdade e *Ser*, revelando, nesse sentido, o seu entendimento prévio, cuja problemática ele estava tentando elucidar a partir das perguntas colocadas abaixo:

O que significa aqui investigar sobre a verdade, ciência da verdade? Será que, nessa investigação, a verdade é tratada como tema no sentido de uma teoria do conhecimento ou do juízo? Certamente não, pois verdade significa o mesmo que coisa, o que se mostra em si mesmo. O que então significa a expressão verdade, quando usada terminologicamente como ente e ser? Se verdade encontra-se, justificadamente, em um nexos originário com o ser, então o fenômeno da verdade remete ao âmbito da problemática fundamental [...]³.

O filósofo admite que está tratando da questão da Verdade já nos primeiros momentos de “*Ser e Tempo*” na análise preparatória dos fundamentos do *Dasein*. Nessa via, Heidegger explicita que o conceito tradicional da Verdade, na história da filosofia, é um conceito derivado. O qual, por sua vez, admite sua possibilidade de ser de algo que lhe é anterior. Sucede, porém, que toda a história da Tradição filosófica desenvolveu e tomou o conceito corrente de Verdade como a condição primeira, a partir da qual as coisas adquirem sentido e se constituem no mundo.

A correlação entre *Verdade* e *Ser*, se dá à medida da compreensão do conceito tradicional de Verdade como instância primeira, o que alude ao equívoco de se ter tomado o ente da investigação acreditando-se tratar do *Ser*. Isso comprometeu toda a história do pensamento na medida em que a Tradição filosófica não atentou para investigar o ente enquanto velamento, ocultação, pois havia caído no esquecimento daquilo que convinha ser considerado desde o princípio do pensamento na filosofia (o *Ser*).

Para Heidegger, a compreensão da Verdade e de sua investigação a partir da relação que se estabelece entre enunciado e coisa ou entre sujeito e objeto, é o que ele designa como fenômeno do esquecimento do *Ser*. Para o filósofo, tratar da questão da Verdade é primeiramente considerar estar absorto na lida com os entes e que esse lidar instaura o esquecimento do *Ser*. Convém, portanto, não esquecer que na investigação da Verdade, o esquecimento do *Ser* é próprio do *Dasein*, isso é,

³ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, 2015, p. 283.

algo que é inerente à sua estrutura existencial e justamente por ser, desse modo, é possível pensar e falar acerca da Verdade na via da existência do *Dasein*.

Como já mencionado anteriormente, Heidegger aponta para o fato de que, na história do pensamento, Verdade e Ser estão intimamente ligados, ou seja, de modo intrínseco um está para o outro e, ao mesmo tempo, um realiza o outro. Apesar de Ser e Verdade terem sido concebidos na história do pensamento filosófico como origem, como condição de possibilidade de tudo que há, contudo, a realização do processo de investigação que objetivou questionar o Ser, se deu em outra direcionalidade. Desse modo, o Ser foi entendido como evidente por si mesmo, conceito mais universal, como algo indefinido⁴, ou ainda, mais especificamente, como o cogito de Descartes, o sujeito, o eu, a razão, o espírito, a pessoa e finalmente enquanto Verdade tradicional.

Para Heidegger, essas representações do Ser e, porque não dizer também, da Verdade sinalizam o desvio da investigação desses conceitos fundamentais para a análise que toma como tarefa demonstrar a estrutura do mundo na perspectiva do ente, enquanto algo posto que se concebe e se explica na compreensão de seus elementos constitutivos. Essa forma de ver caracteriza a estrutura de concepção do mundo na qual se moveu a investigação da Tradição filosófica, mesmo que nesse processo de análise, a Tradição se tenha remetido a certas regiões privilegiadas do Ser⁵. A atividade que se realiza é no sentido de consolidar, mediante uma ordem de correlação e de correspondência, o que seria para a Tradição o resultado de uma certa compreensão de Ser.

Com a intrínseca relação entre Ser e Verdade, é necessário rever alguns conceitos fundamentais de “*Ser e Tempo*”, ao longo deste trabalho, objetivando ampliar a possibilidade de compreensão do sentido da essência da Verdade assumida por Heidegger na Tradição, uma vez que apesar de criticar a Tradição, ele também faz parte dela, embora de um modo diferenciado e inovador, justamente por resgatar, retornar, explicitar a questão mais fundamental da filosofia – o Ser.

Inicialmente se observa a crítica de Heidegger à Tradição filosófica no que diz respeito à sua maneira de conhecer o mundo e as coisas, desde a ordem da delimitação, explicação e configuração do qual se constitui o ente, isso é, a partir da sua estrutura existencial. A constatação desse modo de conhecimento de tal

⁴ Cf. Ibid., p. 38-39.

⁵ Ibid., p. 59.

realidade é o resultado do processo de correspondência da entificação do fenômeno a ser definido a outro ente já familiar. Nesse sentido, pode-se definir, caracterizar, apreender o objeto de investigação definindo-o como este ou aquele ente. Contudo, essa maneira de analisar é o modo típico do conhecimento que possibilita a determinação do ente, mas nada revela acerca do fundamental, isso é, o *Ser do ente*.

Dessa maneira, se dá a impossibilidade de penetrar e alcançar o oculto, o velado, a partir de outras coisas que não ele mesmo. Assim, pode-se afirmar que no processo de investigação empreendido pela Tradição filosófica, os aspectos fundamentais não foram considerados e, por isso, inviabilizaram a investigação na ordem do *Ser*. Heidegger aponta para o fato de se fundamentar a investigação do fenômeno a partir dos elementos que o constituem. Ele contesta a suposição de que todos os fenômenos só possam ser investigados para caracterizar sua condição de entes.

A forma como Heidegger considera alcançar e apreender seu objeto de investigação se realiza na perspectiva da fenomenologia. Essa se mostra como a via de acesso que permite deixar ver e fazer ver por si mesma, aquilo que se mostra a partir de si mesmo. Na perspectiva fenomenológica, o deixar ver aponta para a exposição ou manifestação ou desencobrimento fenomenológico. Conforme Heidegger, no § 6 de “*Ser e Tempo*”, observa-se:

É muito corrente falar-se de “manifestações de uma doença”. O que se tem em mente são ocorrências que se mostram no organismo e, ao se mostrarem, “são indícios” de algo que em si mesmo não se mostra. O aparecimento dessas ocorrências, o seu mostrar-se, está ligado a perturbações e distúrbios que em si mesmos não se mostram. Em consequência, manifestação enquanto manifestação de alguma coisa não significa um mostrar-se em si mesmo, mas um anunciar-se de algo que não se mostra através de algo que se mostra. Manifestar-se é um não mostrar-se⁶.

Nesse sentido, o fazer-ver aparece como o discurso sobre esse mesmo fenômeno. É comum se pensar o aparecer como algo que estava escondido e que veio à luz, contudo o aparecimento do fenômeno não diz respeito ao puro relacionamento entre duas coisas, mas como a intensificação de uma presença,

⁶ Ibid., p. 68.

como um consumir. Há uma inter-relação entre o fazer ver e o deixar ver; na medida de um fazer-ver aquilo que se esconde no que se mostra.

Desde a introdução de “*Ser e Tempo*”, Heidegger deixa claro que o modo próprio de tratamento para a pergunta acerca do sentido do Ser, é fenomenológico⁷. Para ele, o conceito ‘fenomenologia’ tem a significação primária de um conceito-de-método. Isto é, ela não especifica a temática da obra, mas se refere ao método de investigação desta. Assim, a fenomenologia não pretende postular conceitos categoricamente concebidos como medida prévia para uma sistematização teórica. Contudo, aponta, precisamente, para um modo de descrição, uma forma de aproximar e desenvolver a questão do sentido do Ser.

Com isso não se quer dizer que a escolha do método fenomenológico seja casual, isso é, como se dentre as distintas possibilidades metodológicas, simplesmente, se afirmasse que a fenomenologia é a mais satisfatória, na Verdade, não se trata disso. Para Nunes, o método fenomenológico “retoma a questão do Ser, e o retorno às coisas mesmas por ela inicialmente anunciado é a volta da Filosofia à questão mesma do pensamento (*das Sache des Denkens*)⁸”. A fenomenologia mostra a necessidade da descrição originária dos fundamentos, antes de qualquer orientação científica à pesquisa. Desse modo, o fazer filosófico não é entendido, simplesmente por meio da objetividade e da técnica científica, mas como um voltar-se às coisas mesmas.

O trato com as coisas, em si mesmas, propicia o rigor da discussão filosófica que Heidegger considera necessário à tarefa da filosofia. A ideia é de que a investigação dever se dar em uma demonstração e procedimentos diretos. Na menção que o filósofo faz à Tradição filosófica, quando essa investiga a questão do Ser, ressalta a necessidade da investigação a partir do Ser mesmo. Para tanto, considera necessário buscar desvelar que sentido é próprio do Ser e o que quer dizer Ser. A investigação há que se encaminhar no esforço de vencer a associação, da correspondência de algo decodificado como referência para o conhecimento e que termina por optar por um outro algo, ente, inviabilizando o acesso à investigação do ser. Nesse sentido, dirá Heidegger em “*Ser e Tempo*”:

⁷ Ibid., p. 75.

⁸ Cf. NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. São Paulo: Editora Ática, 2008, p. 61.

O questionado da questão a ser elaborada é o ser, o que determina o ente como ente, o em vista de que o ente já está sempre compreendido, em qualquer discussão. O ser dos entes não é em si mesmo um outro ente. O primeiro passo filosófico na compreensão do problema do ser consiste em não μυθον τινα διηγεσθαι. Não contar estórias significa: não determinar a proveniência do ente como ente, reconduzindo-o a um outro ente, como se ser tivesse o caráter de um ente possível. Enquanto questionado, ser exige, portanto, um modo próprio de demonstração que se distingue essencialmente da descoberta de um ente [...]⁹.

A repetição explícita da questão do *Ser* que se desenvolve em “*Ser e Tempo*” tem sua importância, nesta pesquisa, na medida em que recolocando a referida questão na via de acesso do próprio *Ser*, também o fenômeno da Verdade é redirecionado para o solo originário no qual convém ser pensado. A via de investigação, que busca apreender o *Ser* por caminhos indiretos na determinação imediata e exaustiva do seu uso e de sua significação, possibilitou que também, e por caminhos indiretos a Verdade fosse determinada, originando o que Heidegger chama de conceito corrente (comum) de Verdade.

Nesse exercício, o filósofo também empreende a sua investigação em torno do problema da Verdade tal como foi concebido no seu uso corrente, desvelando os equívocos ocultos no modo de abordagem pela Tradição. A partir disso, construirá as condições de possibilidade de aproximação à essência da Verdade, no modo que originalmente é possível concebê-la. Essa possibilidade se dá ao passo que recolocando a questão do *Ser* quanto ao seu sentido, a essência da Verdade desponta como a sua morada.

Então, o que significa recolocar a questão do *Ser* e tomar como função do pensamento, indagar sobre o seu sentido, uma vez que o *Ser* não se deixa apreender como outra coisa, senão a partir dele e nele próprio? Essa questão, inevitavelmente, conduz o pensamento a uma revisão daquilo que realmente se busca na investigação, se já não é possível recorrer a um outro ente para se determinar o objeto de pesquisa e não se pode dispor de sua caracterização constitutiva para dizer o que o *Ser* é. Desse modo, afirma Heidegger, no § 4 de “*Ser e Tempo*”:

Ser ontológico ainda não diz aqui elaborar uma ontologia. Por isso, se reservarmos o termo ontologia para designar o questionamento teórico explícito do sentido do ser, então deve-se chamar este ser-ontológico da presença de pré-ontológico. Isso, no entanto, não significa simplesmente

⁹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 41-42.

sendo onticamente um ente, mas sendo no modo de um compreensão de ser¹⁰.

Ao se perguntar pelo sentido do *Ser*, busca-se apreender seu real significado. O comportamento que assim interroga tem como linha de ausculta o próprio *Ser*, e procura repensá-lo a partir do sentido que o caracteriza e propiciar a abertura de compreensão que torna acessível vislumbrar o seu acontecimento. Pensar o sentido do *Ser* é indagar por ele mesmo na via de compreensão do que ele próprio quer falar. Trata-se da pergunta sem o engano da correspondência que remete aos entes.

O existente humano para Heidegger é, essencialmente, temporal. A temporalidade é o sentido ontológico que tem o cuidado e como cuidado mostra o que o *Dasein* é e tem na temporalidade sua chave explicativa, assim para o *Dasein* significar sua existência é ter-se temporalmente. O existente humano é tempo, sua estrutura é temporal. Dados os diversos modos de *Ser* ou existenciais se pode afirmar que mediante a exposição da questão, evidencia-se a perspectiva do tempo no sentido do *Ser*. Cito Dowell:

A tarefa da destruição da ontologia tradicional, à luz da questão do sentido do *ser*, não é somente indicar a compreensão do *ser*, que nela vigora, mas sobretudo, descobrir o seu fundamento. A grande intuição que está em base de *sein und zeit* é a da relação entre o sentido do *ser* e o tempo. Se o sentido do *ser* é dado em uma compreensão do *ser*, e se o homem e seu compreender são essencialmente temporais, a ideia de *ser* deve estar também em íntima relação com o tempo. De fato, o tempo é o horizonte da compreensão do *ser* em geral¹¹.

Ao invés de uma tematização criteriosa e detalhista acerca do sentido do *Ser*, pretende-se mostrar a íntima relação que esse mantém com a Verdade. De modo, a dispor a investigação na real possibilidade em que o pensamento heideggeriano o concebe, o que significa propiciar o terreno no qual é conveniente investigar o fenômeno da Verdade.

Na recolocação da questão do *Ser*, mediante a pergunta acerca do seu sentido, a pergunta o alcança se também a compreensão de seu sentido estiver previamente direcionada a ele. Desse modo, o sentido pretendido pela investigação não é o sentido de outro ente, o qual determina o *Ser*. Pensar assim seria colocar a

¹⁰ Ibid., p. 48.

¹¹ MAC DOWELL, João Augusto A. Amazonas. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar sein und zeit*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 163.

investigação no mesmo equívoco cometido pela Tradição filosófica ao tomar o ente como representação do *Ser*. A noção de sentido que norteia a necessidade de repetição da questão se desenvolve em “*Ser e Tempo*”, na seguinte direção:

[...]Sentido é o contexto no qual se mantém a possibilidade de compreensão de alguma coisa, sem que ele mesmo seja explicitado ou, tematicamente visualizado. Sentido significa a perspectiva do projeto primordial a partir do qual alguma coisa pode ser concebida em sua possibilidade como aquilo que ela é. O projetar abre possibilidades, isto é, o que possibilita¹².

Depreende-se, desse modo, que o sentido do *Ser* é apreendido no *Dasein*, quando esse se faz acessível em seu *Ser*, ou seja, quando em seu *Ser* ele se faz compreensível. Nesse sentido, buscou-se utilizar do rigor defendido na investigação para alcançar o significado da análise da Verdade em sua mais íntima relação com o *Ser*, partindo assim da concepção corrente de Verdade enquanto correspondência.

2.2 A VERDADE COMO CORRESPONDÊNCIA

Na Tradição filosófica, o conceito corrente (tradicional) de Verdade foi caracterizado como a concordância de um conhecimento com o seu objeto. Segundo Heidegger¹³, três teses caracterizaram a apreensão dessa Verdade e a consequente opinião em torno de sua definição. A primeira diz que o lugar da Verdade está na proposição (no juízo); na segunda, a essência da Verdade reside na concordância entre o Juízo e seu objeto e na terceira, como legado de Aristóteles, na indicação do juízo como lugar originário da Verdade, que conclui definitivamente para a consequente definição da Verdade enquanto concordância.

Essas teses apontam para uma definição na perspectiva do juízo como lugar onde se localiza a Verdade, a qual, ora esteve ressaltada como sendo a relação, ora como o juízo e, por fim, como adequação que diz respeito à essência. Todavia, o fato que deve ser observado é que essas teses apontaram para o mesmo entendimento da Verdade enquanto concordância. Essa definição nada diz acerca do que ela é, mas apenas onde ela se encontra. Desse modo, Heidegger considera equivocada a atribuição a Aristóteles da indicação do juízo como lugar originário da Verdade.

¹² HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 408.

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 284.

Aristóteles jamais defendeu a tese de que o “lugar” originário da verdade fosse o juízo. Ele diz, na verdade, que o *logos* é o modo de ser da presença, que pode ser descobridor ou encobridor. Essa dupla possibilidade é o que há de surpreendente no ser-verdadeiro do *logos*, pois este é o relacionamento que também pode encobrir. Como nunca afirmou tal tese, Aristóteles não teria condições de “estender” o conceito de verdade do *logos* para o puro *noein*. A verdade da *aistesis* e da visão das “ideias” é o descobrimento originário. E apenas porque a *nóesis* primeiramente descobre é que também o *logos* enquanto *dianoein* pode ter função de descoberta¹⁴.

Nesse sentido, Aristóteles, segundo Heidegger, teria sido o primeiro filósofo da Tradição a perceber o *logos* como modo de Ser do *Dasein*, isso é, enquanto o que revela a tensão entre o encobrimento e o desencobrimento e que, a partir disso, se dá a Verdade. A afirmação do estagirita das *noématas*¹⁵, (as vivências da alma, as representações), enquanto adequações às coisas serviram de fundamento para a investigação e compreensão da Verdade, ao longo da história da filosofia, sobretudo, no período medieval. Contudo, trata-se de um equívoco de interpretação. Essa análise errônea da compreensão aristotélica de Verdade representa para Heidegger, o desconhecimento de que os gregos foram os primeiros a edificar a compreensão originária da Verdade.

Aristóteles em sua *Metafísica*, conforme citação de Heidegger em *Ser e Tempo*, trata da questão da Verdade como um filosofar a respeito da Verdade, isso é, como um *apofainestai peri tes aleteias*¹⁶, enquanto ciência da Verdade. Com efeito, a investigação acerca da Verdade é para Aristóteles a principal tarefa da filosofia: a Verdade como *episteme tis tes aleteias*¹⁷, como uma ciência que contempla ao ente enquanto tal, isso é, desde o ponto de vista do seu Ser. As coisas vistas nessa direção, revelam o Ser e esse, por sua vez, é a expressão mais íntima que revela-se como *alethéia*. Nesse sentido, o estagirita fala de um fazer-ver que aponta para a Verdade e se move nesse âmbito como ciência que busca a Verdade como *alethéia*. Desse modo, a Verdade enquanto revela a realidade originária das coisas está em íntima relação com o Ser.

Há que se considerar a questão essencial nesse sentido – o verdadeiro como Verdade de um algo (uma coisa) ou de uma proposição é algo que demonstra no seu aparecimento um estado de conformidade, de concordância. Em relação ao

¹⁴ Ibid., p. 297.

¹⁵ Cf. Ibid., p. 284-285.

¹⁶ Cf. Ibid., p. 283.

¹⁷ Cf. Ibid.

discurso da Verdade acerca de algo, a Verdade, nesse sentido, é a concordância do conteúdo do que se pensa. Quanto ao enunciado, entende-se a Verdade como a realização da concordância entre a coisa e a enunciação.

Nessa perspectiva, a *veritas* afirma o que algo é, enquanto verdadeiro na concordância entre o conhecimento e a coisa ou entre a coisa e o conhecimento. Heidegger demonstra que a relação se dá sempre na ordem dos entes: conhecimento e coisa. Esse pressuposto motiva a indagar sobre a base na qual repousa a autenticidade do conhecimento e sobre a crença de que ele é capaz de dizer o ente (coisa). Assim, cabe questionar de que modo o conhecimento pode, todas as vezes fazer referência ao objeto em uma correspondência ou se determinar como Verdade.

A concepção tradicional da Verdade: *veritas est adaequatio rei et intellectus* (Verdade é adequação do conhecimento com uma coisa) que geralmente é apresentada na fórmula: *veritas est adequatio intellectus ad rem*, (Verdade enquanto adequação ao conhecimento), aponta para a ideia que já na proposição há sempre que se prever a Verdade das coisas.

O modo como se constituiu a crença no conhecimento que compreende o ente como sempre sendo algo, isto ou aquilo, se esclarece pela origem do aparecimento do conceito corrente de Verdade. Assim, nesse surgir se assenta a concepção de que a determinação da coisa (ente) pode assegurar a concordância da enunciação a ela, desde que esteja na correspondência, supondo-se então, a Verdade da proposição. A *veritas* na fórmula *adaequatio rei ad intellectum* é produto da fé cristã, concebido na Idade Média, a partir da ideia desenvolvida no pensamento teológico de que todas as coisas em sua essência e em sua existência são criadas por Deus. A compreensão vigente naquele tempo era de que todas as, como criaturas singulares (*ens creatum*) do plano da criação divina, correspondem à ideia previamente concebida pelo *intellectum divinus* (o criador)¹⁸.

A possibilidade da verdade do conhecimento humano se funda, se todo ente é criado, sobre o fato de a coisa e a proposição serem igualmente conformes com a ideia e serem, por isso, coordenados um ao outro a partir da unidade do plano da criação. A *veritas* enquanto *adequatio intellectus rei (creandae) ad intellectum (divinum)* garante a *veritas* enquanto *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*. *Veritas* significa por toda parte e essencialmente a *covenantia* e a concordância dos entes entre si

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*. In: *Conferências e escritos filosóficos* Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores), p. 332.

que, por sua vez, se fundam sobre a concordância das criaturas com o criador, harmonia determinada pela ordem da criação¹⁹.

Na Idade Média, deu-se a apropriação do pensamento especulativo da Verdade nas teses já citadas; ou seja, na suposta indicação da Verdade enquanto concordância atribuída a Aristóteles. Cabe ressaltar que há, neste período histórico, a indicação da existência de um criador divino, do qual tudo provinha, caracterizando a origem do pensamento filosófico vigente nesse tempo. Se a *veritas* representava um estado de concordância, a conclusão evidente estaria na correspondência do pensamento criador. A ideia concebida era de que a Verdade da existência das coisas corresponde ao intelecto humano. Nessa relação se daria a Verdade.

Constatou-se, contudo, que as coisas são ditas não pelo *intellectus divinus* que cria todas as coisas, e sim enunciadas pelo *intellectus humanus* que realiza a ordem do conhecimento. A resposta para essa questão se deu na mesma pressuposição do entendimento já citado. Assim, como todas as coisas, o *intellectus humanus* é um *ens creatum* e como tal se realiza na correspondência com a coisa ao dizer o que ela é, porque precede a essa correspondência a unidade do plano criador que o viabiliza. Resulta desse entendimento que, tanto a coisa como a proposição, na condição de entes criados, estão na ideia do criador e, nesta perspectiva, estaria fundada a Verdade do conhecimento humano. Heidegger concebe em “*Sobre a Essência da Verdade*” que a *veritas*, antes estabelecida na correspondência com a ordem do plano divino, teria se desvinculado da ideia de criação e se representado de modo indeterminado como ordem do mundo.

Em lugar da ordem da criação teologicamente, surge a ordenação possível de todos os objetos pelo espírito que, como razão universal (*mathesis universalis*), se dá a si mesmo sua lei e postula, assim, a inteligibilidade imediata das articulações de processo aquilo que se considera como lógico. Não então mais necessário que se justifique, de maneira, especial, porque a essência da verdade da proposição reside na conformidade da enunciação. Mesmo lá, onde, com notório insucesso, se procura esclarecer o modo como se fixou esta conformidade, ela já sempre está pressuposta como a essência da verdade²⁰.

Desde então, o argumento acerca da essência da Verdade da proposição passou a encontrar-se unicamente na concordância da enunciação e da Verdade da coisa, no acordo da coisa dada com seu conceito essencial concebido pela razão. O

¹⁹ Ibid., p. 332.

²⁰ Ibid., p. 332.

homem surge assim, como o sujeito que possui e realiza o *intellectus*. Desse modo, a essência da Verdade passa a vigorar com uma evidente validade.

Se tornará também evidente que a não concordância da enunciação com a coisa ou a incompatibilidade de um ente com sua essência, implicará na caracterização da não-Verdade da proposição ou não-Verdade da coisa. Assim, a não Verdade ficou distanciada da essência da Verdade, como sendo completamente contrária ou assumindo, inclusive, a identidade de mentira. Seu caráter admitido como contingente, não poderia revelar o mundo. Por fim, o inexplicável, o desconhecido o indeterminado, o ambíguo ficou ignorados a não-Verdade. Essa análise, mesmo que sintética do aparecimento do conceito corrente de Verdade, leva ao reconhecimento da fragilidade da concordância entre conhecimento e coisa em sua correspondência com o *Ser*.

2.3 O EQUÍVOCO DA COMPREENSÃO DA VERDADE NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

As razões pelas quais se deu o conceito corrente de Verdade são analisadas na filosofia heideggeriana pelos mais distintos ângulos; todos, porém, originam-se de um mesmo e único aspecto: o fato de se ter investigado o ente enquanto ente. A investigação do filósofo remonta sempre a este lugar, motivo pelo qual a instauração da ontologia fundamental representa o esforço de se tomar como tarefa do pensamento averiguar a diferença ontológica entre *Ser* e ente.

Seja qual for a razão que um pesquisador queira dar ao equívoco da concepção do conceito corrente de Verdade, supõe-se a referida diferença ontológica entre ente e *Ser*, caso contrário, ele estará direcionando sua investigação, sutilmente envolvido pelo mesmo pensamento que constituiu o conceito corrente de Verdade. A exemplo da Tradição da história da filosofia, estará investigando o ente em sua estrutura e buscando nela mesma o seu fundamento.

Heidegger, como afirmado anteriormente, pensa a distinção entre ente e *Ser*. Desse modo, toma como tarefa fundamental de seu pensamento investigar o fenômeno do esquecimento do *Ser*, para fazer ver o seu sentido mais original e autêntico. Por direcionar, nesse âmbito, a sua filosofia instaura reiteradamente a urgência da questão do *Ser* quanto ao seu sentido, como condição para se poder pensar autenticamente o *Ser*, desde ele mesmo. Nesse mesmo sentido, o filósofo

investiga também o modo em que se deu o conceito corrente da Verdade, partindo sempre do fato de se ter tomado a investigação de um ente enquanto ente. Assim, Heidegger se referirá aos motivos pelos quais a Tradição direcionou o pensamento da questão nesse sentido.

É já sabido que, na história da filosofia, a Verdade foi tipificada como certeza que se torna visível na concordância entre dois entes, coisa e conhecimento, os quais foram investigados com a finalidade de confirmar aquilo que previamente já se tomava como Verdade. Esse movimento visando o conhecimento verdadeiro indicava a necessidade de se pensar a respeito do homem. Entretanto, como a questão foi direcionada para uma esfera epistemológica, a ordem ontológica do humano do homem não foi alcançada satisfatoriamente. Nessa orientação, a antropologia, como ciência que tem como dever investigar o homem, caracterizou-o como um animal portador de razão. A partir da consciência desse conceito bastante clássico e usual, Heidegger convoca a Tradição para responder à questão em análise em uma outra direção:

Já se indicou, na introdução, que a analítica existencial da presença mobiliza igualmente uma tarefa, cuja urgência não é menor que a da própria questão do ser, a saber, a liberação do a priori, que se deve fazer visível, a fim de possibilitar a discussão filosófica da questão “o que é o homem”. A analítica existencial da presença está antes de toda psicologia, antropologia e, sobretudo, biologia. A delimitação frente a essas possíveis investigações da presença pode tornar ainda mais preciso o tema da analítica. E a necessidade da analítica deixa-se então comprovar de maneira ainda mais penetrante e profunda²¹.

É notória a percepção do filósofo da necessidade de um modo distinto e inovador apresentado por ele como analítica existencial para se compreender o fenômeno do homem. Diferentemente da Tradição, a proposta heideggeriana não trata de uma ocorrência ou de um algo simplesmente dado no devir, visto que tanto a racionalidade que distingue o *Ser* do homem em relação aos demais animais, quando ele mesmo (o homem), permaneceram obscuros na história do pensamento.

A história da filosofia compreendeu principalmente nesta investigação a caracterização do conjunto de propriedades que definem a realidade do homem. Reduziram a caracterização do *Ser* do homem em relação ao *Ser* da coisa, isso é, na diferença que esses entes guardam entre si (a diferença sujeito/objeto). A

²¹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 89.

caraterização, nesses moldes, revela-se não apenas carente essencialmente para descrever o modo de ser fundamental do homem, como também se mostra imprópria para apreender o Ser das coisas distintas do homem.

A antropologia teológica do cristianismo também caracterizou o *Ser* e a essência do homem. Nessa ciência, predomina a ideia de transcendência que define o homem como algo mais que um Ser inteligente, pois assim como o Ser de Deus, também assim é o Ser do *ens finitum*, segundo o entendimento de que este procede do divino. Como consequência das primeiras investigações que se deram nessa ordem, desenvolveram-se muitas ciências: a psicologia, a biologia, a própria antropologia, entre outras e, com efeito, foram inegáveis os resultados objetivos alcançados. Contudo, o problema filosófico inerente a questão não foi resolvido.

As origens relevantes para a antropologia tradicional, a definição grega e o paradigma teológico atestam que, ao se determinar a essência deste ente “homem”, a questão de seu ser foi esquecida. Ao invés de questioná-lo, concebeu-se o ser do homem como “evidência”, no sentido de ser simplesmente dado junto às demais coisas criadas. Essas duas vertentes se entrelaçam na antropologia moderna com o ponto de partida metodológico da *res cogitans*, a consciência (*Bewusstsein*), o conjunto das vivências. Como, no entanto, as cogitationes permanecem ontologicamente indeterminadas, sendo tomadas implicitamente como algo “evidente” e “dado”, cujo “ser” não suscita nenhuma questão, a problemática antropológica fica indeterminada quanto a seus fundamentos ontológicos decisivos²².

Depreende-se que Heidegger entende que, na modernidade, a definição cristã de homem saiu do âmbito do pensamento teológico e que, embora se tenha atribuído a Descartes a descoberta do *cogito sum*, como ponto de partida do questionamento filosófico, o *cogitare* do ego foi inquerido dentro de certos limites, e o *sum* continuou totalmente indiscutido. Na investigação acerca do homem enquanto ente privilegiado que indica o *Ser*, Heidegger contrapõe a ideia de um eu e de um sujeito dados como fundamentos. Todas as elaborações nessa direção não alcançam o *Ser* do homem. Este não pode ser pensado como cálculo da soma dos prováveis momentos de Ser, como alma, corpo e espírito, embora, sejam essas regiões de fenômenos que se pode distinguir tematicamente entre si, a fim de orientar determinadas investigações, mas não aquela que examina o *Ser* do homem.

Relacionada à concepção de homem está o conceito de mundo. O desenvolvimento das ciências favoreceu que também fosse pensado um conceito de

²² Ibid., p. 94

mundo. Esse, de alguma maneira, condiz com a concepção ontológica. O conceito pensado a partir dos diversos conhecimentos que tratam de certas regiões em que as ciências pensam o homem, se deu na aparência categorial do que se mostra. A ideia de mundo pensada na comparação global e a conseqüente enumeração dos diversos modos em que as ciências apreendem o homem, e o seu movimentar-se no mundo, não garantem um conhecimento autêntico da essência do mundo.

Heidegger expõe que na analítica do *Dasein* o mundo é constitutivo desse ente privilegiado e para uma elaboração conceitual do fenômeno mundo, há que considerar a estrutura básica desse ente. Assim, decorre que na inquietação de se tomar por Verdade a certeza que se diz na concordância entre dois entes (a enunciação e a coisa), a coisa e sua essência, os filósofos continuaram a investigar a Verdade na tarefa de esclarecer as obscuridades que este conceito reunia em si. A concepção de que o conceito de Verdade teria se fixado de modo simplesmente pressuposto passou a ser considerada como questão a ser inquerida. No esforço de encontrar elementos que pudessem esclarecer o processo da correspondência entre os entes, proposição e coisa foram tomados como elementos fundamentais da investigação para o esclarecimento do fenômeno Verdade.

Na modernidade, os filósofos, sobretudo, Kant, a quem Heidegger principalmente faz inúmeras referências em sua obra e com quem manteve um diálogo na elaboração da questão da Verdade, são os que detidamente se detiveram sobre as lacunas oriundas do conceito corrente de Verdade. Assim, caracterizado pela concordância da proposição com a coisa, passou a ser conceituada como concordância do conhecimento com o objeto, visto que a proposição que remete ao conhecimento e que não concorda com o objeto ao qual está remetido é considerada falsa.

Uma vez contestada a explicação de ordem teológica da Verdade, concebida no ato da correspondência, manteve-se sem resposta a constante pergunta acerca da origem do conhecimento, isto é, sobre que base sólida repousava a origem do conhecimento? A hipótese de que, na concordância um conhecimento prévio se faz disponível de modo a poder determinar o objeto, deixava sem resposta a questão sobre a origem desse conhecimento.

Com o intuito de dar respostas às questões relacionadas à Verdade, em cada período da história da filosofia, sobretudo, a relação entre Verdade e Deus, Verdade e sujeito, a Tradição tomou ora o sujeito, ora o objeto, ora a simultaneidade entre os

dois elementos, como fundamental na investigação do fenômeno, concluindo que a concordância se dava na relação sujeito-objeto. Revelava-se conveniente à Tradição filosófica apropriar-se dos elementos sujeito-objeto, a fim de possibilitar o entendimento da questão da Verdade.

Em *Ser e Tempo*, ao falar da Verdade e dos seus fundamentos ontológicos, Heidegger partindo do conceito corrente da questão, se reportará às implicações suscitadas pela filosofia kantiana, quando esse expõe especificamente a noção do conceito corrente de Verdade. Kant pressupõe que a definição da Verdade consiste na concordância, mas aponta para o fato de que a definição de Verdade não revela qual é o critério universal e seguro da Verdade de todo conhecimento. Para Heidegger:

A epistemologia neokantiana do século XIX caracterizou de muitas maneiras essa definição de verdade como a expressão de um realismo que, do ponto de vista do método, se manteve ingênuo, considerando-a incompatível com um questionamento que tenha passado pela revolução copernicana de Kant. O que assim se percebe, e para o que Brentano chamou a atenção, é que também Kant se ateu de tal modo a esse conceito de verdade que nem chegou a discuti-lo [...] ²³.

A afirmação de Brentano aponta para uma radicalização do modo como Kant tratou a Verdade, isso é, de forma elementar. Contudo, Heidegger considera que Kant abordou o fenômeno da Verdade de modo singular e privilegiado, ainda assim, teria permanecido no antigo esquema de concepção de Verdade pensado pela Tradição filosófica. Ele objetiva estabelecer a lógica transcendental, mediante a qual pretende expor os elementos do conhecimento puro do entendimento e os princípios sem quais um objeto não pode ser pensado.

Assim, a lógica transcendental é a ciência capaz de determinar o âmbito e o valor objetivo do conhecimento. Na lógica transcendental, os conceitos se referem aos objetos como ato do pensamento puro. Kant chama esta lógica de transcendental justamente pelo fato de ela significar a possibilidade ou o uso *a priori* do conhecimento. A lógica transcendental trataria, portanto, das leis do entendimento e da razão na medida em que se refere a objetos *a priori*. Nesse sentido, dirá na *Crítica da Razão Pura*:

²³ Ibid., p. 285.

Se a verdade consiste na concordância de um conhecimento com seu objeto, então esse objeto tem de ser distinguido de outros; pois um conhecimento é falso, quando não concorda com o objeto a que é referido, mesmo que contenha algo que poderia perfeitamente valer acerca de outros objetos. Um critério universal da verdade, seria, então, aquele que fosse válido a respeito de todos os conhecimentos independentemente de seus objetos. É evidente, no entanto, que, na medida em que se faz aí abstração de todo conhecimento (referência ao objeto), e tendo em vista que a verdade diz respeito justamente a tal conteúdo, é inteiramente impossível e absurdo perguntar-se por uma característica da verdade desse conteúdo dos conhecimentos; e é evidente, portanto, que seria impossível fornecer um índice suficiente e ao mesmo tempo universal da verdade. Como nós acima já denominamos matéria ao conteúdo do conhecimento, pode-ser então dizer: a partir da matéria não se pode obter um índice universal da verdade do conhecimento, pois isso é contraditório em si mesmo²⁴.

Para Kant, a Verdade enquanto concordância do conhecimento com o seu objeto, é concedida e pressuposta. Considera-se, desse modo, que a formulação da Verdade enquanto concordância pertence à lógica geral; o filósofo concebe que essa Verdade é presenteada e pressuposta, porque lhe é obvio que na medida em que uma lógica expõe as regras universais e necessárias do entendimento, o que quer que contradiga é falso.

Kant afirma que somente é possível considerar que tais regras são universais e necessárias, porque se referem apenas à forma da Verdade, ou seja, tratam do pensamento em geral, sem considerar o conteúdo do conhecimento, a matéria. Embora considere corretas tais regras, ele coloca o problema de que as mesmas são insuficientes para constituir um critério universal capaz de estabelecer a Verdade material, objetiva, do conhecimento. Quando se trata de determinar o conhecimento de um objeto, há que se empreender a investigação do seu conteúdo, a fim de se determinar a Verdade material daquele ente particular. Segundo Kant, a lógica geral não é critério universal uniforme, pois é sempre uma lógica de aparência. Ela nada nos ensina acerca do conteúdo do conhecimento, mas apenas acerca das condições formais de sua concordância com o entendimento, que, em relação aos objetos, são totalmente diferentes.

O critério universal da Verdade a que Kant se refere seria aquele sem distinção dos seus objetos quanto ao seu conteúdo, aplicável para todos os conhecimentos. Em sua análise, a estrutura lógica que se dá na concordância do conhecimento com o objeto pressupõe que *a priori* o objeto já se fez conhecido, haja

²⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Coleção Pensamento Humano, 10ª ed. Petrópolis – RJ: Vozes; Bragança Paulista – SP: Editora Universitária São Francisco, 2012, p. 101.

vista a verificação da Verdade na concordância do conhecimento com o objeto. A lógica geral não pode responder à questão da circularidade que se dá na constatação da Verdade, pois pressupõe o objeto na medida em que se tem um conhecimento. A ideia kantiana é de que a lógica geral é insuficiente para julgar objetos, sem que antes tenham buscado fora desta lógica uma informação fundada:

[...] Com a mera forma do conhecimento, no entanto, por mais que também concorde com as leis lógicas, está longe de bastar para constituir com isso a verdade material (objetiva) do conhecimento, ninguém pode arriscar-se a, somente com a lógica, julgar e afirmar algo sobre objetos sem ter antes obtido, fora da lógica, uma bem fundada informação acerca deles, para depois disso tentar aproveitá-los e conectá-los em um todo concatenado segundo leis lógicas, ou melhor ainda simplesmente testá-los [...] ²⁵.

Na percepção de Kant, a lógica geral é uma lógica da ilusão, uma vez que nada ensina sobre o conteúdo do conhecimento e ocupa-se apenas das condições formais da concordância com o entendimento. Para o filósofo, interessa saber qual é o critério de Verdade que permite decidir se o conhecimento concorda com o objeto ou não. Não importa saber o que é Verdade, pois esta definição não serve como critério. Kant entende que seria preciso um critério universal de todo e qualquer conhecimento, considerando, porém, que esse não seria possível, já que partindo do ponto de vista da matéria, todos os objetos são distintos. Não há aspecto algum nos objetos que tenha característica universal quanto ao conteúdo.

A investigação kantiana acerca do conceito de Verdade é consistente para Heidegger, embora reconheça que na base dessa compreensão está o entendimento que associa Verdade à certeza. Kant busca por um critério de Verdade e, no entanto, já o considera impossível. Em sua análise da “*Crítica da Razão Pura*”, Stein²⁶ considera que a questão Kantiana fundamental, em suma, objetiva a determinação das regras para construção do objeto. Interessa a Kant saber de que modo o objeto que se conhece é objeto do conhecimento.

Ao se referir à questão, Heidegger reconhece que sempre já se sabe o que é o objeto, uma vez que esse já sempre está constituído pela compreensão que se tem, pela pré-compreensão. Ele contradiz a ideia de que a construção do objeto se dê na proposição, na sentença. No entendimento do filósofo, não procede a

²⁵ Ibid., p. 102.

²⁶ STEIN, Ernildo. *Sobre a verdade: lições preliminares ao Parágrafo 44 de Ser e Tempo*. Coleção Filosofia – 16, Ijuí – RS: Ed. Unijuí, 2006, p. 45.

dependência estabelecida na relação sujeito-objeto como modelo de instauração, sem que efetivamente se compreenda a relação fundamental que aí se configura. Na construção do objeto, as regras que se operacionalizam são regras transcendentais ligadas ao mundo prático, que em Heidegger se traduz como hermenêutica, cuja objetividade do objeto se dará pela compreensão. Cabe então indicar que o objeto já sempre está dado na sua condição de possibilidade. Portanto, não convém que se fale de construção de objetos. Nessa direção, Stein faz o seguinte comentário sobre o esquema metafísico objetivista da relação sujeito-objeto kantiano:

[...] o que Heidegger rompe aqui, à diferença de Kant e toda a tradição transcendental, é com a ideia de construção do objeto. O objeto não precisa ser construído, não se trata de construir o objeto na proposição, na sentença, porque ele sempre está constituído pela compreensão que eu tenho, pela pré-compreensão. Então, o esquema da relação sujeito-objeto é o esquema metafísico, é o esquema objetivista que sobrou para a tradição transcendental kantiana. Assim, a construção transcendental do objeto em Heidegger chega tarde. Eu sempre sigo regras, enquanto eu sou, na construção do objeto e essas regras são transcendentais, mas ligadas ao mundo prático e não ao sujeito²⁷.

Realizadas essas considerações acerca das inquietações ocasionadas pela instauração do conceito corrente de Verdade, deve-se buscar compreender o que de fato se quer encontrar quando se pergunta acerca da questão da Verdade. Na re colocação do problema do *Ser* que Heidegger estabelece em “*Ser e Tempo*”, tem-se a necessidade elementar de pensá-lo a partir de si mesmo e da decorrente pergunta pelo seu sentido.

Nesse sentido, emerge novamente a questão: o que a Tradição filosófica tem realmente buscado com a investigação da Verdade? Heidegger entende que as primeiras investigações acerca do *Ser* tinham como meta a apreensão do fundamento enquanto princípio originário de todas as coisas; no entanto, essas investigações se desenvolveram por caminhos errôneos. O *Ser* foi pensado a partir dos preconceitos que lhe foram impostos por um modo impróprio: “*Ser*” é o conceito “mais universal”; o conceito de “*Ser*” é indefinível; o “*Ser*” é o conceito evidente por si mesmo²⁸. Assim, dispensou um questionamento, próprio, peculiar ao *Ser*, razão pelo qual o filósofo empreendeu a investigação a partir da compreensão do sentido.

²⁷ Ibid., p. 45-46.

²⁸ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 38-39.

O equívoco da Tradição de se pensar e apreender o *Ser* a partir de um entendimento conceitual, não só banalizou a questão, mantendo-o no esquecimento, como também designou como Verdade um determinar do *Ser*. Assim, a Verdade quer significar a forma de dizer conceitualmente o *Ser* apreendido na investigação, ou seja, o modo pelo qual o fundamento pode objetivamente ser dito, e não apenas pensado. A Verdade revela-se, então, como um método, cuja pretensão é dizer conceitualmente o que é o fundamento. Nesse sentido, a Verdade não se confunde com o fundamento. O que, a princípio, tinha a pretensão de ser tomado como método para se dizer o fundamento, ainda que em uma compreensão equivocada de *Ser*, passou a ser considerado como próprio fundamento.

Com essa compreensão, pode-se destacar dois aspectos relevantes. Eles podem ser somados como razões para a falta de êxito na apreensão da Verdade originária. O primeiro deles diz respeito ao fato de se tomar a Verdade como um método capaz de determinar o fundamento. O segundo aspecto é ainda mais grave; uma vez, que se relaciona ao fato de se ter concebido a Verdade não como um método para se falar do fundamento, mas como sendo o próprio fundamento. Esse nível de compreensão apresentou a Verdade do mundo sob a forma de uma concordância.

Devido ao fato de ser pensada a Verdade na correlação com o *Ser* sem, no entanto, empreender a devida compreensão do sentido, a Tradição objetivou com a Verdade determinar o *Ser*. A presunção de dizer o que as coisas são e determinar o seu fundamento se desenvolveu, portanto, no nível das categorias dos entes, pois, somente do ponto de vista dos elementos que constituem os entes (*Vorhandenheit*), se daria a condição de possibilidade dessa determinação estrutural de *Ser*. Nessa direção, reside o conhecimento que trata dos fenômenos do ponto de vista do ente enquanto ente, mas não do ponto de vista do seu *Ser*.

Como teoria do conhecimento, o conceito corrente de Verdade buscou determinar o fundamento. Com isso, impôs limites ao pensamento e adotou critérios e regras capazes de estabelecer um sistema que possibilitasse essa determinação; no entanto, o *Ser* não se deixa apreender nessa ordem de investigação. Na re colocação da questão do *Ser* a fim de pensá-la quanto ao seu sentido, o conceito corrente de Verdade perde a base sobre a qual se supunha poder dizer o que as coisas são.

O *Ser* correlacionado à Verdade guarda entre si estreita relação na filosofia heideggeriana, de modo que Verdade é um modo de *Ser*. Segue-se, então, que a Verdade enquanto um poder dizer esse *Ser* na determinação dos entes, apresenta-se como tarefa inexecutável. A teoria do conhecimento se dá no âmbito do sentido do *Ser* e ela se determina como tal, porque está na abertura de possibilidade para ele. Isso significa que esse ramo da filosofia não pode determinar, nem definir aquilo pelo qual já é instaurado.

A questão exprimi a necessidade de indagar sobre o que é possível entender como Verdade. Que direcionamento deve se dar ao fenômeno Verdade? O que realmente é verdadeiro no conceito corrente de Verdade? Deve-se alcançar a Verdade do ponto de vista ontológico, ou seja, a Verdade de modo igualmente originário com o surgimento do *Ser*. Sendo assim, o método fenomenológico ganha dimensão na medida em que pensa a Verdade a partir das condições de possibilidades de qualquer construção em que se operam as regras do mundo prático.

A filosofia heideggeriana concebe a originariedade e a universalidade da questão da Verdade e, nesse sentido, se mantém ligada à Tradição ontológica transcendental, contudo, ao mesmo tempo, supera essa Tradição, porque pensa o caráter universal e originário da questão da Verdade em outra direção. Heidegger não considera a primazia da subjetividade como algo que se dá por si só e que, portanto, seria o lugar onde se produziria a questão da Verdade. Para ele, o absolutamente dado não se dá no nível da consciência.

Para Stein²⁹, Heidegger, na obra “*Ser e Tempo*”, garante a questão da universalidade na pergunta pelo sentido do *Ser*, enquanto que a questão da originariedade é garantida pela analítica do *Dasein*. Nesta afirmação também está o fato de que tanto a universalidade quanto a originariedade tem algo que impede a sua transparência ao nível de discurso da subjetividade. Universalidade e o originário são pensados por Heidegger nos limites da finitude, excluindo, assim, a possibilidade de um caráter absoluto para ambas as questões.

Heidegger tematiza a questão da finitude a partir da exposição da analítica que desenvolve do *Dasein*. Visto na perspectiva existencial em que se dá, a originariedade dada não se caracteriza pela evidência da subjetividade absoluta e

²⁹ STEIN, *Sobre a verdade*, 2006, p. 127.

sim pela revelação, pela abertura do *Dasein* que é finito. Nesse percurso heideggeriano do pensamento, rompe-se com o entendimento de Verdade que se mostra como modo subjetivo que caracteriza e assegura o ente nas relações que se estabelecem. Na alusão à necessidade de libertar a concepção de Verdade da perspectiva encaminhada pela Tradição filosófica comenta Stein:

O fato de a verdade estar ligada ao *Dasein*, entretanto, não significa que sempre se dê verdade. Porque o caráter fundamental do ser-no-mundo é ser ao mesmo tempo encobridor. Isto é, a condição humana não se reconhece a si mesma, na sua plenitude, concretamente, porque ela tende a se encobrir diante da angústia da morte. Nesse sentido, a fuga de si mesmo faz também com que o *Dasein* encubra a questão da verdade que nele se manifesta. E é também nesse sentido que o *Dasein* está sempre na verdade e na não-verdade. Isto é, está ao mesmo tempo, ligado à verdade como lugar onde ela se dá, mas também como lugar onde ela pode ser encoberta³⁰.

Vale destacar, que segundo Heidegger, o fenômeno Verdade se antecipa ao homem enquanto sujeito de relação com o objeto. O que significa que o fenômeno tal fenômeno se torna acessível ao entendimento por meio da investigação de significado do sentido de Verdade e não a partir da determinação dos entes. Se Verdade é sempre do *Ser*, então ela não nasce a partir de uma atividade estabelecida no pensamento do homem, pois já se fez acessível, inclusive como condição para se pensar o próprio pensamento. Assumindo esse pressuposto, pode-se concluir que o conceito corrente de Verdade pertence também à Verdade, no sentido de que deriva de um modo possível de compreensão da Verdade originária.

³⁰ Ibid., p. 25.

3 A QUESTÃO DA VERDADE EM *SER E TEMPO*

3.1 A VERDADE A PARTIR DA COMPREENSÃO DA ANALÍTICA EXISTENCIAL

No pensamento de Heidegger, o *Ser* evidencia um movimento, um devir que não corresponde a um decurso linear nem uniforme, mas mostra-se como presença constante do presente e do ausente. Assim, acontece o *Ser*, não por uma influência de algum fator externo, mas porque esse é o seu destino. Partindo desse princípio, de certa forma, é compreensível o esquecimento do sentido do *Ser* no pensamento ocidental. A aproximação e o distanciamento entre o presente e o ausente, na constituição do *Ser*, facilita a compreensão do fenômeno do esquecimento do *Ser*. O homem como um ente que é sendo, faz parte desse esquecimento, fundando e alimentando a confusão entre o *Ser* e um de seus modos de aparecer, isso é na confusão entre o *Ser* e o ente. Porém, dirá Heidegger em “*Ser e Tempo*”:

De fato, “ser” não pode ser concebido como ente; *enti non additur aliqua natura*: o “ser” não pode ser determinado, atribuindo-lhe um ente. Não se pode derivar o ser no sentido de uma definição a partir de conceitos superiores e nem explicá-lo através de conceitos inferiores. Mas será que com isso se pode concluir que “ser” não oferece mais nenhum problema? De forma alguma. Daí, pode-se apenas concluir que ser não é um ente. Por isso, o modo de determinação do ente, legítimo dentro certos limites, como a definição da lógica tradicional, que tem seus fundamentos na antiga ontologia, não pode ser aplicado ao ser. A indefinibilidade do ser não dispensa a questão de seu sentido; ao contrário, justamente por isso a exige³¹.

A crítica à Metafísica tradicional elaborada por Heidegger não se contenta em apenas constatar a indefinibilidade do *Ser*. A questão do sentido do *Ser* passa a ser compreendida em uma outra dimensão. Isso é, este ente que é o homem e que ocupa um lugar importante, na tentativa de apreender o seu sentido, dar-se conta do esquecimento e a partir dele se apercebe enquanto esquecimento e entende que assim é no mundo. Sua condição de acontecer no mundo, é o que explica sua consideração na primeira e grande tarefa de se perguntar pelo sentido do *Ser*. De

³¹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 39.

certo modo, o homem é protagonista na preocupação inicial em direção ao *Ser*, visto que esse ente acontece em um mundo e ao fazer-se mostra como é o mundo, evidenciando como se dá o *Ser*. Desse modo, é importante conceber o homem, visto que se trata primeiramente de atender ao *Ser* do mundo, cujo ente privilegiado acontece e se compreende somente nele.

A compreensão do homem como um *Ser-no-mundo* exige que essa investigação se detenha na reflexão em torno a tudo o que envolve o acontecimento do *Ser* do homem, tudo o que compreende sua presença no mundo. Isso é, tudo o que condiz com a compreensão da estrutura do seu *Ser* e de seu estar no mundo.

A relação entre o homem e o mundo se concebe a partir da compreensão do *Ser* do mundo, do *Ser* mesmo do homem e de como acontece esse *Ser* no mundo. Antes de tudo, deve-se dizer que o homem, se encontra no mundo, isto é, se encontra com um aglomerado de entes que se mostram e que comparecem diante dele. Em outros termos, o mundo já está dado, não necessita provar-se, embora sua compreensão seja necessária. Essa é atividade do homem que enquanto ente está entre outros entes, e que como *Ser* finito necessita iniciar um vínculo com todo aquele que está junto dele. Em princípio, o homem descobre os demais entes e se deixa influenciar por estes, pois a relação que estabelece com eles favorece um encontrar-se no mundo. Nesse sentido, entende Heidegger em “*Ser e Tempo*”:

[...] À base desse ser-no-mundo determinado pelo com, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo da presença é mundo compartilhado. O ser-em é ser-com os outros. O ser-em-si intramundano desses outros é copresença. O encontro com os outros não se dá numa apreensão prévia em que um sujeito, de início já simplesmente dado, se distingue dos demais sujeitos, nem numa visão primeira de si onde então se estabelece o referencial da diferença [...] ³².

O homem começa a mostrar-se como um ente cujo *Ser* acontece naturalmente no mundo, isso é, o decorrer do homem, no mundo, não se apresenta como um processo artificial sujeito aos pressupostos previamente estabelecidos. A relação que conforma com os demais entes favorece uma espécie de acolhimento da diferença para que se apareça a identidade. O homem está ao lado de outros entes com os quais se relaciona enquanto *Ser* finito, *Ser* necessitado, *Ser* de possibilidades que pedem para serem concretizadas. Desse modo, o mundo se mostra como o lugar que acolhe ao homem e conforma o homem, ao mesmo tempo,

³² Ibid., p. 175.

que este ente acolhe o mundo e o conforma. Evidencia-se uma relação indissociável entre homem e mundo. O homem é um ente que está no mundo, não porque ele decide ou lhe corresponde como uma propriedade que é sua; mas porque o próprio acontecer os relaciona naturalmente.

A relação entre homem e mundo é uma relação de familiaridade. Assim, o mundo é o lugar do homem e o homem é o lugar do mundo, isso é, o mundo é onde deve existir o homem, é a possibilidade das possibilidades, visto que o acontecer de um, é em princípio o acontecer do outro. Para tanto, o homem não simplesmente se situa no mundo, mas o habita. A relação originária entre os dois implica que a compreensão de ambos se dê primeiramente na dependência de um ao outro.

A constituição do Ser do homem supõe que este sempre habite em um mundo, e, portanto, sempre o possua, não como uma propriedade, mas como um lugar que o acolhe. A particular constituição do *Ser* do homem, como Ser que em geral pensa, duvida, sente, se compreende e necessita projetar-se, em última análise, como Ser carente, possibilita que este sempre se sinta interpelado pelo mundo e as coisas que este compreende, e vice-versa.

Ao conformar o mundo, o homem se vê afetado pelos outros entes, mas também os afeta, isso é, o homem é afetado a partir das relações com os demais entes, e estes também o são à medida que se encontram com o homem. Contudo, essa afecção do homem em seu estar ao lado dos demais entes é singular pois sua constituição de *Ser* se diferencia claramente da estrutura de Ser dos demais, uma vez que a estrutura de *Ser* do homem é *Dasein*, segundo Casanova:

[...] o *ser-aí* humano é concebido por Heidegger a partir da noção de poder-ser. O *ser-aí* não possui originalmente nenhuma determinação quiditativa própria, mas todas as determinações de seu ser são alcançadas apenas de maneira existencial a partir dos comportamentos que ele leva a termo em relação aos entes intramundanos, aos outros seres-aí e a si mesmo. Todos os comportamentos do *ser-aí*, porém, dependem essencialmente de um comportamento de base em relação ao mundo. Jogado em um mundo o *ser-aí* sempre supera imediatamente a indeterminação constitutiva de seu poder-ser e cai em possibilidades específicas, a partir das quais ele paulatinamente tomando contato com a semântica fática sedimentada do mundo que é o dele se mostra aí como um projeto jogado [...].³³

³³ CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 122.

Heidegger assume o termo *Dasein* nesse sentido para referir-se ao homem tratando de enfatizar o *Ser* que lhe é próprio. A princípio, o significado do termo alemão *Dasein* deve ser compreendido partindo da análise da conjugação dos termos que o constituem: *da* que se traduz como *aí* e *sein* que se traduz como *Ser*. O significado de *Da-sein* é o *ser-aí*, o *Ser* do que *está-aí*, isso é, o como se dá essa realidade. Se o homem é *Dasein*, o homem é um lugar, o *aí*. Então, compreendendo que no *aí* se dá o *Ser* do homem, o *aí* se refere àquele no qual o homem deposita e mostra seu *Ser*, aquele no qual o homem se desvela e desse modo contribui a que os demais entes também se mostrem. Portanto, o termo *Dasein* não apresenta a definição de algo, mas tenta mostrar como esse algo é. Esse que é o homem, de certo modo, se apresenta como especial, em atenção à relação singular que estabelece com o mundo. Justamente por isso, se faz necessário aprofundar em seu *Ser*. Nesse sentido, chamá-lo e compreendê-lo como *Dasein* é condição para essa tarefa.

Como um ente que acontece no mundo e que é capaz de presenciar seu próprio acontecimento, o *Dasein*, em princípio, é possibilidade de sua própria compreensão, ou seja, pode ser compreendido, pode se dar conta de si. O *Dasein* pode dar-se conta de que seu acontecer não se traduz em um trajeto regular nem uniforme, mas o contrário, isso é, como devir permanentemente permeado de possibilidades que, algumas vezes, permanecem como tais e, em algumas vezes, se concretizam. O *Dasein* pode conceber que seu *Ser* apresenta claramente a estrutura de poder *Ser*. Para Stein, ele é “sem fundo, é abissal, na medida em que a fundamentação a que ele remete é pura possibilidade³⁴”. Desse modo, a compreensão de si do *Dasein* não se identifica com a elaboração de um conceito que fixa seu *Ser* atribuindo-lhe uma identidade enrijecida, única e indissolúvel. Assim, afirma Heidegger:

[...] Na essência da constituição fundamental da presença reside, portanto, uma insistente inconclusão. A não totalidade significa uma pendência no poder-ser. Tão logo a presença exista, de tal modo que nela nada mais esteja de forma alguma pendente, ela também já se tornou um com o não-mais-ser-presença. Retirar-lhe o que há de pendente significa aniquilar o seu ser³⁵.

³⁴ Cf. STEIN, Ernildo. *Diferença e Metafísica – ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 59.

³⁵ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 310.

Possibilidade de *Ser* significa, assim, poder pensar, decidir, atuar, projetar-se, inclusive compreender-se. Por isso, se pode falar de existência; a compreensão heideggeriana da existência se distancia da compreensão, dessa como, apenas uma realidade empírica, como uma presença do homem que satisfazendo suas necessidades básicas permanece vivo no mundo. Existir é poder *Ser* possibilidade e é isso o que mostra o *Dasein* como algo próprio de seu acontecer, de modo que Heidegger entende que a essência do *Dasein* é a existência.

3.2 A RELAÇÃO MUNDO E DASEIN

O movimento inerente ao *Ser* do *Dasein* se vincula estreitamente com o próprio movimento do *Ser* do mundo. Assim, como poder *Ser* se relaciona com o *Ser* do mundo como diferentes maneiras de anunciar o *Ser*. Tal relação não é gratuita, porque antes de tudo, o *Dasein* é um ente no mundo, isso é, um ente que acontece com o mundo. Mas diferentemente dos demais entes, este ente privilegiado compreende o seu acontecimento, nesse sentido, não somente ocupa um espaço no mundo, mas principalmente o habita. Esse habitar é outro modo de compreender que está no mundo e que tem um mundo.

A compreensão ou a pré-compreensão de si por parte do *Dasein* acontece, ao longo da relação, entre este e os demais entes no mundo. Se inicia e termina nessa relação. Em seu acontecer, o *Dasein* se mostra como distintos modos de *Ser* ou estar no mundo, se mostra como concretização de distintas possibilidades, a partir delas é orientado os distintos entes com quem está. Assim, entre as diversas formas de *Ser* do *Dasein* se encontram, por exemplo, o produzir, o usar, o cultivar, o cuidar, o contemplar etc. Também pode-se agregar, o saber, o contar, o dizer e o falar. Essas formas de *Ser* acontecem no mundo, na relação necessária que o homem estabelece com outros entes que se compreendem como objetos que se produzem, plantas que se cultivam, animais que se cuidam, edifícios, fenômenos que se explicam, histórias que se contam e experiências que se partilham. Desse modo, mostra-se que a compreensão do *Dasein* possibilita a compreensão do mundo, e que a presença do mundo contribui à compreensão de si do *Dasein*.

Essa compreensão, enquanto presença de um *Ser*, que é antes de tudo poder *Ser* não expressa um proceder uniforme, constante e claramente definido em seu início e em seu final. O compreender do *Dasein* expressa um fenômeno complexo

em atenção à sua relação originária com outros fenômenos que também são modos de Ser do *Dasein*. Esse ente é compreender e simultaneamente, é disposição afetiva, isso é, sempre é estado de ânimo, o que se comprova no percurso cotidiano. Na compreensão ou pré-compreensão de sua situação o *Dasein* sempre experimenta sentimentos, o que revela que sua compreensão é afetiva e que acontece como um estado de ânimo simultaneamente. Assim, a disposição afetiva que é o *Dasein*, é uma disposição compreensiva, que está aí compreendido e não se pode renunciar a isso. Inevitavelmente o homem sente compreendendo e compreende sentindo.

Finalmente, o *Dasein* também é discurso, é necessidade de fazer ver, de expressar, de dizer o compreendido ou o que está compreendendo. O *Dasein* tem a necessidade de expressar a si como Ser no mundo. Tal expressão é também anunciação de seu mundo. Juntamente com a compreensão e a disposição afetiva, o discurso constitui a existência do *Dasein*, uma vez que é importante para ele dizer o que foi compreendido de si e do mundo, estando no mundo. Assim verifica-se em “*Ser e Tempo*”:

Do ponto de vista existencial, a fala é igualmente originária à disposição e ao compreender. A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora. A fala é a articulação da compreensibilidade. Por isso, a fala se acha à base de toda interpretação e enunciado. Chamamos de sentido o que pode ser articulado na interpretação, e por conseguinte, mais originariamente ainda já na fala. Chamamos de totalidade significativa aquilo que, como tal, se estrutura na articulação da fala. [...] a fala é um existencial originário da abertura, constituído primordialmente pelo ser-no-mundo, ela também deve possuir, em sua essência, um modo de ser especificamente mundano. A compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição, pronuncia-se como fala³⁶.

A estreita relação entre o Ser do mundo e o Ser do *Dasein* que se exprime como discurso conduz a afirmar da relação entre Verdade do mundo e a Verdade do *Dasein*. A Verdade do mundo é experiência do desvelamento, isso é, a presença constante do presente e do ausente. Desse modo, o mundo acontece como concretização de distintas possibilidades de anunciar-se o Ser, da mesma forma como acontece o Ser do *Dasein*. Assim, a Verdade do *Dasein* também pode ser compreendida como experiência do desvelamento, pois a constituição de seu Ser é na possibilidade permanente de Ser de muitos modos, isso é, de manifestar-se de

³⁶ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, 2015, p. 224.

uma maneira, ocultando outras tantas. O *Ser* do *Dasein* se oculta e desvela constantemente.

A constituição do *Ser* do *Dasein* como poder *Ser*, como possibilidade sempre pendente, inevitavelmente se mostra em Seu fazer cotidiano. O *Dasein* é de tal modo que não pode deixar de mostrar-se diante de si e diante dos outros. Por isso, é necessariamente abertura, isso é, sempre se mostra, seu mesmo *Ser* lhe impede permanecer eternamente ocultado, escondido. Não se trata de que o *Dasein* escolhe desvelar-se, mas seu *Ser* se dá na medida do desocultamento no mundo.

Ao estar no mundo, o *Dasein* está com outros homens, com outros *Daseins* e também com outros entes ou modos de *Ser* (plantas, animais, produções materiais etc). O homem, as plantas, os animais, as coisas materiais, são entes distintos. A relação que estabelece o *Dasein* com os outros *Dasein* também é distinta em relação à que mantém com os demais entes.

Então, ao afirmar que o *Dasein* está no mundo, deve-se compreender que ele existe coexistindo com os outros e estando junto aos outros entes. Como já citado anteriormente, a existência do *Dasein* não se compreende sem a relação que mantém com o mundo. Desse modo, habita no mundo que lhe apresenta entes com os quais tem que relacionar-se e por quem deve se preocupar. Nesse sentido, Heidegger usa o termo cuidado (*sorge*) para aludir a essa preocupação do homem pelo mundo. O cuidado como modo de *Ser* do *Dasein*, evidencia a importância do mundo na compreensão ontológica do homem. Desse modo segundo Dubois:

Heidegger caracteriza o cuidado como ser na antecedência de si (momento da existência como projeto, ser para um poder-ser), já num mundo (momento da facticidade), junto ao ente intramundano há aí uma ambiguidade: este *ser-junto* é às vezes caracterizado por Heidegger como decadência, é o ser junto às coisas na identificação de si no curso da preocupação; por vezes, ele não é modalizado, e, no fim das contas, o ser junto às coisas, não é forçosamente impróprio. Num caso, modalidade da impropriedade, pertencendo sempre ao *Dasein*, está integrada em seu ser, no outro, o cuidado permanece não modalizado. O cuidado é portanto o *ser* do *Dasein*, e funciona a este título como puro a priori. Ele é, assim, a condição de possibilidade, a abertura necessária, o espaço de jogo para os fenômenos como o querer, o desejar, a propensão, a inclinação³⁷.

A atenção do *Dasein* às coisas que estão a sua volta e as que eventualmente utilizam ou contemplan, se compreende como ocupação (*Besorge*). O *Dasein* tem

³⁷ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2004, p. 43.

que ocupar-se do que está diante dele. A relação entre o *Dasein* com os demais homens, é diferente uma vez que coexiste com eles. Ao partilhar um mundo com os outros homens, o *Dasein* se preocupa, a relação entre os homens se compreende como preocupação. Finalmente, ao Ser existência, o *Dasein* pode se compreender em seu poder Ser, isso é, pode se compreender com um ser que se apresenta de distintos modos. Diante desse panorama contingente, o *Dasein* compreende que deve decidir, optar, concretizar possibilidades e, desse modo, confrontar seu acontecer. Compreende que tem que resolver ele mesmo suas inquietudes, suas preocupações, mas sempre solícito aos outros. A relação do *Dasein* consigo mesmo e a forma de afrontar seu Ser projetando-se é a resolução (*Entschlossenheit*).

Desse modo, com a noção de cuidado, Heidegger não pretende simplesmente apontar, destacar e explicar os aspectos que apresentam a relação entre homem e mundo, mas quer mostrar as características da estrutura do Ser do *Dasein* que explicam a singularidade deste e que se fazem evidentes na relação cotidiana, originária e complexa entre *Dasein* e seu mundo. A relação do homem com o mundo é complexa e variável, mas sempre necessária para ambos. Nesse sentido, verifica-se em “*Ser e tempo*”:

Enquanto ser-descobridor, o ser-verdadeiro só é, pois, ontologicamente possível com base no ser-no-mundo. Esse fenômeno, em que reconhecemos uma constituição fundamental da presença, constitui o fundamento do fenômeno originário da verdade³⁸.

A mesma abertura do *Dasein* congrega os demais entes, não se compreende sem a abertura dos demais entes que fazem parte das experiências do *Dasein*. Daí, que a abertura pode Ser compreendida também como entrega: o desvelamento do *Dasein* ajuda no desvelamento dos demais entes. Porém, o desvelamento dos entes não é igual ao do *Dasein*, pois somente esse é existente. Ao congrega aos demais entes em sua abertura, o *Dasein* favorece que esses se façam presentes, ajuda o seu desvelamento. A abertura ao ente privilegiado e o desvelamento dos entes são expressões de uma única experiência, isso é, o desvelamento como acontecer do Ser.

A ajuda que oferece o *Dasein* para que os demais entes se desencubram pode se interpretar erroneamente caso se associe à ideia de fundamento. Se

³⁸ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 289.

afirmou que anteriormente que o *Dasein* e sua abertura contribuem para que os entes se desvelem. Isso não condiz com a ideia de que o *Dasein* é o fundamento da presença dos entes. Estes não são fundamentados por ele, mas o *Dasein* por sua mesma constituição corresponde à apresentação dos entes. Na relação entre *Dasein* e os entes, ambos, se desvelam. Perceber um caráter lógico fundamentador nesta relação é atentar contra ela, é aplicar-lhe categorias que não reconhece. O *Dasein* não fundamenta, não dá razões acerca do *Ser* dos demais entes nem de si mesmo, mas se ocupa de alguns, coexiste com outros e se compreende a si mesmo. Há uma diferença entre fundar o mundo e cuidar dele. A primeira atitude diz respeito ao controle já a segunda se traduz em uma acolhida livre.

A compreensão que caracteriza o *Ser* do *Dasein* não deve compreender-se como o conhecimento certo e seguro acerca de um algo, mas como possibilidade de se compreender ou não este algo. Assim, a compreensão e a incompreensão aparecem como modos de *Ser* do *Dasein*. Nesse sentido, não se pode pretender banir a não-compreensão, uma vez que ela é inerente ao *Dasein* como possibilidade da existência. Negá-la seria negar a existência. Por entender desse modo a dinâmica de sua própria constituição, o homem deve se dar conta de seu extravio de que sua aproximação com o mundo e sua Verdade estão compreendidas como possibilidade. Sendo assim, na sua compreensão dos entes estes se ocultem e se desocultem, de modo que sua compreensão da Verdade seja uma experiência de desvelamento.

A presença do que se apresenta no desvelamento na constituição do *Ser* do *Dasein* se evidencia nos esforços desse ao compreender os entes e seu mundo. Ao se mostrarem, os entes exibem um movimento em que a presença do desvelamento e do oculto é recorrente, isso é, a maneira como percorre o *Ser* dos entes escapa à permanência, à segurança, à estaticidade e se entende na simultaneidade do seguro e do inseguro. Como *Ser* de possibilidades, o homem experimenta desse modo o *Ser* do mundo. Assim, as experiências no mundo o conduzem ou o devem conduzir a compreender o *Ser* como fenômeno de desvelamento.

A disposição do *Dasein* ao compreender o mundo no qual ele é, não desconsidera sua condição de *Ser* sempre no mundo e estar disposto a tratar sobre ele. Mas este tratar é antes de tudo um ocupar-se que é a relação originária e básica entre o homem e o mundo. Essa dinâmica originária é o referente inescapável que possibilita os distintos modos de *Ser* do *Dasein* e a partir disso, as diversas

maneiras de relacionar-se este com seu mundo. Tal relação originária não restringe as diferentes manifestações do *Dasein*, mas recorda o que inicialmente é o homem que se encontra em um mundo do qual quer saber e sobre o qual quer falar.

É importante recordar isso na diversificação das maneiras de vincular-se como mundo, para tratá-las prudentemente atendendo cuidadosamente seus alcances. Desse modo, é legítimo tomar uma certa distância do mundo e pronunciar-se sobre ele, mas também é difícil que isso se dê devido à condição inicial que sempre está-aí: o fato de Ser *Dasein* em um mundo que não se regula, nem se explica a contento, apenas se mostra. É legítimo querer saber do mundo e reunir todos os esforços em torno a isso, mas sempre atentando à consciência que o saber é um modo de Ser, uma possibilidade do *Dasein*, entre tantas outras, que se desdobra de uma maneira particular em um mundo que sempre está em movimento. Desse modo tem-se que:

Compreendida no sentido mais originário, a verdade, pertence à constituição fundamental da presença. Essa expressão significa um existencial. Com isso, prelineia-se a resposta à questão do modo de ser da verdade e do sentido da necessidade de se pressupor que verdade se dá³⁹.

O homem quer saber, sabe e quer explicar isso que sabe, informando o que sucede no mundo, sobre o que acontece com os entes que estão nele, configurando um discurso inteligível. A questão sempre presente é como fazer isso compreendendo-se como *Dasein* que é existência, em um mundo cujo Ser se manifesta de muitos modos de maneira constante, irregular e inclusive confusa. O essencial é como fazer isso em um mundo que quando se é possível falar sobre a Verdade, demonstra, em princípio, uma Verdade particular, uma Verdade que é experiência de desvelamento, uma Verdade que reúne o presente e o ausente. Isso é, uma Verdade que sempre está acontecendo, uma Verdade que é acontecimento, e que por isso é difícil de sustentar conceitualmente e de conceber contundentemente.

O *Dasein* acontece e compreende o Ser desde o tempo. Este é o horizonte desde o qual ele se compreende como poder Ser e simultaneamente, compreende o Ser de todo ente. Assim, o passado, o presente e o futuro não são períodos que delimitam as distâncias entre as distintas experiências humanas, mas são horizontes

³⁹ Ibid., p. 297.

para a existência do homem. Tais horizontes acometem o *Dasein* e o contém em seu dia-a-dia. Quanto à importância da temporalidade, assim pensa Dowell:

A tarefa da destruição da ontologia tradicional, à luz da questão do sentido do *ser*, não é somente indicar a compreensão do *ser*, que nela vigora, mas sobretudo, descobrir o seu fundamento. A grande intuição que está em base de *sein und zeit* é a da relação entre o sentido do *ser* e o tempo. Se o sentido do *ser* é dado em uma compreensão do *ser*, e se o homem e seu compreender são essencialmente temporais, a ideia de *ser* deve estar também em íntima relação com o tempo. De fato, o tempo é o horizonte da compreensão do *ser* em geral.⁴⁰

O passado, o presente e o futuro são momentos, nos quais, o homem sempre está presente, nos quais, o *Dasein* vem à tona envolvendo-o para além de uma determinação temporal. Assim, aponta-se para o acontecer do *Dasein*, que por ser existência, seu *Ser* se compreende como possibilidade e desse modo, acolhe diversos modos de *Ser*: o já sido, o que está sendo e o que se projeta como *ser*. Apesar do *Dasein* *Ser* contínua possibilidade e antecipação, isso não significa que esse ente controle o tempo, uma vez que esse *lhe* é exterior, vem sobre ele e nesse horizonte, o *Dasein* acontece de distintos modos – se projeta.

A questão da temporalidade em Heidegger exige que o *Dasein* sempre seja. Desse modo, é projetado nessa dimensão, que o estar lançado aparece como um horizonte onde se dão as decisões diante das distintas possibilidades existenciais. Nesse sentido, a temporalidade é quando se evidencia com maior clareza o *Ser* do *Dasein* como existência, a importância e a necessidade de *Ser* projeto e de projetar-se em direção ao que virá. Nessa perspectiva, Nunes compreende a temporalidade como possibilidade da possibilidade:

Dizer que o *Dasein* é temporal significa que a estrutura da subjetividade, do si mesmo, está fundada no movimento extático do qual depende o caráter intencional da consciência, a sua direção para os objetos. Ultima-se também aqui o fenômeno do sentido, implicado, em decorrência da questão mesma do *ser*, nas estruturas todas com que deparamos na analítica: da significação ao mundo, da abertura ao cuidado. Sentido é aquilo em que se apoia a compreensibilidade de algo. A compreensão do *ser* desemboca no tempo, que é o sentido do *Dasein*. Dado que é na temporalidade que se explicam as estruturas existêntivas toda, temos que concluir que a temporalidade, enquanto condição da existência como poder-ser, é a possibilidade da possibilidade.⁴¹

⁴⁰ MAC DOWELL, João Augusto A. Amazonas. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar sein und zeit*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 163

⁴¹ NUNES, *Passagem para o poético*, 2008, p.31.

Por isso, a compreensão do acontecer do *Dasein* se relaciona intimamente com a compreensão do passado, do presente e do futuro, não como tempos, mas como dimensões de sua existência. O tempo que envolve o *Dasein* não é uma sucessão de vários agora, mas a relação entre presente, passado e futuro. O homem não se situa no presente recordando e analisando o passado e prevendo o futuro. Mas o *Dasein* acontece por ter sido, sendo e se antecipando a Ser continuamente.

Pela temporalidade que caracteriza seu Ser, o homem é histórico. Em função do tempo que o envolve, o acontecer do Ser do *Dasein* se mostra histórico. Não se trata de que esse construa uma história, mas que é história, como um dos modos de Ser. A historicidade do *Dasein* se dá por sua própria presença no mundo. Não é histórico, porque se pode limitar em um estágio cronologicamente definido. Sendo o *Dasein* existência que se desvela e ilumina o mundo, a história desse ente é a história do mundo. O acontecer cotidiano do *Dasein* é a experiência originária da história, uma vez que esse ente privilegiado é o único que possui história, no sentido que a natureza é desprovida de história por não possuir liberdade, temática que aparecerá no capítulo 3 desta dissertação. Somente a partir dessa experiência se pode compreender a história dos demais entes no mundo, se pode conceber a história como ciência no sentido de historiografia e se pode compreender um conceito como o de história universal.

O *Dasein* é o ente que compreende um mundo e é história. Esse é o ente que ao Ser existência é, ao mesmo tempo, abertura. Portanto, entende-se a existência do mundo e sua necessária relação com os outros entes que não são *Dasein*, leve a incorporar a este em sua história. Os demais entes, estritamente falando, não possuem história nem são história, mas fazem parte dela enquanto se encontrem compreendidos nas experiências do *Dasein*, enquanto seu acontecer que se vincula ao acontecer do homem.

Nessa perspectiva, pode-se pensar a questão da relação mundo-Verdade e Verdade e história. Nesse sentido, o como contar a Verdade da história, a compreensão do *Dasein* como existência e a compreensão originária remete à experiência da *alétheia* entendida como a palavra grega para a experiência da Verdade. Assim, a aproximação originária do homem ao mundo mostra sem dúvidas

a compreensão da Verdade, mas essa compreendida como *alétheia*, como experiência e como desvelamento.

No poema doutrinário *Sobre a Natureza (peri fiseos)*, Parmênides poeticamente descreve a via sem volta, pela qual caminha o amigo da sabedoria em direção à Verdade (*alétheia*). O filósofo é levado em direção à morada da deusa que lhe vai revelar a Verdade; caminho esse que deverá ser trilhado por todo aquele que se aventura pela via do conhecimento. De modo que, nesse sentido, se percebe uma vinculação entre a atividade própria do filosofar e a busca pelo conhecimento acerca da Verdade.

As éguas que me levam onde o coração pedisse conduziam-me, pois à via multifalante me impeliram da deusa, que por todas as cidades leva o homem que sabe; por esta eu era levado, por esta, muito sagazes, me levaram as éguas o carro puxando, e as moças a viagem dirigiam.⁴²

Então estar na Verdade não indica um estado no qual o homem possui um conhecimento inequívoco do ente, mas o acontecer da relação do homem com seu mundo. Trata-se de um acontecer que se assenta em uma série de possibilidades que conduzem a que o ente se oculte mas também se mostre. O acontecimento da Verdade aponta assim para o fenômeno do esquecimento do *Ser*.

Nesse sentido, abrem-se inúmeras possibilidades para o erro, o *Dasein* pode se dispersar, enganar, perder, equivocar. De modo que essa característica do ente privilegiado possibilita que na aproximação com a Verdade do ente ela pode aparecer ou se encobrir. Com isso, evidencia-se a estreita relação entre o *Dasein* como existência e o mundo. A compreensão da experiência complexa da Verdade se relaciona com a compreensão de si mesmo do *Dasein* como um poder Ser. Os distintos e possíveis modos de Ser do *Dasein* mostram que o mundo não é um todo perfeitamente organizado, mas uma realidade que se apresenta de diversas formas e que está em constante movimento. O mundo existe empiricamente antes do *Dasein*, mas no descobrir do *Ser* deste, o mundo se mostra como desvelamento. O fato do *Dasein* possuir um mundo não implica que ele construa sobre ele conceitos que o determinem, mas que no decorrer de sua existência ajuda a ver as distintas possibilidades do lugar que habita e o movimento que o caracteriza.

⁴² PARMÊNIDES. *Sobre a natureza*. Os pensadores. Vol. I. (Trad. José Cavalcante de Souza). Abril cultural e Industrial, São Paulo, 1973. p. 147.

Contudo, o essencial que atravessa esta multiplicidade de significados consiste em que a Verdade, enquanto desvelamento, supõe também um ocultamento, essa é uma característica essencial para ela. Com isso, indica-se o movimento inerente à experiência da Verdade, isso é, ela não é sinônimo de exatidão, delimitação, nem certeza. Nesse sentido, a Verdade não é um estado, mas um acontecimento que na ausculta ao *Ser* não perde de vista a dimensão do encobrimento do mesmo. O desocultamento supõe o ocultamento e não é o produto de um processo acabado, mas é um movimento que acontece simultaneamente. Assim, Heidegger destaca o conflito inerente à experiência da Verdade não como um fator negativo, mas com um caráter que possibilita que a Verdade aconteça.

Considerando o pensamento heideggeriano, é possível um repensar a história em outra direção, sem negar a existência e a importância dos fatos, mas entendendo que esses apenas se dão desde o horizonte de existencialidade do *Dasein* que sendo com os outros constituem a história. Assim, o significado do passado é antes de tudo o sentido do acontecimento, sentido que antes de ser explicado se fala, diz-se e se narra de muitas maneiras.

O *Dasein* é história, pois ela é um dos seus modos de *Ser* e a história é *alethéia* enquanto acontecer do mundo. Desse modo, a história do mundo não é simples, mas complexa, dadas as características de tudo o que a congrega e se mostra, tornando possível um falar sobre ela. Ao pensar assim a história, Heidegger não pretende explicá-la, mas tenta compreender o modo de aproximação a ela de forma inicial e autêntica. Ao pensar nesses termos direciona a compreensão do *Dasein* ao mundo no qual esse acontece e como esse acontecimento se dá, em sua temporalidade.

4 SOBRE A ESSÊNCIA DA VERDADE

4.1 CONSIDERAÇÕES PRÉVIAS

O caminho realizado, até aqui, indica o lugar onde se pretende chegar com a investigação acerca da Verdade no pensamento de Martin Heidegger, isso é, a análise da compreensão de Verdade enquanto *alétheia*, que aparece de modo mais explícito em “*Sobre a Essência da Verdade*”. A questão abordada, nesta dissertação, perpassa toda a filosofia de Heidegger, embora o filósofo não mencione de modo particular o tema “Verdade” em todas suas obras, esse sempre aparece de modo subjacente. Consequentemente, toda investigação realizada por Heidegger está em conexão com a Verdade e é um passo necessário para aceder a ela. Nesse sentido, é no pensamento heideggeriano que a reflexão acerca da Verdade remetida ao acontecer do homem no mundo, com todas as suas implicações se desvelam.

Em um primeiro instante, se poderia pensar que a Verdade para Heidegger diz respeito a algo que se encontra diante do homem, e que esse não faz nada mais que encontrá-la em seu trato com os entes intramundanos enquanto um movimento de desencobrimento. Contudo, para o autor, não se trata da existência da Verdade em um mundo objetivo ou em um lugar externo e contraposto a um sujeito, em que esse teria apenas que relacionar-se com essa Verdade de um modo pré-determinado, obedecendo a uma lógica formal. Desse modo, a Verdade para Heidegger não pode se assentar puramente sob os conceitos e ideias tradicionais, visto que ela não corresponde a uma propriedade dos juízos que o homem possa emitir, ao passo que é entendida em seu sentido originário como “*alétheia*” enquanto desencobrimento ou desvelamento, e esse fenômeno distante de ser algo que esteja sob o completo domínio do homem e que se possa manifestar nos juízos que esse realiza, obedece a uma necessidade ainda maior: encontra-se em relação direta com o modo de Ser do homem, de sua existência e do seu estar no mundo.

Nesse sentido, para Heidegger assumir a tarefa de pensar a questão da Verdade correlacionada ao *Ser* significa mover-se no âmbito da compreensão do caráter originário da Verdade, isto é, o seu sentido, a sua essência. Evidentemente essa dinâmica não esgota a investigação e a elucidação da questão, no entanto, com a análise da obra “*Sobre a Essência da Verdade*”, o fenômeno da Verdade aparece de maneira mais clara conforme a perspectiva heideggeriana. Assim, seria

uma atitude demasiadamente descuidada pretender englobar a totalidade do que para Heidegger se apresenta como abertura originária no fenômeno da Verdade, de modo, que o autor está mais preocupado em colocar a questão do que propriamente solucioná-la.

O texto eixo dessa investigação – “*Sobre a Essência da Verdade*” de 1930, produto de uma conferência pública de Heidegger, já se deu na perspectiva da *Kehre*, isso é, na passagem do primeiro ao segundo Heidegger. São poucas as auto referências do pensador a respeito da *kehre* de seu pensamento. Nesse sentido, comenta Nunes que a terceira seção, não desenvolvida na obra que se intitularia “*Tempo e Ser*”, marcaria assim a virada (*kehre*) do pensamento heideggeriano, cuja explicação, seria dada, pela primeira vez, ao público europeu na carta “*Sobre o humanismo*” em 1946⁴³. Em “*Sobre a Essência da Verdade*”, Heidegger também comenta a respeito da questão na perspectiva da Verdade do *Ser*:

A questão decisiva (*Ser e Tempo*, 1927) do sentido, quer dizer (*Ser e tempo*, p. 151), do âmbito do projeto, quer dizer, da abertura, ou ainda, da verdade do ser e não apenas do ente, fica propositalmente não-desenvolvida. Aparentemente o pensamento se movimenta no caminho da metafísica e, contudo, realiza, em seus passos decisivos – que conduzem da verdade como conformidade para a liberdade *ek-sistente* e desta para a verdade como dissimulação e errância –, uma revolução na interrogação, revolução que já pertence à superação da metafísica. O pensamento ensaiado na conferência atinge sua plenitude na experiência decisiva de que somente a partir do *ser-aí*, no qual o homem pode penetrar, se prepara, para o homem *historial*, uma proximidade com a verdade do ser. Qualquer espécie da antropologia e toda subjetividade do homem enquanto sujeito não é apenas, como já acontece em *Ser e Tempo*, abandonada e procurada a verdade do ser como fundamento de uma nova posição *historial*, mas o curso da exposição se prepara para pensar a partir deste novo fundamento (a partir do *ser-aí*)⁴⁴.

O caminho aberto em “*Ser e Tempo*”, é a preparação do pensar e sua saída da metafísica, o que impele a persistência do pensar no perguntar pelo sentido e pela Verdade do *Ser*, cujo responder é uma tentativa de levar às últimas consequências a investigação pela essência da Verdade. A primeira manifestação disso se dá na tensão entre o velar e o desvelar próprio da *alétheia*. Nesse sentido, a Verdade do *Ser* é pensada desde o *Dasein*, experimentado essencialmente como *ek-sistencia*, ou seja, como abertura à manifestação do *Ser* no ente. Desse modo,

⁴³ Cf. NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e Tempo*. 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 7-8.

⁴⁴ HEIDEGGER, *Sobre a essência da verdade*, 1973, p. 343.

no *Dasein* está aclarada a abertura de compreensão da Verdade e sua possibilidade de descobrir o mundo desde o seu desvelamento.

Nesse sentido, “*Sobre a Essência da Verdade*” marca uma virada no pensamento heideggeriano, sem exagerar o que isso implica. Dentre as mudanças, observa-se que em “*Ser e Tempo*” para levar adiante a pergunta pelo *Ser* era necessária uma exposição da analítica do *Dasein* e, nesse segundo momento de sua filosofia, Heidegger já se detém nesta analítica do *Dasein*, ou melhor dizendo a pressupõe na investigação acerca da essência da Verdade.

Outra questão pertinente, aqui apontada neste capítulo, diz respeito à *techne*, cuja compreensão se vislumbra desde a ideia de produção autêntica. A importância desse conceito emerge no âmbito da discussão a respeito da Verdade, uma vez que a técnica funda uma Verdade desde o seu modo de produção. Nesse sentido, a técnica é para Heidegger um modo de desocultamento, como um lugar da Verdade, mas também toda condição de possibilidade de produção se entende na dinâmica de desvelamento, segundo Heidegger:

A produção conduz do encobrimento para o desencobrimento. Só se dá no sentido próprio de uma produção, enquanto e na medida em que alguma coisa encoberta chega ao desencobrir-se. Este chegar repousa e oscila no processo que chamamos de desencobrimento. Para tal, os gregos possuíam a palavra *alétheia*⁴⁵.

A relação entre *techne* e *alétheia* se observa como a própria atividade produtiva, isso é, de retirar do oculto e do emergir para a presença, de modo que a essência da técnica como um modo de produção se entende desde a *alétheia*. Para Heidegger, com a *techne* dos gregos se compreende os fundamentos da técnica, no sentido de *Gestell*, em que se mostra a mútua imbricação entre homem e o processo técnico.

Técnica é uma forma de des-encobrimento. A técnica vige e vigora no âmbito onde se dá o descobrimento e desencobrimento, onde acontece *alétheia*, a verdade. Desta forma o decisivo da *techne* não reside, pois no fazer e manusear, nem na aplicação de meios, mas no desencobrimento mencionado. É neste desencobrimento e não na elaboração que a *techne* se constitui e cumpre em um produção⁴⁶.

A compreensão de Heidegger a respeito da técnica é mais otimista do que negativa, de modo a considerar que o homem nunca se reduz a ser um simples

⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 16.

⁴⁶ Ibid., p. 18.

recurso. O decisivo da *techne* não se assenta no fazer e manipular, nem na mera aplicação de meios, ao passo que o decisivo nela consiste em ser o modo de desocultar daquilo que não se produz por si mesmo. Nesse sentido, a *techne* possui um caráter poiético, isso é, não se trata de um mero produzir, mas de um processo mais originário de produção. É o *Dasein* quem possui assim a estrutura executora da técnica e funda nela a possibilidade para desvelar os entes. Na “*Carta Sobre o Humanismo*”, Heidegger parece estabelecer uma relação entre a técnica e a Verdade:

A técnica é, em sua essência, um destino ontológico-historial da verdade do ser, que reside no esquecimento. A técnica não remonta, na verdade, apenas com seu nome, até a *tékne* dos gregos, mas ela se origina ontológico-historialmente da *tékne* como um modo do *aletheúein* isto é, do tomar manifesto o ente. Enquanto uma forma da verdade, a técnica se funda na história da Metafísica. Esta é uma fase privilegiada da história do ser e a única da qual, até agora, podemos ter uma visão de conjunto⁴⁷.

O homem não é um mero executor da técnica, nem um mero instrumento dela, senão que sua própria essência humana deriva desse desocultamento. Dessa maneira, em que ponto justamente o homem está ameaçado em Ser convertido em um mero instrumento pode também estar na iminência de recuperar a sua essência. “Ora, onde mora o perigo é lá que cresce o que salva”⁴⁸. Assim, a *Kehre* emerge como necessária, uma vez que o perigo é a época presente do Ser, na qual aparece enquanto destinação manifestada como *Gestell*, que constitui a essência da técnica moderna. Nesse sentido, a *kehre* é uma viragem, um regresso ao Ser em seu destinar-se. “Trata-se de uma genealogia da época moderna no presente; de modo que a fisionomia da *kehre* se completaria com a reconquista de um novo começo do pensamento em torno do sentido do Ser.”⁴⁹

4.2 FUNDAMENTAÇÃO DO CONCEITO CORRENTE DE VERDADE

Uma vez colocadas as questões preliminares, a respeito deste terceiro momento da dissertação, urge ainda analisar o título original da conferência acerca

⁴⁷ HEIDEGGER, M. Sobre o “Humanismo”. In: HEIDEGGER, M. Conferências e escritos filosóficos. Tradução: Ernildo Stein, São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 163.

⁴⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. Ensaio e conferências. Tradução de Emanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Cavalcante Schuback – 8ª Ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012, p. 31.

⁴⁹ NUNES, Benedito, *Heidegger & Ser e Tempo*, 2010, p. 10.

da qual versa parte deste capítulo e que é: “*Vom Wesen der Wahrheit*”. A relevância desse texto a respeito da *Kehre* do pensamento de Heidegger, radica-se no que é elucidado nele, em razão do desdobramento da pergunta pela essência da Verdade. Assim, para uma análise mais apropriada do texto, é importante, inicialmente, considerar alguns elementos que possibilitaram a compreensão deste: a primeira coisa a ser destacada, nesse sentido, diz respeito à tradução do próprio título, em que a preposição *von* aponta para uma ambiguidade que pode ser traduzida em português como: sobre ou da. Desse modo, pressupõe-se, duas compreensões distintas, a primeira que a Verdade está fora do sujeito como algo que lhe é exterior, ao mesmo tempo, que a condição de possibilidade que permite o falar sobre a Verdade é o fato de o sujeito já estar em uma instância de tal modo a Ser perpassado pela Verdade. Nesse sentido, o a partir de significa estar tomado pela Verdade, inserido e imergido nela. Ou seja, o falar sobre, sempre se dá desde um a partir de. Por outro lado, o a partir de é também um falar sobre⁵⁰.

Nesse sentido, Heidegger inicia sua investigação “*Sobre a Essência da Verdade*” pensando a coisa desde o seu sentido comum, o que caracteriza, dessa maneira, um falar sobre. A partir desse falar sobre, que se compreende na direção do sentido comum, isso é, do sentido corrente de Verdade, o autor começa a insinuar o a partir de enquanto o sentido originário do fenômeno em questão, que fundamenta o sentido comum, embora, essa compreensão originária não se deixe ver de modo explícito e não se dê de modo palpável. Desse modo, comenta Harada a respeito da questão:

Nós homens estamos enraizados na estrutura da verdade que tem a forma de “falar-sobre”, estamos virados para um objeto, estamos presos, por assim dizer, a essa estrutura do “falar-sobre”. Diretamente não podemos ver o lugar a partir do qual olhamos e enfocamos os nossos objetos. Por isso, ao examinarmos a essência da verdade, só podemos falar sobre a Essência da verdade, ao passo que, ao fazermos isso, nós, na realidade, já estamos falando e perguntando, a partir da Essência da Verdade⁵¹.

Assim sendo, a tarefa da filosofia consistir em falar sobre procurando ver aquilo que é originário, pois o que lhe interessa não são os setores particulares do real, mas o próprio real, ou em outras palavras o Ser. “A pergunta pela essência da

⁵⁰ HARADA, Frei Hermógenes. Iniciação à filosofia: exercícios, ensaios e anotações de um principiante amador. Daimon Editora Ltda, Teresópolis, RJ, 2009, p. 204.

⁵¹ Ibid., p. 204.

Verdade não se preocupa com o fato de a Verdade Ser a Verdade da experiência prática da vida ou a da conjectura no campo econômico, a Verdade de uma reflexão técnica ou de uma prudência política [...].⁵² Cada setor desse do real (verdades particulares) é um ente e a Verdade enquanto tal diz respeito ao Ser. Heidegger pretende trazer à luz aquilo que caracteriza a Verdade, no que diz respeito à sua essência, embora tenha consciência do perigo de se cair em uma abstração universal:

Mas não nos desgarramos, com a questão da essência, no vazio do universal abstrato que corta fôlego a qualquer pensamento? Não manifesta a excentricidade de tal interrogação que a filosofia não tem apoio na realidade? Um pensamento radical voltado para o real deve aspirar, primeiramente e sem rodeios, a instaurar a verdade real que hoje nos oferece medida e segurança contra a confusão da opinião e do cálculo. Que importa, em nossa indigência concreta, a questão da essência da verdade que em sua abstração se afasta da realidade? Não é a questão da essência o problema mais inessencial e mais gratuito que se possa colocar?⁵³

A partir da citação, compreende-se que o filósofo é aquele que adentra mais no real do que aqueles que se movem no senso comum. Questionar sobre isso é entrar mais propriamente no real e no originário. Com isso, o autor quer mostrar que a filosofia é uma atividade gratuita e inútil que somente se realiza de fato na liberdade que é própria ao pensamento, sem nenhuma obrigação, cujo único objetivo é apenas questionar. Nesse sentido, o saber comum se rebela contra a filosofia, porque ele não aceita a inutilidade do pensamento. Assim, o pensamento filosófico não pode, nem deve ter a pretensão de refutar o senso comum, visto que ele, segundo Heidegger, não tem olhos para aquilo que a filosofia pensa ser essencial, isso é, trata-se de pretensões e ocupações distintas.

Portanto, o senso comum reclama as exigências do imediatamente útil e se rebela contra o saber que se refere à essência do ente, considerado como o mais fundamental chamado de filosofia. Dessa maneira, o senso comum enxerga o real apenas como aquilo que aparece aos sentidos, como a percepção do real, embora o filósofo também corra o perigo de cair na compreensão corrente de Verdade, por assim sentir-se mais seguro e não mais sem solo, como é próprio a todo filosofar. Nessa compreensão da busca pela essência da Verdade, dirá Heidegger:

⁵² HEIDEGGER, *Sobre a essência da verdade*, 1973, p. 329.

⁵³ Ibid., p. 329.

Entretanto, enquanto reclamamos a “verdade real, já devemos saber o que afinal significa verdade enquanto tal. Ou sabe-se isto apenas “confusamente” e “de modo geral”? Não é por acaso este “saber” impreciso e aproximativo e a indiferença com relação a ele, no fundo, mais miserável que a pura e simples ignorância da essência da verdade?⁵⁴

Embora ciente da indigência da aventura do pensamento, Heidegger assume a tarefa de pensar e começa apresentando aquilo que o senso comum de forma óbvia mostra como autêntico, real e verdadeiro. Como dito anteriormente, o pensador parte sempre do comum e do usual para chegar à essência, ou seja, é um falar sobre que implica sempre um *a partir de*, como se observa no exemplo tratado por Heidegger no texto em análise. Sabendo que o ouro falso também é real, conclui-se que Verdade é diferente de realidade. Assim, o autor passa da relação entre a coisa e aquilo que se espera que a coisa seja, para uma relação entre o enunciado e a coisa:

[...] Assim falamos do ouro verdadeiro distinguindo-o do falso. O ouro falso não é realmente aquilo que aparenta. É apenas uma “aparência” e por isso irreal. O irreal passa pelo oposto do real. Mas o ouro falso é, contudo, algo real. É assim que dizemos mais claramente: o ouro real é o ouro autêntico. Mas um e outro são reais, o ouro autêntico não o é nem mais nem menos que o falso. [...].⁵⁵

A garantia do sentido de Verdade da proposição, neste conceito corrente de Verdade, seria a concordância do enunciado com a coisa. A enunciação é um significado que representa a coisa, não é a própria coisa, é uma representação dela, mas é preciso que essa representação concorde com a coisa para que se dê Verdade. Desse modo, compreende-se real enquanto coisa e a realidade do real como aquilo que dá ao real o seu caráter de realidade, ou seja, a sua essência. Nesse sentido, a Verdade do ouro real consiste na concordância do ouro autêntico com aquilo que comumente se compreende como sendo ouro. Isso, contudo, diz respeito à sua Verdade mas não à sua realidade.

O aprofundamento em tais evidências e o fato de que algo real possa ser autêntico ou inautêntico, segundo sua aparência, leva Heidegger a localizar a Verdade na proposição como adequação do dito ou pensado à coisa. A evidência do senso comum diante da concepção da Verdade como adequação ou correção do enunciado não deixa de ser uma demonstração do deslocamento metafísico da

⁵⁴ Ibid., p. 330.

⁵⁵ Ibid., p. 331.

Verdade em que o pensador se encontra inserido como membro da Tradição do pensamento metafísico ocidental.

Dentro dessa compreensão de Verdade como adequação da proposição, Heidegger faz referência à concepção escolástica de Verdade formulada como *adequatio rei ad intellectum* ou *adequatio intellectus ad rem* (como já visto no capítulo 1 deste trabalho). Tais expressões de Verdade como adequação, distantes de serem contraditórias, são complementares e manifestam uma concepção metafísica e teológica da realidade enquanto que se dá uma *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)*, pela qual a Verdade é a que garante a Verdade mesma como *adequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*⁵⁶. Essa compreensão metafísica da realidade e da Verdade é reivindicada, além de concebida como universal e evidente, sob a expressão latina *veritas est adaequatio intellectus et rei*.

Este duplo caráter da concordância traz à luz a definição tradicional da essência da verdade: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Isto pode significar: verdade é adequação da coisa com o conhecimento. Mas pode se entender também assim: verdade é a adequação do conhecimento com a coisa. Ordinariamente a mencionada definição é apenas apresentada pela fórmula: *veritas est adequatio intellectus ad rem*. Contudo, a verdade assim entendida, a verdade da proposição, somente é possível quando fundada na verdade da coisa, a *adequatio rei ad intellectum*. Estas duas concepções da essência da veritas significam um conformar-se com... e pensam, assim, a verdade como conformidade⁵⁷.

Na definição de Verdade como adequação do intelecto à coisa, pressupõe-se primeiramente o ente como algo possível de ser conhecido. Para isso, ele deve ser acessível nele mesmo, no seu Ser, naquilo que ele propriamente é (essência). Nesse sentido, adequar-se não é inicialmente a coincidência do pensamento com o objeto, mas é aquilo que permite ao ente tornar um possível objeto para que o pensar com ele coincida, ou seja, primeiramente deve se dar a coisa como o que é possível de ser conhecido, para que a partir daí, então, possa se dar o conhecimento. A coisa, nesse sentido, oferece-se como condição de possibilidade do conhecimento.

Para a concepção corrente, o que é verdadeiro é o enunciado do que está apto para fazer e deixar ver a coisa, isso é, o ente como ele é. Assim, através do enunciado, o ente se mostra como aquilo que é. No sentido tradicional, só o

⁵⁶ Cf. Ibid., p. 332.

⁵⁷ Ibid., p. 331.

enunciado tem relação com a composição, com a síntese, aí reside a relação com a Verdade. Para Heidegger, a coisa se dá de um modo distinto, ao ouvir uma proposição o sujeito nunca ouve meramente sons e ruídos, mas os sentidos, isso é, em sua significação mesma e para isso é preciso que a coisa já tenha comparecido, já tenha se dado. A esse respeito, afirma Heidegger no § 34 de *Ser e Tempo*:

Somente numa atitude artificial e complexa é que se pode “escutar” um “ruído puro”. Que escutamos primeiramente motocicletas e carros, isso constitui, porém, um testemunho fenomenal de que a presença, enquanto ser-no-mundo, já sempre se detém junto ao que está à mão dentro do mundo e não junto a “sensações”, cujo turbilhão tivesse de ser primeiro formado para propiciar o trampolim de onde o sujeito pudesse saltar para finalmente alcançar o “mundo”. Sendo, em sua essência, compreensiva, a presença está, desde o início, junto ao que ela compreende⁵⁸.

Nessa direção, o filósofo, destaca a relação entre as coisas e o *Dasein*. Assim, emerge o conceito de mundo, não como um algo a ser simplesmente conhecido e suposto como entendeu a história da filosofia, mas como condição de possibilidade de todo conhecimento. Melhor dizendo, o conhecimento já é um modo de Ser-no-mundo, Ser na proximidade com as coisas, mesmo que essas apareçam incompreensíveis, desde uma percepção cognitivista do ente.

A compreensão de que a Verdade está na proposição é ambígua para Heidegger, uma vez que isso pode apenas apontar para uma relação predicativa entre sujeito e predicado, como também pode estar na relação *veritativa* da proposição como um todo com a coisa. A ideia da separação entre sujeito e objeto pensada pelo sentido comum de Verdade é contraposta por Heidegger, pois para ele a coisa é dada no seu todo significativo, em que se dá propriamente a Verdade. O sentido original de verdade apresentado por ele é entendido como desvelamento *alétheia*.

Ainda sobre a definição escolástica acerca da Verdade, observa-se que tal definição também remonta ao sentido comum. Ao mostrar que o intelecto não garante a veracidade da coisa, Heidegger apresenta o conceito medieval de Verdade, segundo o qual o verdadeiro é o que está relacionado com a concordância. “*Veritas* significa por toda parte e essencialmente a *convenientia* e a concordância dos entes entre si, do ente com o intelecto, que, por sua vez, se fundam sobre a concordância das criaturas com o criador, “harmonia” determinada pela ordem da

⁵⁸ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, 2011, p. 227.

criação.⁵⁹ Só é possível dizer que Verdade é a adequação da coisa com o intelecto (primeira formulação), se primeiramente se postular que coisa pode ser conhecida. Quando se diz a segunda formulação já se pressupõe a primeira, ou seja, a adequação da coisa ao intelecto, isso é, que a coisa já possa se oferecer para ser conhecida pelo intelecto.

Dessa forma, é importante investigar o fenômeno da adequação na busca do sentido que se estabelece na relação vigente entre enunciado e coisa. O filósofo compreende que, na abordagem desenvolvida na questão da Verdade, é necessário responder primeiro à relação entre intelecto e coisa. O sentido, aqui posto, é aquele que se dá sob o ponto de vista ontológico, isso é, no contexto em que haja possibilidade de compreensão da Verdade desde a relação intelecto e coisa. Nessa investigação, há que se analisar isso sob pena de se permanecer no mesmo erro da Tradição filosófica que concebeu sujeito e objeto, sem se atentar para a relação.

O sentido comum de Verdade não exprime o pensamento transcendental kantiano. Esse filósofo considera que a Verdade comumente admitida pela Tradição metafísica foi concedida e pressuposta. Na afirmação de Kant, está a ideia de que uma fundada informação sobre os objetos é antes colhida fora da lógica geral, e esta tem decodificado tais informações em um todo coerente, segundo suas leis. Na perspectiva kantiana, a origem da Verdade, não tem sua origem na lógica geral, o que o faz considerar que a Verdade é concedida e pressuposta, isto é, não era objeto de sua investigação a definição nominal da Verdade, mas sim a reflexão acerca do critério geral e seguro da Verdade de cada conhecimento:

A velha e conhecida questão, com que se pretendia colocar os lógicos contra a parede e forçá-los ou a deixar-se girar em círculos miseravelmente, ou admitir a sua incerteza e, portanto, a total vaidade de seu saber, é a seguinte: o que é a verdade? A definição nominal da verdade, a saber, que ela é concordância do conhecimento com seu objeto, está aqui dada e pressuposta; é preciso saber, porém, qual é o critério universal e seguro da verdade de cada conhecimento⁶⁰.

Heidegger admite a importância da indicação kantiana no contexto da análise da concepção corrente de Verdade, no sentido que Kant teria compreendido a dimensão errônea em que se assentou o conceito corrente de Verdade. Sendo assim, há a necessidade de se pensar a lógica transcendental como ciência capaz

⁵⁹ Ibid., p. 332.

⁶⁰ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2012, p. 100.

de encontrar a origem, e a validade objetiva dos conhecimentos⁶¹. A investigação kantiana tinha o propósito de responder às seguintes questões: o que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? Para Heidegger, tais respostas só seriam possíveis mediante à compreensão do homem na perspectiva do seu Ser. É nessa direção que Stein, faz referência à guinda que Heidegger realiza no tratamento da questão da Verdade.

[...] o que Heidegger pretende é realmente uma grande subversão da tradição filosófica, recolocando a questão da verdade não mais sub espécies aeternitatis, numa espécie de horizonte de intemporalidade, numa espécie de horizonte de necessidade lógica ou de formas puras ou de idealidade. Heidegger quer abordar a questão da verdade ao nível das condições existenciais de possibilidade⁶².

Heidegger propõe um direcionamento distinto daquele sob o qual Kant supunha estabelecer os fundamentos do conhecimento. Quando se fala em adequação entre coisa e intelecto, a coisa não é o objeto e o intelecto não é a razão pura kantiana. Para o conceito medieval, sendo as coisas e o intelecto humano entes criados e sendo Deus o criador deles, fica assegurada a adequação entre coisa e o intelecto.

Para o pensamento moderno, dá-se também adequação, mas não como essa relação com o intelecto divino, uma vez que para a modernidade, o homem é sujeito, é ele quem representa o objeto desde o poder da sua razão. Assim, na modernidade é a razão que dá a si mesma suas leis e a partir daí se pode conhecer o real. Essa lei é algo que se dá previamente antes de se lançar em direção à coisa, ou seja, antes de conhecer, é preciso investigar as condições de possibilidades do conhecimento para verificar de que modo é possível conhecer o que é e o que não é, nisso consiste o projeto kantiano. Para a modernidade, Verdade também é concordância, embora ela não derive de Deus, mas sim do próprio poder de representação da razão, da compreensão do homem como sujeito.

O sentido de Verdade enquanto adequação se torna tão evidente na Tradição que a *não-Verdade* fica excluída da essência da Verdade. Para Heidegger, isso não ocorre: a *não-Verdade* é constitutiva da Verdade. Nesse sentido, o filósofo afirma que o conceito de essência não é pensado em seus fundamentos, porque não se questiona os dois polos que são previamente assegurados e tomados como ponto

⁶¹ Cf. Ibid., p. 98.

⁶² STEIN, *Sobre a verdade: lições preliminares ao Parágrafo 44 de Ser e Tempo*, 2006, p. 20.

de partida, isso é, intelecto e coisa, e tampouco se pensa propriamente o que é adequação, isso já é tomado como evidente. Com isso, Heidegger não quer destruir esse sentido de Verdade, mas pretende mostrar que há um outro mais originário sobre o qual este sentido em questão se assenta. O pensador questiona: “que nos restará para investigar se admitirmos que sabemos o que significa a concordância de uma enunciação com uma coisa? Mas sabemos nós isto?”⁶³

Na segunda parte do texto “*Sobre a Essência da Verdade*”, intitulada – a possibilidade intrínseca da concordância - Heidegger investiga a natureza da adequação. O conceito tradicional de Verdade se fundamenta certamente em um sentido ainda mais originário, isso é, a compreensão da Verdade que está em relação com o *Ser*. O sentido comum de Verdade pressupõe uma disjunção entre o enunciado e a coisa. O enunciado seria um representante da coisa, pois, não se teria acesso à coisa mesma, e o homem, por meio do seu poder de representação, elabora o enunciado, que seria uma espécie de imagem, representante da coisa, mas não a própria coisa. Aí tem-se então a coisa e enunciado como entidades separadas, mas que acabam sendo passíveis de concordarem uma com a outra e também a pressuposição de que o homem, por meio de sua capacidade representativa, estabelece através do enunciado a concordância e capta uma imagem da coisa e não ela própria.

Dizemos, por exemplo, em presença de duas moedas de cinco marcos postas sobre a mesa: há concordância entre elas. Elas estão em concordância pela identidade de seu aspecto. Por isso, elas têm este aspecto em comum e, sob este ponto de vista, são iguais. Falamos ainda em concordância quando dizemos, por exemplo, de uma das moedas: esta moeda é redonda. Aqui a enunciação está em concordância com a coisa. A relação, neste caso, não se estabelece de uma coisa à outra, mas entre uma enunciação e uma coisa. Mas em que devem convir a coisa e enunciação, já que ambos os elementos da relação são manifestamente diferentes pelo seu aspecto? A moeda é feita de metal. A enunciação não é de nenhum modo material. A moeda é redonda. A enunciação não tem um caráter espacial. A moeda permite comprar um objeto. A enunciação jamais é um meio de pagamento. Mas apesar de todas as diferenças, a enunciação em questão concorda, enquanto é verdadeira, com a moeda. E este acordo, conforme o conceito corrente de verdade, deve ser concebido como uma adequação[...]”⁶⁴.

Ao afirmar que a moeda é redonda, observa-se, nessa afirmação, dois elementos que concordam. Entretanto, entre eles, há inúmeros elementos que

⁶³ HEIDEGGER, *Sobre a essência da verdade*, 1973, p. 333.

⁶⁴ Ibid., p. 333.

discordam: a enunciação não é material, não tem nenhum caráter espacial, não é um meio de pagamento; ao passo que a moeda é material, espacial e se caracteriza como um meio de pagamento. Apesar dessas diferenças, ambas concordam, sem que desse modo uma seja tomada pela outra, ou seja, embora haja a enunciação enquanto verdadeira com a moeda, a enunciação não deixa de ser quem é para ser moeda e vice-versa. Caso sucedesse tal mudança, não se poderia falar em concordância entre enunciação e coisa, uma vez que o conceito corrente de Verdade é concebido na adequação entre dois entes, isso é, conhecimento e objeto.

Heidegger diz que concordância não tem o sentido de Ser um igualar-se material entre coisas desiguais. Sendo assim, em que consiste está adequação? Quando se parte do sentido comum de Verdade, se está partindo de duas coisas que são colocadas como opostas: enunciado e coisa. Em um segundo momento, o enunciado é concebido como uma representação do sujeito, que não tem a própria coisa, mas representa essa por meio do enunciado, de modo que a linguagem é sempre uma representação.

Nesse sentido, a primeira condição para que se dê adequação é que a coisa precisa ser conhecida. O intelecto seria o poder de representação que traz o objeto como uma imagem. Desse modo, a Verdade se daria justamente pela adequação entre isso que, supostamente, seria uma imagem e a própria coisa. Quando se pensa a respeito de adequação desde o sentido comum de Verdade se pressupõe que essa é decorrente de um poder da *psiqué* ou o poder de representação da consciência (aquilo que representa ou pode compreender). Esses preconceitos psicologistas e epistemológicos estão sendo pressupostos pelo sentido comum de Verdade. Mas ainda assim, em que consiste tal adequação?

Nessa parte do texto em análise, é como se Heidegger propusesse uma inversão: em vez de pensar enunciado e coisa como entes previamente dados, porque não pensar a relação de adequação como o acontecimento propriamente originário, ou seja, que é anterior ao enunciado e à coisa. Tanto enunciado como objeto só se dão como existentes a partir da relação, o originário. A compreensão comum erra ao achar que um determinado objeto, com o qual um sujeito se depara tem uma existência independente, fora de qualquer relação. Para Heidegger, não é isso que ocorre. Segundo ele, a relação do sujeito com qualquer ente já se dá desde e a partir de um sentido. Ora, um sentido prévio sempre já se deu, já se instalou e é

isso que vai determinar tanto o sujeito como o objeto, tanto o enunciado como a coisa.

Na relação entre enunciação e coisa, Heidegger atenta para a manifestação do fenômeno do apresentar. Para elucidar a manifestação desse, é necessário retomar o exemplo anteriormente citado – “a moeda é redonda⁶⁵”. Aqui, o enunciado mantém relação com o objeto no momento em que o apresenta. No caso específico desse exemplo, a enunciação mantém relação com o objeto (moeda redonda), no momento em que a apresenta. Nesse sentido, o fenômeno que se realiza na enunciação é o apresentar, que se revela, pois, como um poder-Ser que existencialmente revela *Ser*. O ente ao desencobrir-se realiza seu *Ser*, apesar do encobrimento também ser parte de sua natureza. A enunciação ao dizer da coisa no que ela é, exprimindo-a tal como é, revela que a relação entre enunciação e coisa se dá.

Na compreensão heideggeriana, Verdade no sentido existencial seria o desvelar-se, o *vir-a-Ser* do *Dasein*, o aparecer, o abrir-se do seu próprio *Ser*. Contudo, esse processo deve sempre estar no âmbito do acontecer, de modo que o desvelamento é o acontecimento originário; o enunciado é algo posterior, que aparece como a cristalização de algo que já se deu.

O pensador mostra que o homem no seu lidar com as coisas aí, sempre já está perpassado de sentido. Antes de se conceituar qualquer coisa, seja o que for, esse objeto já se deu, já se revelou, já se abriu com um determinado sentido. Tal fenômeno é compreendido como o acontecimento originário. Antes de se conceituar porta, essa já aparece carregada de sentido, isso é, como algo que serve para entrar e sair. Heidegger mostra que, em todo fazer do homem, esse fenômeno acontece corriqueiramente.

O enunciar do caráter material da coisa é um acontecimento posterior, tardio. Nesse sentido, o originário é a relação do homem com esse mundo significativo que a coisa é. Assim, a Verdade é então originariamente o desvelar-se, enquanto o aparecer da própria coisa. Isso se dá para o homem pelo fato desse ente estar aberto para ser tomado pelo mundo de significado do que lhe aparece. Aqui, o homem é entendido não enquanto sujeito, mas como *Dasein*, esse que está aberto

⁶⁵ Cf. Ibid., p. 333.

para *vir-a-Ser*, para ser tomado e tocado por *Ser*, inclusive pelo *Ser* das coisas. Nesse sentido, Harada ilustra o que se quer dizer com um exemplo:

A coisa, ao se me opor (ob-por = por-se de encontro a) se coloca dentro da dimensão (inter-esse), de um âmbito aberto, onde a coisa recebe o sentido, aparece, se posiciona, se ob-jectiva, como resistência-que-me-machuca-o-pé. Está sob um determinado modo de posição. [...] Para que você possa se encontrar com esta coisa, com roda de bicicleta, ela deve aparecer, deve se colocar no modo de posição: peça de máquina chamada bicicleta. Mas, para se colocar, isto é, aparecer, como roda de bicicleta, esta coisa já deve estar numa dimensão, onde algo, como roda de bicicleta seja possível, tenha um sentido, uma função: no âmbito da máquina. Numa cultura, onde não existe a abertura máquina, a bicicleta jamais aparecerá, jamais virá ao nosso encontro, como bicicleta. Ela será talvez um gafanhoto esquisito supradimensional p. ex. dentro da dimensão natureza⁶⁶.

O sentido comum de Verdade enquanto adequação é o que já se descobriu, já apareceu, mas o verdadeiramente originário é o descobrir e o ocultar-se. Esse oculto, encoberto é a força que promove toda a descoberta, todo o descobrir e é isso que para Heidegger é o *Ser*. O que aparece já é o ente e o *Ser* é aquilo que permanece encoberto, velado, oculto mas que é a força vital de tudo o que aparece.

A essência da adequação segundo Heidegger se determina pela natureza da relação que reina entre enunciação e coisa, em que o originário nesse sentido é a relação, no qual, os termos se apresentam como algo posterior. A essência da Verdade, por sua vez, vai estar relacionada com a natureza do homem enquanto liberdade. O *Ser* livre para o homem é estar aberto para uma compreensão de *Ser*, para ser assim tomado pela possibilidade de *Ser*. Aí se dá propriamente Verdade, de modo que Verdade vai ser compreendida como desvelamento.

Desdobra-se, assim, o perguntar acerca da natureza da relação entre enunciado e a coisa, ou seja, em que consiste a adequação? A enunciação se relaciona com o objeto enquanto o representa e diz aquilo que ele é. Para a metafísica moderna, cartesiana e kantiana, representar é colocar diante daquilo que é indubitável e está previamente determinado como sendo indubitável, ou seja, o eu, a razão, o real enquanto objeto. A relação, desse modo, pressupõe a separação do sujeito, como o previamente constituído e o objeto, como sua representação. Para Heidegger, contudo, a relação é o que sempre já se deu, aquilo que é anterior ao

⁶⁶ HARADA, *Iniciação à Filosofia*, p. 222-223.

sujeito e ao objeto, o acontecimento originário que funda enunciado e coisa. Assim compreende-se a partir do texto:

[...] Esta aparição da coisa, enquanto cobre (mede) um âmbito para o encontro, se realiza no seio de uma abertura cuja natureza de ser aberto não foi criado pela apresentação, mas é investido e assumido por ela como campo de relação. A relação da enunciação apresentativa com a coisa é a realização desta referência; esta se realiza, originariamente e cada vez, como o desencadear de um comportamento. Todo o comportamento, porém, se caracteriza pelo fato de, estabelecido no seio do aberto, se manter referido àquilo que é manifesto enquanto tal. Somente isso que, assim, no sentido estrito da palavra, está manifesto foi experimentado precocemente pelo pensamento ocidental como aquilo que está presente e já, desde há muito, é chamado ente⁶⁷.

Conforme Heidegger, o comportamento diz respeito a se manter referido, lançado, aberto para isso que se manifesta em si mesmo, ou seja, para a manifestação da coisa que não é algo material, mas abertura, um modo de *Ser* que, estando o homem para ele aberto, pode vir a *Ser* por ele tocado e perpassado. Para o grego, ente significa o fazer-se presente da coisa desde ela mesma e não como um objeto que se encontra diante do sujeito. O estar presente que é o ente, é o mostrar-se, é o irromper da coisa na sua unidade. Assim, o comportamento se entende em uma relação de abertura para algo, e por sua vez só há enunciado representativo mediante o aparecimento do ente por meio da abertura.

Para o senso comum, o homem e a coisa existem independentemente, isto é, como se o homem tivesse o poder de determinar e descrever a Verdade da coisa, como se o sujeito estivesse dentro de sua própria consciência e o objeto fora, destituído de qualquer sentido, em que o homem seria assim o responsável por atribuir sentido ao objeto a partir de sua subjetividade. Heidegger não entende desse modo, como se homem e coisa fossem dois entes previamente dados ou isolados. O sujeito desde a abertura, permite a coisa aparecer desde ela mesma. Dessa maneira, a coisa já sempre se mostra com um sentido. Para o filósofo na relação do homem com o real, esse já aparece como um mundo, um modo particular de *Ser* a partir de um sentido. Contudo, não é o homem que coloca sentido no real, ao contrário, o real se mostra já pleno de significado.

Para que se dê Verdade, o enunciado tem que exprimir a coisa assim como ela é e não basta haver uma relação formal entre sujeito e predicado, uma vez que

⁶⁷ Ibid., p. 334.

isso é apenas um aspecto formal e não diz respeito à Verdade. Dessa maneira, compreende-se que o acontecimento originário não foi criado pela representação e essa coisa se entende desde a abertura, o que significa estar empenhado, lançado, arrojado para mostrar a própria coisa, de modo que o ser no seu aparecer já é ente. Assim, em todo mostrar, em todo irromper do Ser como ente, o Ser mesmo se encobre, se oculta. Isso é, a totalidade dos entes não esgota o Ser.

Nesse sentido, emerge no debate o conceito de intencionalidade. Para Heidegger, diferentemente de Husserl, a compreensão da intencionalidade se dá na dinâmica da existência, isso é, *do Ser-no-mundo*. Embora, o objeto possa se dar empiricamente, a depender do modo como o eu se dirige a ele, esse pode não ser nem mesmo percebido. Assim, o comportamento é a abertura que o homem mantém para que o ente apareça desde si mesmo.

Para o filósofo, o que é por si é o que está encoberto, oculto, isso é, o que no próprio aparecer não se deixa manifestar como tal. Assim, o que é dado na abertura não depende da representação, de modo que o lugar originário da Verdade não é o enunciado, uma vez que esse tem um caráter derivado de Verdade, enquanto mostrar-se, mas o desencobrimento se dá anteriormente ao próprio enunciado. Nesse sentido, a abertura para Heidegger possui maior possibilidade de ser considerada como essência da Verdade, uma vez que é o enunciado que se manifesta nela.

Assim, cai por terra a atribuição tradicional e exclusiva da verdade à enunciação, tido como o único lugar essencial da verdade. A verdade originária não tem sua morada original na proposição. Mas surge simultaneamente a seguinte questão: qual é o fundamento da possibilidade intrínseca da abertura que mantém o comportamento e que se dá antecipadamente uma medida? É somente desta possibilidade intrínseca da abertura do comportamento que a conformidade da proposição recebe a aparência de realizar a essência da verdade⁶⁸.

A questão que se sobressai é saber em que consiste tal abertura. Há uma abertura que é previamente dada e que fundamenta o enunciado e esse, por sua vez, se fundamenta a partir desta abertura, compreendida como o mostrar-se da coisa. É a partir disso que a coisa pode ser então expressa no enunciado. Nesse sentido, a enunciação, não mostra o caráter originário de Verdade, ela já se movimenta em uma abertura, que é o lugar da Verdade.

⁶⁸ Ibid, p. 334.

4.3 CONFORMIDADE E LIBERDADE

Ainda, no caminho de investigação da obra “*Sobre a Essência da Verdade*”, Heidegger relaciona a abertura com a liberdade. Para o sentido comum de Verdade, como visto anteriormente, a essência da Verdade se encontra na adequação do enunciado com a coisa. No pensamento heideggeriano, essa adequação se fundamenta na abertura e essa, por sua vez, na liberdade e a liberdade naquilo que é propriamente a essência do homem enquanto *Dasein*. Para tanto, parte-se da necessidade de se colocar a questão da a essência do homem enquanto Ser livre; liberdade essa compreendida na abertura. Depreende-se daí, mais uma vez no debate a noção de Verdade entendida como *alétheia* (desvelamento).

Ao falar de liberdade relacionando-a à Verdade, a ideia usualmente defendida a esse respeito é que para o homem conhecer a Verdade, ele não pode estar de modo algum coagido por alguém ou por alguma coisa. Entretanto, Heidegger não fala em liberdade como ausência de coação, mas em uma direção diferente. Nesse linha de raciocínio, pretender estar livre de toda atadura, de toda coação não é liberdade alguma. Com isso, a investigação do filósofo aparece como um descaminho a caminho da Verdade. Desse modo diz Heidegger:

De onde recebe a enunciação apresentativa a ordem de se orientar para o objeto, de se por de acordo segundo a lei da conformidade? Por que é este acordo co-determinante da essência da verdade? Como pode unicamente efetuar-se a antecipação do dom de uma medida e como surge a injunção de se ter que pôr de acordo? É isto que somente se realizará se esta doação prévia nos tiver instaurado como livres, dentro do aberto, para algo que nele se manifesta e que vincula toda apresentação. Liberar-se para uma medida que vincula somente é possível se se está livre para aquilo que está manifesto no seio do aberto. Maneira semelhante de ser livre se refere à essência até agora incompreendida da liberdade. A abertura que mantém o comportamento, aquilo que torna intrinsecamente possível a conformidade, se funda na liberdade. A essência da verdade é liberdade⁶⁹.

A pergunta de Heidegger pela essência da Verdade parte da essência desta e chega à essência do homem. Para o filósofo, liberdade é justamente aquilo que coage para a medida vinculadora e Ser livre é vir a Ser aquilo que se pode Ser. Aí se dá liberdade e essa não diz respeito a um poder escolher fazer uma coisa ou não fazer outra. Instaura-se liberdade quando isso que vem a Ser é o que necessariamente deveria Ser. Contudo, para ser aquilo que se precisa Ser é

⁶⁹ Ibid., p 334-335.

necessário estar na abertura, mas estar nessa abertura não é uma determinação do arbítrio do homem. Nessa direção, comenta Harada:

Aqui em Heidegger não se trata tanto dessa liberdade de coação. Trata-se antes de liberar coação, digo liberar uma possibilidade, ou melhor da abertura de uma possibilidade, que cria todo um mundo de vínculos, normas, valores, sentidos e obrigações. Mais do que livrar-se de alguma coisa, trata-se da capacidade de assumir todo um mundo novo⁷⁰.

A medida vinculadora não procede do homem, aliás é ele que está na medida, na limitação para que o real se dê e apareça. Nesse sentido, o que se manifesta no aberto é o que vincula toda a representação. “Liberar-se para uma medida [...]”⁷¹ significa libertar-se para que se dê essa medida vinculadora, sendo necessário deixar a coisa Ser desde ela mesma, permitir que ela instaure a medida. Dessa maneira, o homem tem que estar nessa medida para que a coisa apareça, esse fenômeno pode Ser entendido como uma possibilidade de Ser, como um sentido, uma compreensão de Ser que vincula e isso significa estar aberto para a abertura. É Justamente pelo fato do homem Ser livre que se instaura a abertura e por conseguinte se pode estabelecer o enunciado como lugar da Verdade. Contudo, o enunciado se fundamenta na Verdade enquanto *alétheia* e não o contrário, não é a Verdade que se funda no enunciado.

Liberar-se para uma medida que ata só é possível como o Ser livre para a manifestação de uma abertura. Nesse sentido, dizer que a essência da Verdade é a liberdade parece estranho devido à pré-compreensão desses conceitos, mas Heidegger questiona essas compreensões que já se tornaram evidentes e diz que elas perderam a relação com o inabitual de onde surgiram. Elas se tornaram evidentes a partir de uma determinada compreensão estabelecida, ao longo da Tradição, de modo, que só se libera para a medida vinculadora aquele que está livre para o que se manifesta no seio do aberto. Assim, entende-se, que Verdade para o autor, não é o enunciado, mas sim a abertura que instala uma medida vinculadora, uma vez que o enunciado já é o que se cristalizou a partir da abertura e o comportamento é essa abertura para a medida que vincula.

Heidegger entende que a pressuposição da Verdade, decorre do fato de o homem Ser e estar na Verdade. Em sua análise, o filósofo compreende que isso se dá não como algo que esteja fora ou sobre o sujeito. Não há aí ação de um sujeito

⁷⁰ HARADA, *Iniciação à Filosofia*, 2009, p. 228.

⁷¹ Ibid., p. 335.

que empreende a pressuposição, por meio da articulação do intelecto que elabora um tipo de teoria de conhecimento.

Em uma argumentação, por exemplo, ao se realizar um julgamento, já se pressupõe a Verdade. Isso aponta para um possível pertencimento da Verdade a proposição e essa como modo de Ser é um desencobrimento. Apesar de não se emitir algum juízo em uma dada circunstância, a Verdade já se deu. Nesse sentido, compreende-se que isso só é possível, porque o homem é. Essa ideia mostra que a Verdade se dá como condição de possibilidade de Ser. A pressuposição da Verdade, a partir disso, é o horizonte de abertura a partir do qual o *Dasein* pode se movimentar.

Quanto ao sentido de abertura que, Heidegger instaura em sua investigação, torna-se acessível à medida em que, aprofundando a questão da essência da Verdade, percebe-se a diferença entre compreensão enquanto modo possível de conhecer e a compreensão na direção existencial como um modo de Ser do *Dasein*. A compreensão como modo de Ser do *Dasein*, indica um poder Ser, não se trata porém, de poder realizar uma escolha. Conforme se abordou, no capítulo segundo desta dissertação, o sentido de possibilidade revela o fato de o homem existir no modo de ocupação com o mundo, da preocupação com os outros e na iminência da morte.

Partindo dessas indicações, depreende-se que o homem é o único Ser que se relaciona com as coisas sempre a partir de um sentido, mas isso não quer dizer que é o sujeito quem atribui sentido às coisas. Antes de se compreender uma coisa como um determinado objeto dotado de propriedades o mundo desse objeto já se abriu para o sujeito. O modo pelo qual uma determinada coisa se abre para cada pessoa é diferente; então, na Verdade, essa coisa não é coisa alguma, é somente o modo de abertura, o poder Ser enquanto possibilidade de *vir-a-Ser*. Assim, homem e coisa são nada, não são nenhuma coisa pré-existente, mas possibilidade de *vir-a-Ser*.

Nessa direção, emerge o conceito de evidência como a compreensão de tudo o que aparece e se mostra, isso é, o ente. No mostrar-se do ente o Ser se recolhe, no sentido de que a evidência ao se impor encobre o acontecimento propriamente originário. Assim, quando a coisa se manifesta, ela se cristaliza e se torna evidente e nisso o lugar de onde ela surgiu, que diz respeito ao inusitado, cai no esquecimento. A abertura do comportamento se fundamenta na liberdade e essa, por sua vez, é a

essência da Verdade. Por essência, Heidegger entende “[...] o fundamento da possibilidade intrínseca daquilo que imediata e geralmente é admitido como conhecido [...]”⁷². O Autor confere uma primazia à possibilidade, sobre a realidade - o real, para ele, não é a coisa cristalizada, mas aquilo que tem o caráter de poder Ser. Isso para o pensador é mais originário do que a realidade entificada e cristalizada.

Para se compreender os conceitos heideggerianos de Verdade, liberdade e homem é preciso deixar de lado os preconceitos. “Situar a essência da Verdade na liberdade não significa, por acaso, entregar a Verdade ao arbítrio humano? Pode-se sabotar mais profundamente a Verdade do que a abandonando ao arbítrio deste “caniço instável”?⁷³”. Todas essas perguntas postas por Heidegger pressupõem um sentido de liberdade enquanto livre-arbítrio, embora se entenda que essa não é a ideia defendida pelo autor, em que o sentido de liberdade se desvela mais originariamente. Mas em que consiste essa liberdade?

Primeiramente vale destacar que é preciso estar na abertura para que a coisa se mostre a partir dela mesma: o texto só se mostra desde ele mesmo, se é possível ter acesso a ele sem nenhum pressuposto, sem nenhuma compreensão prévia. Nesse sentido, pode haver um encontro entre leitor e texto. No entanto, para que se dê abertura é necessário estar no âmbito da liberdade. Para que a coisa se mostre desde ela mesma, urge estar na abertura, isso é, aberto para uma medida que vincula, o que exige bastante esforço. Apesar de não tratar de um esforço fruto da determinação do homem enquanto sujeito, de modo que esforço não é determinar, no sentido de uma espécie de ativismo da consciência, mas um deixar Ser.

Põe-se, sem dúvida, na conta do homem, a falsidade e a hipocrisia, a mentira e o engano, o logro e a simulação, numa palavra, todos os modos da não-verdade. Mas já que a não-verdade é o contrário da verdade, tem-se o direito de afastá-la do âmbito de interrogação pela pura essência da verdade com relação à qual aquela é inessencial. Esta origem humana da não-verdade apenas confirma, por oposição, que a essência da verdade “em si” reina “acima” do homem. Ela é tida pela metafísica como eterna e imperecível e jamais poderá ser edificada sobre a instabilidade do frágil ser humano⁷⁴.

Heidegger conclui a partir daí a origem da não-Verdade, o que o faz confirmar que a origem própria da Verdade não se encontra no homem, não é ele quem a

⁷² Ibid., p. 335.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid.

determina, visto que geralmente é atribuído a esse ente tudo o que está relacionado à não-Verdade. Toda a Tradição, até mesmo a metafísica, não edifica a Verdade como eterna e imperecível sobre a instabilidade do homem. Contudo, a questão em debate continua a mesma, ainda se quer saber o que é a liberdade e se pressupõe que ela seja uma propriedade do homem, de modo que se já se sabe o que é a liberdade e o que é o homem, não há mais nada a investigar, a tarefa do pensamento parece ter cumprido o seu trabalho. Na verdade, não se sabe nada a respeito desses conceitos, o que se têm são apenas preconceitos que não revelam a veracidade destes. A partir dos preconceitos, não se consegue perceber a essência da Verdade como liberdade.

Para falar de essência da liberdade, segundo Heidegger, o homem deve estar aberto para a transformação do pensamento. É preciso deixar de lado os preconceitos para que se entenda a essência da Verdade como liberdade. Para tratar desse conceito, Heidegger precisa falar antes de tudo da essência do homem, ou seja, do fundamento original oculto do Ser humano. Isso porque a questão da essência da liberdade direciona a investigação para a questão da essência do homem. Esse ente é exatamente esse fundamento essencial oculto, ou seja, a sua essência é Ser abertura para Ser. É a partir dessa análise da essência do homem enquanto *Dasein* que se chega à questão da liberdade e à questão da Verdade.

A reflexão sobre o laço essencial entre verdade e liberdade nos leva a perseguir o problema da essência do homem, dentro de uma perspectiva que nos garantirá a experiência de um fundamento original oculto do homem (do ser-aí) e isto de tal maneira que esta reflexão nos transporta primeiramente para o âmbito onde a essência da verdade se desdobra originariamente. Também a partir deste fundamento se mostrará: a liberdade somente é fundamento da possibilidade intrínseca da conformidade porque recebe sua própria essência da essência mais original da única verdade verdadeiramente essencial⁷⁵.

Vale ressaltar, aqui, que a questão como um todo partiu inicialmente da Verdade como aquilo que é do âmbito do enunciado e chegou à essência do homem, do problema lógico (teoria do juízo da proposição) para se chegar a um problema ontológico (o que é o homem, a essência do homem). A partir disso que é o homem, fundamento essencial oculto, é que se dá a Verdade. Isso que é o homem está encoberto por esse fundamento essencial oculto, uma vez que esse ente em

⁷⁵ Ibid., p. 335-336.

sua existência comum, cotidiana, já percebe o real e a si próprio como ente, de modo que isso que ele é originariamente está encoberto, oculto.

No parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, Heidegger faz notar que o fenômeno da abertura é próprio à estrutura do homem como *Dasein*, e essa relação é tão íntima que esse fenômeno se confunde com o próprio *Dasein*. Com isso, se quer dizer que o *Dasein* existencialmente se dá na abertura de compreensão que se movimenta. Nesse comportamento que lhe é próprio se revela a Verdade. Nessa perspectiva, o filósofo utiliza o termo Ser-descobridor para caracterizar o Ser-verdadeiro no apresentar da coisa que se dá na enunciação. Em “*Sobre a Essência da Verdade*”, Heidegger realiza uma investigação da questão da Verdade, sem direcioná-la exclusivamente na perspectiva do *Dasein*, mas leva a pensar seu acontecer em uma relação de abandono na Verdade. Nesse texto, o filósofo mostra que a abertura é possibilidade originária do Ser do *Dasein*.

O homem, nesse sentido, é o único Ser que existe, ou seja, que está remetido para fora, para o aberto, sendo isso o que constitui propriamente o Ser humano. Assim sendo, na perspectiva de Heidegger não há separação entre essência e existência como possibilidade de *vir-a-Ser*. Assim, liberdade é essa relação com o aberto, enquanto manifestação de abertura e comportamento é o estar em uma relação com essa abertura que permite que a coisa seja. Embora isso não dependa da escolha do homem é preciso estar na abertura, pois apenas estando nessa dimensão é que a coisa pode ser desde ela mesma.

A liberdade foi primeiramente determinada como liberdade daquilo que é manifesto no seio do aberto. Como deverá ser pensada esta essência da liberdade? O manifesto ao qual se conforma a enunciação apresentativa, enquanto lhe é conforme, é o ente assim como se manifesta para e por um comportamento aberto. A liberdade em face do que se revela no seio do aberto deixa que cada ente seja o ente que é. A liberdade se revela então com o que deixa ser o ente⁷⁶.

Com isso, Heidegger aponta para o caráter próprio do real como encobrimento, de modo que conhecer a Verdade significa o desocultamento, o desencobrimento disso que originariamente está encoberto e velado, ou seja, o Ser. O Ser é aquilo que se deixa ver como o que se encobre. Nesse sentido, isso significa o poder ver o que não está manifesto, mas que é condição de toda manifestação.

⁷⁶ Ibid., p. 336.

Para Heidegger deixar-Ser não significa omissão, indiferença, mas entrega e estar nessa dimensão é o que o autor vai chamar de ex-posição, ou seja, estar exposto ao que se manifesta para assim ser um juntamente com essa coisa manifestante. Deixar Ser implica uma dinâmica a partir da qual se dá o acolher e o entregar-se. Dessa forma, não existe a coisa em si, uma vez que a coisa é esse aberto que se manifesta a partir da abertura de cada sujeito para ela. Nesse sentido, a palavra *alétheia*, revela o que se está querendo explicar:

Se traduzirmos a palavra *alétheia* por desvelamento, em lugar de verdade, esta tradução não é somente mais literal, mas ela compreende a indicação de repensar mais originalmente a noção corrente de verdade como conformidade da enunciação, no sentido, ainda incompreendido, do caráter de ser desvelado e do desvelamento do ente. O entregar-se ao caráter do ser desvelado não quer dizer perder-se nele, mas se desdobra num recuo diante do ente a fim de que este se manifeste naquilo que é e como é, de tal maneira que a adequação apresentativa dele receba a medida.[...] ⁷⁷

A Verdade só se instaura desde o mostrar-se da coisa desde ela mesma, embora o entregar-se ao ente não signifique o entregar-se ao mundo dos entes, daquilo que está cristalizado. Porém, é antes recuar diante das coisas enquanto isto que é petrificado para entrar propriamente no Ser das coisas, isso é, na essência delas, de modo que deixar-Ser o ente é entrar nesse aberto que é constitutivo do ente. Assim, existir, para Heidegger, não é uma propriedade do homem, mas esse só é desde a fenômeno da existência compreendida enquanto abertura para Ser. Há um aberto que diz respeito aos entes e que toca ao próprio homem.

Recuar diante do ente é perceber que a coisa cristalizada não é propriamente o real, mas é a experiência do *Dasein*, como abertura para Ser, que constitui a liberdade. Nesse sentido, o homem é livre a partir do momento em que está na abertura para que as coisas possam aparecer, se manifestar, se desvelar e desde essa disposição para o desvelar das coisas se dá o desencobrimento do seu próprio Ser. Desse modo, o homem é livre, porque existe e existir é constituir o seu Ser e se manter nessa abertura, estar em uma exposição de tal modo remetido para fora.

O acontecer histórico do homem diz respeito a essa constituição humana desde essa abertura para o Ser, é o estar aberto para o manifestar-se, que é condição de possibilidade para a historiografia. Esse acontecer histórico do homem historial se dá a partir da primeira pergunta acerca do que é o ente e, a partir disso,

⁷⁷ Ibid.

surge propriamente a filosofia. Assim, esse questionamento só é possível desde uma abertura privilegiada do homem para o próprio real, ou seja, quando transfere-se para o aberto todo o comportamento, o homem pode perceber que o ente não é propriamente coisa, mas sim abertura.

Porque a verdade é liberdade em sua essência, o homem historial pode também, deixando que o ente seja, não deixa-lo-ser naquilo que ele é e assim como é. O ente, então é encoberto e dissimulado. A aparência passa assim a dominar. Sob seu domínio surge a não-essência da verdade. Pelo fato de a liberdade *ek-sistente* como essência da verdade não ser uma propriedade do homem, e ainda pela fato do homem não *ek-sistir* a não ser enquanto possuído por esta liberdade e somente assim tornar-se capaz de história, a não-essência não poderia nascer subsidiarimente da simples incapacidade e da negligência do homem⁷⁸.

Se o *Dasein* é o *Ser-descobridor* capaz de desocultar o ente enquanto tal, assim o faz, porque antes de tudo, ele já se dá na liberdade que lhe permite Ser. Essa liberdade Heidegger a traduz como sendo o abandono ao aberto. Esse estar aberto assumido pelo *Dasein*, caracteriza-o como *ek-sistente*, existindo como Ser-no-mundo. Dessa maneira, a liberdade é apresentada por Heidegger como a essência da Verdade, porque por meio dela se realiza o desvelamento do ente e nesse sentido, este ente é. Assim, a referência que o pensador faz ao termo *ek-sistente* é no sentido de que a liberdade como um deixar-Ser é em si mesma exposição ao ente, ao caráter de Ser desvelado.

A questão acerca do ente é a manifestação do acontecer histórico do homem. É esse o ponto ápice da liberdade e da existência do homem enquanto abertura para o Ser, e estar desse modo disposto é ser livre. Assim, a história começa quando através da pergunta acerca do ente ele se manifesta como aquilo que propriamente é. Tudo isso se efetua no mesmo momento da abertura, de modo que não é o homem que possui a liberdade, mas a liberdade que o possui e é somente ela que permite a humanidade inaugurar a relação com o ente em sua totalidade enquanto tal e sobre a qual se funda toda a história.

Pelo fato de todo comportamento humano sempre estar aberto a seu modo e se pôr em harmonia com aquilo a que se refere, o comportamento fundamental do deixar-ser, quer dizer, a liberdade, lhe comunicou como dom a diretiva intrínseca de conformar sua apresentação ao ente. O homem *ek-sistente* significa agora: a história das possibilidades essenciais da humanidade historial se encontra protegida e conservada para ela no

⁷⁸ Ibid., p. 337.

desvelamento do ente em sua totalidade. Conforme a maneira do desdobramento originário da essência da verdade, irrompem as raras, simples e capitais decisões da história⁷⁹.

A Verdade entendida à luz da liberdade não é mais uma característica de uma proposição conforme, mas a Verdade é o desvelamento do ente no qual se realiza uma abertura. A não-essência da Verdade surge quando o homem historial deixando que o ente seja, não o deixa ser naquilo que ele é e assim como é. O ente aí fica tomado pela aparência, de modo que a não-Verdade deve, antes, derivar da essência da Verdade.

O Dasein, ao deixar que o ente seja, mas não naquilo que ele é, determina-o como aparência. A partir disso, a aparência passa a ser chamada de não-essência da Verdade. Na história da filosofia, a não-essência da Verdade foi entendida como o contrário de Verdade, de modo que essa não essência ficou excluída da essência da Verdade. Contudo, se a liberdade é a essência da Verdade que configura a abertura que possibilita o deixar-Ser, também a não-Verdade advém da essência da Verdade, de forma que assim como a essência da Verdade não é uma propriedade do homem, tampouco a não-verdade o é. Com isso, se a essência da Verdade está na liberdade como um deixar-Ser, também a não-essência está na liberdade, de modo que Verdade e não-Verdade se co-pertencem. Sobre isso, comenta Heidegger:

[...] A não-verdade deve, antes pelo contrário, derivar da essência da verdade. É pelo fato de a verdade e não-verdade não serem indiferentes um para o outro em sua essência, mas copertencerem, que, no fundo, uma proposição verdadeira pode se encontrar em extrema oposição com a correlativa proposição não-verdadeira. Por isso, a questão da essência da verdade atinge, somente então, o domínio original do que realmente é perguntado, quando a vista prévia da plena essência da verdade permite englobar também a reflexão sobre a não-verdade no desvelamento da essência da verdade⁸⁰.

Heidegger, ao falar do co-pertencimento da Verdade e da não-Verdade, destaca que pelo fato de não serem indiferentes uma para a outra em sua essência, pode uma proposição verdadeira se encontrar em extrema oposição com a correlativa proposição não verdadeira. A explicitação da compreensão do pensador desenvolvida até então, possibilita o reconhecimento que o pensar pode, na

⁷⁹ Ibid., p. 337.

⁸⁰ Ibid., p. 337-338.

contemplação desse acontecimento, perceber o movimento de instauração do conceito corrente de Verdade e apreender o seu lugar no acontecimento do fenômeno Verdade. Isso porque a liberdade como abertura de compreensão se torna acessível para a questão do sentido da Verdade.

Nessa perspectiva, compreende-se o que se refere à liberdade que, como deixar-Ser do ente, possibilita o entregar-se do ente ao aberto. Nesse deixar-Ser, destaca-se o desvelar do ente como aspecto fundamental. Para Heidegger, este ponto já teria sido concebido pelo pensamento ocidental, desde a sua origem, como *alétheia*. O filósofo considera que a compreensão da palavra *alétheia* como desvelamento, em lugar da compreensão que se determina como Verdade, aponta não apenas o fenômeno da Verdade, mas também remete à compreensão de Verdade que imprime a esse fenômeno. O entregar-se ao caráter do desvelado, conforma assim para o pensador o que há de mais original na questão em análise, uma vez que nessa dinâmica se dá a manifestação daquilo que é e como é.

Desse modo, Heidegger considera que a liberdade se revela como fundamento de possibilidade intrínseca da conformidade. Tal questão, enquanto fundamento que possibilita o conceito comum de Verdade, recebe sua força da essência mais original, da única Verdade verdadeiramente essencial, a *alétheia*. Nesse sentido, ao se referir aos pensadores originários e à compreensão de desvelamento, destaca mais uma vez, a necessidade de voltar ao solo do pensamento original daqueles que primeiramente e originalmente teriam percebido o acontecimento da Verdade como *alétheia*.

Outro aspecto importante a ressaltar diz respeito ao fenômeno da não-essência da Verdade no co-pertencimento com a essência da Verdade. Isso levou o filósofo a considerar, de modo decisivo, o exame da não-essência da Verdade, na clarificação da questão da Verdade. A ideia é que tanto a essência da Verdade quanto a não essência desta se dão na abertura que configura a liberdade e porque estão na liberdade, apontam para o caráter de Ser desvelado.

4.4 O JOGO DO VELAMENTO E DO DESVELAMENTO DA ALÉTHEIA

A investigação do conceito de Verdade e todas as suas implicações com a abordagem da questão conduziram Heidegger à apreensão do fenômeno Verdade fundamentado no desvelamento. A essência da Verdade, enquanto desvelamento,

adquire o vigor da *ex-posição* da Verdade, na medida em que Heidegger resgata dos pré-socráticos a compreensão do desvelamento em sua origem. Na citação abaixo, Heidegger assume como premissa a existência para chegar à essência da guinda Verdade como liberdade:

No ser-aí se conserva para o homem o fundamento essencial, longamente não fundado, que lhe permite ek-sistir. “Existência” não significa aqui existência no sentido do acontecer da pura “subsistência” de um ente não humano. “Existência”, porém, também não significa o esforço existencial, por exemplo, moral, do homem preocupado com sua identidade, baseada na constituição psicofísica. A ek-sistência enraizada na verdade como liberdade é a ex-posição ao caráter desvelado do ente como tal. Ainda incompreendida e nem mesmo carecendo de fundamentação essencial, a ek-sistência do homem historial começa naquele momento em que o primeiro pensador é tocado pelo desvelamento do ente e se pergunta o que é o ente. Nesta pergunta o ente é pela primeira vez experimentado em seu desvelamento. O ente em sua totalidade se revela como *physis*, “natureza” que aqui não aponta um domínio específico do ente, mas o ente enquanto tal em sua totalidade, percebido sob a forma de uma presença que eclode [...] ⁸¹.

A palavra grega *alétheia* exprime o que os gregos entenderam como o sentido de Verdade, sentido apreendido como o estar desvelado do ente, como o que emerge saindo do velamento, como aquilo que aparece, desde a sua ocultação, entende-se assim a verdade em uma dimensão de compreensão não alcançada pela *veritas*, uma vez que essa traduz o conceito corrente de Verdade desvinculado da análise ontológica, na concordância entre dois entes: coisa e conhecimento, já os pressupondo. Por sua vez, a *alétheia* é precisamente o pensar que interroga a respeito do eclodir, como o surgimento dos entes, como o que há de mais original. Partindo dessa reflexão, Heidegger apreende na *alétheia* a essência mais originariamente essencial de Verdade e propõe para a referência a essa essência a noção de desvelamento. Nesse sentido, a verdade como desvelamento é a Verdade da *physis*, enquanto força de criação de tudo que emerge.

Heidegger afirma que para os primeiros pensadores gregos, o Ser se mostrou originariamente como *physis* entendida como *arché*. Essa noção de *physis* não corresponde à ideia de *natura* dos latinos, mas a um brotar que equivale ao *phainestai* enquanto aparecer, mostrar, manifestar. Assim, para os pensadores originários, o Ser se compreende como um aparecer desde o ocultamento, noção

⁸¹ Ibid., p. 336-337.

que revela um sentido mais originário do *Ser* e, por sua vez, da Verdade. Nesse sentido, comenta Harada:

Os gregos denominaram *alétheia*, desvelamento. Esse processo-vida chamado desvelamento é o que os gregos entendiam por *physis*, natureza. Para nós, que entendemos a natureza, como o mundo de entes opostos ao espírito, ao sujeito, portanto dentro do esquema sujeito-objeto, torna-se difícil entender o que seja *physis*, natureza, como o processo de presença que eclode. Trata-se da experiência originária, na qual, pela qual tudo nasce (natureza nascer), vive, se torna vida, se manifesta, se liberta para a vida⁸².

Desse modo, parece que a natureza compreendida como *physis* carrega em si essa tensão que a constitui revelando a sua Verdade, isso é, o seu ocultamento e o seu desvelamento. Nesse contexto, só é possível pensar e falar em desvelamento, porque há o oculto que é condição de possibilidade para todo surgimento. No *Ser* não apenas se encontra o desvelar, mas também o velar. Nesse sentido, Heidegger retoma a sentença de Heráclito, “*physis kryptesthai filei*”⁸³, isso é, a natureza ama ocultar-se. Assim, a Verdade é o aparecer que brota e o ocultamento do qual procede o que se manifesta.

Também a noção de *logos* é objeto de especial atenção na interpretação heideggeriana do pensamento grego inicial. O sentido de *logos* em Heráclito consiste em que *um é todo (hén pánta)*. O *logos* heraclítico comumente é interpretado, sobretudo, como razão ou palavra. Contudo, em seu sentido original, segundo Heidegger, o *logos* se esclarece a partir do *légein*. Esse, não é um mero dizer ou falar, mas um recolher que reúne em si a dinâmica do encobrimento e do desencobrimento. Daí o *logos* ser entendido também essencialmente como desvelamento (*alétheia*).

O fenômeno do desvelamento exige não perder de vista a reconstrução do pensamento de Heidegger até aqui desenvolvida, sobretudo, a compreensão de que a liberdade é a abertura do aberto que deixa cada ente poder *Ser* o que é. Assim, esse aberto é o desvelamento que configura a essência mais original. Vale destacar também, que na liberdade abrigada no *Dasein*, esse, como *Ser*-descobridor pode ao deixar que o ente seja, não deixá-lo *Ser* naquilo que ele é de tal maneira que o seu mostrar-se desfigurado caracteriza para a Tradição filosófica a não-Verdade em

⁸² HARADA, *Iniciação à Filosofia*, 2009, p. 250.

⁸³ Cf. KIRK, G.S., RAVEN, J. E. SCHOFIELD. *Os filósofos pré-socráticos*. 6ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p. 198.

oposição à essência da Verdade. Essa não-Verdade caracteriza o modo superficial da não-Verdade originária, uma vez que se refere ao estado não concordante em que se pensa os entes particulares no conceito corrente de Verdade. Também a não-Verdade provém da abertura na qual se realiza a essência da Verdade, porque também a não-Verdade só é na abertura que deixa-Ser.

Tal não-Verdade caracteriza o ente velado, encoberto, oculto naquilo que ele é. Na abertura em que a não-Verdade se dá, esta deixa o ente Ser, mas não no que é propriamente. Na não-Verdade, o apresentar-se do ente, não se dá naquilo que é assim como é. Esse esforço de recapitulação é para sinalizar que na não-Verdade, mesmo que em nível superficial, já e sempre está presente o velamento do ente naquilo que ele é. Assim, Heidegger concebe a dissimulação do que está velado como a não-Verdade original. Essa no nível originário, isso é, pensado desde o sentido do Ser, expressa o ocultamento da totalidade do ente. Esse ocultamento guarda o sentido de originário dado ao fato de os entes singulares somente poderem se manifestar e aparecer em sua Verdade na iminência desse ocultamento.

Quando se refere ao pré da pre-sença, para caracterizar o sentido de abertura que o *Dasein* (pre-sença) abriga em si na *ek-sistência*, o pré remete a um aqui e lá. Esse lá diz respeito à ocupação do *Dasein* com os entes intramundanos, no qual se dá a determinação naquilo que vem ao encontro do homem. Essa é a disposição própria desse ente privilegiado que se relaciona com a Verdade. Assim sendo, a essência da Verdade é a liberdade ou ainda o deixar-Ser *ek-sistente*, através do qual o próprio ente se mostra e se presentifica. A liberdade é ainda o abandonar-se ao desvelamento do ente em sua totalidade. A esse respeito diz Heidegger:

A liberdade assim compreendida, como deixar-ser do ente, realiza e efetua a essência da verdade sob a forma do desvelamento do ente. A “verdade” não é uma característica de uma proposição conforme, enunciada por um sujeito relativamente a um “objeto” e que não “vale” não se sabe em que âmbito; a verdade é o desvelamento do ente graças ao qual se realiza uma abertura. Em seu âmbito se desenvolve, expondo-se, todo comportamento, toda tomada de posição do homem. É por isso que o homem é ao modo de *ek-sistência*⁸⁴.

A disposição de humor é o que leva o *Dasein* à abertura do seu próprio Ser como possibilidade de Ser. É ainda, uma afinação ou um modo a partir do qual o homem está aberto para que o ente venha ao encontro. Isso, não tem um caráter

⁸⁴ HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, 1973, p. 337.

psicológico, ao contrário, a vivência e o sentimento só se dão, porque antes o homem esteve sempre abandonado à disposição afetiva, ou seja, a um modo de abertura por meio do qual se dá o encontro com o ente em sua totalidade. Isso, não significa a soma de todos os entes, mas diz respeito àquilo que se revela a partir da relação de velamento e desvelamento, ou seja, é aquilo que diz respeito ao caráter historial, à dinâmica do acontecer próprio da existência do homem.

O deixar-ser do ente que dispõe o ser-aí com o ente em sua totalidade penetra e precede todo o comportamento aberto que nele se desenvolve. O comportamento do homem é perpassado pela disposição de humor que se origina da revelação do ente em sua totalidade. Esta “em sua totalidade” aparece, entretanto, à preocupação e ao cálculo cotidiano como imprevisível e o inconcebível. Este “em sua totalidade” jamais se deixa captar a partir do ente que se manifestou, pertença ele quer à natureza, quer à história. Ainda que em sua totalidade a tudo perpasse constantemente com sua disposição, permanece, contudo, o não-disposto (não-determinado) e o não-disponível (indisponível, indeterminável) e é, esta maneira, confundido, o mais das vezes, com o que é mais corrente e menos digno de nota [...] ⁸⁵.

É a partir do homem que se pode ver o ente em sua totalidade e nisto se dá a relação entre o Ser e o ente, o Ser ao se mostrar já se mostra como ente e aí o Ser mesmo fica velado, encoberto. Aquilo que é desvelado é uma objetivação do que seria o ente em sua totalidade, mas no momento em que se torna objetivo, singular, o Ser propriamente se encobre e se vela. Nesse sentido, o ente particular possibilita o desvelar-se de todo o mundo de toda uma existência, de modo que, segundo Heidegger, o ente em sua totalidade só se desvela para quem está na disposição afetiva para que o próprio mundo da coisa venha ao encontro, mesmo que ele não tenha conhecimento disso. Já aquele que se volta para o ente querendo analisar ou dominar as suas propriedades não o conhece em sua totalidade, uma vez que não está tomado pela disposição de humor, isso é, não está afinado com a coisa para que ela se mostre desde ela mesma.

O comportamento do homem entendido como uma atividade, uma ação ou ainda um modo de Ser, é todo atravessado pela manifestação do ente em sua totalidade, portanto o revelar-se do ente enquanto tal é uma dinâmica, um processo que se dá no curso do fazer, da atividade. No entanto, o homem no seu fazer cotidiano, se perde com os entes já cristalizados e não percebe mais essa dinâmica que também é própria do seu Ser enquanto possibilidade de Ser. A imersão do

⁸⁵ Ibid., p. 338.

homem junto aos entes é constitutiva do existir que não pode não Ser isso. Contudo, o problema é que o homem persiste apenas no caráter fático da vida e passa a ver todo o real apenas a partir do ente já cristalizado. É preciso, portanto, que ele veja também a dinâmica própria do fazer e não só as coisas já feitas, mas para ver isso é preciso já estar disposto a isso.

O que dispõe o homem para ver, para poder perceber a manifestação do ente não é um nada, ao contrário, é o próprio encobrimento do ente em sua totalidade, ou seja, o velamento do ente se apresenta como condição de possibilidade para o seu desvelamento. O movimento da vida é esta dinâmica de velamento e desvelamento e vice-versa, de modo que o Ser na sua dinâmica de exposição aparece como ente e ao aparecer como ente o próprio Ser se vela. O que impede um ver mais originário é justamente o fato de o homem em seu existir apegar-se demasiadamente à compreensão de Ser ele mesmo um ente cristalizado, e por isso não se ver como *Dasein*, ou seja, não consegue ver a dinâmica do seu próprio Ser como poder Ser.

Segundo Heidegger, a essência da Verdade é a dinâmica de velamento e desvelamento, mas o que caracteriza isso propriamente é o velamento. Esse fenômeno, entendido como não-Verdade, é constitutivo da própria Verdade e nega o desvelamento, porque em todo ele, há algo que se encobre. Mas o encobrir-se do ente não ocorre pelo fato do homem só poder conhecê-lo parceladamente, se dá como uma dinâmica do Ser mesmo de ocultar-se naquilo que se desvela. É essa compreensão que o autor chama de mistério. Em outras palavras, mistério não significa o não-saber ou não ter o domínio total da realidade, mas diz respeito ao caráter próprio do Ser de em todo desvelamento encobrir-se. Quando se tem então a coisa em sua singularidade, o ente em sua totalidade se vela. Segundo Heidegger:

O velamento recusa o desvelamento à *alétheia*. Nem o admite até como *stéresis* (privação), mas conserva para a *alétheia* o que lhe é mais próprio, como propriedade. O velamento é, então, pensado a partir da verdade como desvelamento, o não-desvelamento e, desta maneira, a mais própria e mais autêntica não-verdade pertencente à essência da verdade. O velamento do ente em sua totalidade não se afirma como uma consequência secundária do conhecimento sempre parcelado do ente. O velamento do ente em sua totalidade, a não-verdade original, é mais antiga do que toda revelação de tal ou tal ente. É mais antiga mesmo do que o próprio deixar-ser que, desvelando, já dissimula e, assim, mantém sua relação com a dissimulação. O que preserva o deixar-ser nesta relação com a dissimulação? Nada menos que a dissimulação do ente como tal, velado em sua totalidade, isto é, o mistério. Não se trata absolutamente de um mistério particular referente

a isto ou àquilo, mas deste fato único que o mistério (a dissimulação do que está velado) como tal domina o ser-aí do homem⁸⁶.

Também se fala de mistério em relação ao *Dasein*. O homem, à medida que realiza determinadas possibilidades concretas, ao longo de sua existência, permanece sempre diante de si mesmo como o não-desvelado, o encoberto e este é o seu próprio caráter, uma vez, que ele para si mesmo é mistério, porque está na dinâmica de sempre *vir-a-Ser*, a se constituir e, por isso, não é Ser algum pré-determinado. O mistério, enquanto encobrimento do Ser, é a não-essência da Verdade. Essa como já foi dito não traz um caráter de objeção à Verdade, ao contrário, ela é constitutiva da Verdade. Dito de outra forma, a não-essência da Verdade enquanto tal diz respeito ao âmbito não-experimentado e inexplorável do Ser, ou seja, ao caráter de velamento do Ser, aquilo que Heidegger chama de mistério.

O homem, no seu cotidiano, relaciona-se com os entes já em seu caráter desvelado, nesse processo, ele se perde no meio deles e esquece do Ser enquanto velamento, ou seja, esquece do mistério. Tal esquecimento consiste em não saber que o ente se vela ou ainda em não perceber que o caráter próprio do ente é encobrimento, é achar que o ente desvelado é propriamente o real. Entender o mistério como uma deficiência, isso é, como um não saber algo acerca de um determinado domínio do ente, mas tendo consciência de que futuramente se pode vir a conhecer também, faz com que o mistério em seu caráter próprio de velamento caia também no esquecimento.

Diferentemente do mistério em seu sentido corrente, no sentido originário, ele se autorevela como não sendo objeto de conhecimento, de posse e de domínio. Embora o homem esteja no limite tanto do velamento quanto do desvelamento, não lhe cabe determinar tal limite, ou seja, o modo de aparecer diz respeito ao encobrimento do ente. No entanto, o fato do mistério do *Ser-aí* estar esquecido não significa que ele esteja eliminado, ao contrário, o próprio esquecimento traz a presença disso que foi esquecido. A ausência do mistério, portanto se faz presente revelando-se sob a forma de impotência do pensamento em relação ao mistério e potência em relação ao domínio técnico e científico do ente com o qual o homem está envolvido. Tal envolvimento exprime a fuga do Ser humano do seu nada Ser. O

⁸⁶ Ibid., p. 339.

problema consiste em reduzir todo existir ao ente desvelado, esquecendo-se do mistério, do caráter próprio do Ser. Nesse sentido, dirá Heidegger:

Pelo fato de a ek-sistência in-sistente do homem marchar na errância e pelo fato de esta enquanto desgarramento ameaçar sempre o homem de alguma maneira, a ek-sistência está pela de mistério e de um mistério esquecido. Eis porque o homem está submisso, na ek-sistência de seu ser-aí, ao mesmo tempo ao reino do mistério e à ameaça que irrompe da errância. Tanto o mistério como a ameaça de desgarramento mantêm o homem na indigência do constrangimento. A plena essência da verdade, incluindo sua própria antiessência, mantém o ser-aí na indigência, pela constante oscilação do vaivém entre o mistério e a ameaça do desgarramento. O ser-aí é o voltar-se para a indigência. Somente do ser-aí do homem brota o desvelamento da necessidade e por ela a existência humana pode ser levada para a esfera do inelutável⁸⁷.

A esse esquecimento do mistério, Heidegger chamará de errância que não é uma condição na qual o homem cai de repente, mas está sempre nela, embora não saiba. Existir, como já foi dito, é estar na errância, ou seja, é não estar envolvido, mas dominado pela cotidianidade mediana. Ao estar dominado pelo mundo dos entes, o homem se desvia do mistério, se afasta da sua própria natureza de Ser enquanto *Dasein*. Embora a errância seja um movimento constitutivo do existir, o homem pode não sucumbir diante dela. Isso acontece quando a ausência do mistério do Ser se faz presente, permitindo ao homem experimentar a errância enquanto tal e perceber assim que está desgarrado, afastado da origem, do seu próprio Ser.

Após essa experiência, o homem volta a conhecer a coisa, isso é, volta a deixar a coisa Ser desde ela mesma, o que lhe permite ver propriamente o real desde essa tensão. O existir, portanto, tem um caráter paradoxal: é por um lado desgarramento, que é a errância e, por outro lado, é envio para a natureza do homem, portanto, para o mistério. A existência se dá na oscilação entre essas duas esferas e é nessa oscilação, também chamada de indigência, que se revela propriamente a essência da Verdade.

Heidegger, nesta obra, vai também distinguir a questão que pertence ao âmbito da filosofia, que é a pergunta pelo Ser, da compreensão do senso comum que parte da evidência do ente já desvelado. A interrogação filosófica é para o senso comum um atentado contra a evidência. Esta se opõe a toda e qualquer pergunta pelo Ser. No entanto, o que ela questiona não atinge propriamente a essência do

⁸⁷ Ibid., p. 341.

pensamento filosófico que só é determinado mediante à relação com a Verdade originária do ente enquanto tal e em sua totalidade. Este pensamento, enquanto serenidade da mansidão, acolhe o velamento do ente em sua totalidade e permite ao homem abandonar-se na tensão própria a coisa para que a partir daí, ela venha a se revelar de modo pleno, no seu movimento de desvelamento. A esse respeito observa-se:

Entretanto, o que o bom senso, antecipadamente justificado em seu âmbito próprio, pensa da filosofia, não atinge a essência dela. Esta somente se deixa determinar a partir da relação com a verdade originária do ente enquanto tal em sua totalidade. Mas pelo fato de a plena essência da filosofia incluir a não-essência e imperar originariamente sob a forma da dissimulação, a filosofia, enquanto põe a questão da verdade, é ambivalente em si mesma. Seu pensamento é a tranquilidade da mansidão que não se nega ao velamento do ente em sua totalidade. Mas o seu pensamento é também, ao mesmo tempo, a decisão enérgica do rigor, que não rompe o velamento, mas que impele sua essência intacta para dentro da abertura de compreensão, e desta maneira, para dentro de sua própria verdade⁸⁸.

No deixar-Ser o ente, a filosofia se apresenta como uma interrogação que não pode só se restringir ao ente, mas também não pode tolerar nenhuma disjunção exterior. Ou seja, não pode se ater única e exclusivamente à coisa como também não é viável querer dominá-la a partir de algo que a transcenda frente a essa indigência. A filosofia moderna, para explicar o real, toma como ponto de apoio o homem, enquanto sujeito a partir do qual todas as coisas devem ser compreendidas. Portanto, o pensamento não deve se subordinar nem ao céu, nem a terra, mas é subordinado ao sujeito. O problema é que ao tomar a subjetividade como solução para o problema da indigência, ou seja, ao tomar o sujeito enquanto medida de todas as coisas, não questionou acerca daquilo que fundamentava a própria subjetividade. É isso então o que Heidegger procura investigar:

Se, todavia, a filosofia realiza sua essência assim como lhe foi originariamente posta enquanto “guardiã de suas próprias leis” ou se, pelo contrário, é primeiramente sustentada e determinada em sua atitude de guardiã pela verdade daquilo de onde suas leis recebem o caráter de leis, isto se decide a partir da originalidade com a qual a essência primeira da filosofia se tornará fundamental para a interrogação filosófica⁸⁹.

⁸⁸ Ibid., p. 342.

⁸⁹ Ibid.

A pergunta pelo Ser não visa nada além do próprio questionar, por isso, a filosofia se apresenta como “guardiã de suas próprias leis”, isso é, ela não se subordina a nenhuma outra atividade e, portanto, se apresenta como autossuficiente. A questão acerca da essência da Verdade para o autor se dá junto com a pergunta pela Verdade da essência que é de modo mais simples, a pergunta pelo Ser. Esse não é um mero conceito ou abstração, mas é aquilo que possibilita o desvelamento. O homem, por estar sempre em uma compreensão de Ser, é o único que existe, aquele que pode estabelecer uma relação com o ente.

Após analisar profundamente a questão da Essência da Verdade, Heidegger afirma que “A questão da essência da Verdade se origina da questão da Verdade da essência⁹⁰”. Parece ser um trocadilho, mas o autor diz depois que o objetivo dele não é suscitar paradoxos. Com isso, observa-se que o que pretende é compreender o que significa essência, ou seja, para saber o que é a essência da Verdade primeiramente de se saber o que é essência, porque a maioria das vezes se entende essência como substância, como aquilo que subjaz. No entanto, Heidegger não vai entender dessa forma, para ele, essência é o sendo, a coisa na sua dinâmica de Ser.

Em sentido verbal, o Ser é na sua dinâmica, o estar sendo. Ao usar termo *Seyn* o autor quer chamar a atenção para a diferença ontológica entre Ser e ente. “Verdade significa o velar iluminador⁹¹”, aqui o pensador marca essa diferença, ou seja, o Ser ao se mostrar no ente, se encobre enquanto Ser. Portanto, é na *alétheia* onde se manifesta o Ser na sua dinâmica, no seu velar e desvelar, isto é, na diferenciação ontológica entre Ser e ente. Nesse sentido, o Ser só pode aparecer como tal, como aquilo que ele é na diferença, isto é, aparecendo como ente. Assim, a Verdade da essência é o Ser como a diferença que impera entre Ser e ente. Assim sendo, *Ser*, para Heidegger, é força de realização, dinâmica de Ser, processo e não um conceito vazio.

⁹⁰ Ibid., p. 343.

⁹¹ Ibid.

5 CONCLUSÃO

As conclusões que se chegam após meditar algum problema, podem ser as mais variadas possíveis. Certamente, quando se trata da questão da Verdade, essa multiplicidade pode ser ainda maior, sobretudo, no que diz respeito ao pensamento de Martin Heidegger. Nesse sentido, o termo conclusão na pesquisa acadêmica parece sugerir que se leve até o final a exploração de um pensamento, uma ideia ou um argumento, no entanto, talvez, o próprio pensamento de Heidegger não tenha realizado esse feito.

Sendo assim, a tentativa de explicitação do pensamento heideggeriano, a respeito da questão da Verdade, não teve o propósito de esgotar as possibilidades de investigação desse fenômeno, visto que mesmo o filósofo considerou ser essa a questão instauradora do homem enquanto *Ser-no-mundo*. Contudo, houve um esforço de aproximação da concepção de Verdade, de modo especial da Verdade originária, à medida em que se apresentou o conceito corrente desta e, assim, estabeleceu-se uma compreensão da concepção de Verdade na filosofia de Martin Heidegger.

A perspectiva heideggeriana sobre a Tradição, não é um mero repetir o que outros filósofos já haviam dito, mas um penetrar a fundo no pensamento desses, a fim de fazer ver o não dito por eles. A ideia que rege a análise da Tradição por Heidegger é a problemática mesma apontada por ele, isto é, a questão da pergunta pelo sentido do Ser.

Considerando esses elementos, ao longo deste texto, buscou-se explicitar o modo como Martin Heidegger compreendeu a questão da Verdade na Tradição filosófica. Sem dúvidas, o filósofo ao abordar a temática não se distanciou da história do pensamento, mas foi justamente nela que encontrou os elementos necessários para a sua filosofia. A reflexão do conceito corrente de Verdade, bem como todas as suas implicações levaram-no a compreender o fenômeno Verdade alicerçado na *alétheia* (desvelamento).

O conceito de Verdade que atravessa a história do pensamento filosófico ocidental, desde Platão, cometeu o erro de pensar a Verdade como algo distante do próprio Ser. A Verdade se localizou no enunciado que estava em conformidade com a coisa da qual se diz algo, isto é, a Verdade está precisamente nessa relação de conformidade. Na Tradição, se entende como enunciado verdadeiro aquele que

concorda com a coisa. Contudo, Heidegger esclarece que o enunciado pode ou não estar de acordo com a Verdade. A possibilidade de fazer um enunciado provém da força indiscutível de que algo possa ser captado, isto é, de que algo já deve ter se manifestado e se possa explicar. Desse modo, o enunciado na Tradição filosófica para poder expressar-se necessita de uma Verdade mais originária, isto é, a Verdade do Ser. Sem a manifestação própria da coisa, nenhuma concordância seria possível. A Verdade, pois, nesse sentido não tem seu lugar no enunciado.

Desde o momento em que Heidegger desvela a Verdade ôntica da Verdade predicativa, elabora o nexos ontológico para o qual conduz a análise da questão da Verdade. O pensador fala do *Dasein* como o ente privilegiado que compreende o Ser, enquanto *Ser-descobridor*. Assim, abriga o *Dasein* em si a abertura de compreensão que possibilita o *deixar-Ser*. Nessa direção, considerando os elementos até então expostos, Heidegger introduz uma questão fundamental na via do seu pensamento. Trata-se da liberdade que relaciona o ente ao Ser. É a liberdade que ocupa uma posição intermediária entre a Verdade do ente e a Verdade do Ser.

Heidegger se refere à verdade ontológica em que não se refere mais à Verdade do ente e sim à Verdade do Ser. A apreensão dessa Verdade originária levou o pensador a conceber na origem da *alétheia* grega, o fenômeno do velamento e do desvelamento como uma tensão que constituem Verdade. Essa mudança de paradigma no processo de pensar e de conceber a questão diz respeito à ideia de fundamento ligada às condições concretas, históricas do modo de *Ser-no-mundo*.

Nessa direção, considera-se que tanto a Verdade quanto a não-Verdade estão na essência originária da Verdade. A não-Verdade, inclusive, ganha importância fundamental na análise da questão à medida que revela o caráter limitante da compreensão do Ser que permeia toda a história da existência. Desde essa dimensão que a investigação da não-Verdade ganha na elucidação da questão da Verdade, o filósofo passa a não mais limitar a discussão do conhecimento e da Verdade a partir das condições históricas do sujeito. O pensador passa a conceber que a discussão do conhecimento e da Verdade deva ser empreendida a partir da própria história da filosofia. Há um deslocamento da investigação da Verdade para o horizonte do próprio Ser. Essa mudança caracteriza a *kehre* do pensamento de Heidegger. Desde esse fenômeno, o filósofo se ocupa da Verdade da essência.

Uma das características mais importantes no pensamento de Heidegger, diz respeito à relação do homem, *Dasein* com o Ser. Primeiro, deve-se retomar a ideia

de liberdade como a essência da Verdade. Essa para o filósofo significa o retroceder ante o ente para permitir que se manifeste naquilo que ele é. Quando o ente se manifesta em sua totalidade, esse se mostra como dissimulado, em que o ente se deixa-ver como o que não é, daí a importância que o *Dasein* arrebate o ente da aparência. Isso constitui propriamente a *alétheia*.

A Verdade compreendida como desvelamento, não pode ser concebida enquanto propriedade, tampouco pode ser interpretada como objeto do conhecimento da epistemologia. O modo como Heidegger aborda a questão da Verdade supera a dualidade tradicional instalada na história da filosofia, isto é, a relação sujeito-objeto. A Verdade originária, entendida por ele, não é uma propriedade, mas uma condição. De tudo o que foi visto, até aqui, pode-se afirmar que o caráter inovador de sua filosofia não se explica unicamente pela questão do *Ser*, mas desde essa perspectiva investiga todas as problemáticas que tocam ao *Dasein*.

REFERÊNCIAS

CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2004.

HARADA, Frei Hermógenes. *Iniciação à filosofia: exercícios, ensaios e anotações de um principiante amador*. Daimon Editora Ltda, Teresópolis, RJ, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*. In: *Conferências e escritos filosóficos* Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o "Humanismo"*. In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução: Ernildo Stein, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emannuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Cavalcante Schuback – 8ª Ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Coleção Pensamento Humano, 10ª ed. Petrópolis – RJ: Vozes; Bragança Paulista – SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Coleção Pensamento Humano, 10ª ed. Petrópolis – RJ: Vozes; Bragança Paulista – SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

KIRK, Geoffrey Stephen, RAVEN, John Earle. SCHOFIELD. Malcolm. *Os filósofos pré-socráticos*. 6ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

MAC DOWELL, João Augusto A. Amazonas. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar sein und zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.

NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e Tempo*. 3.edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2010,

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. São Paulo: Editora Ática, 2008.

PARMÊNIDES. *Sobre a natureza*. Os pensadores. Vol. I. (Trad. José Cavalcante de Souza). Abril cultural e Industrial, São Paulo, 1973.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.

STEIN, Ernildo. *Diferença e Metafísica – ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

STEIN, Ernildo. *Sobre a verdade: lições preliminares ao Parágrafo 44 de Ser e Tempo*. Coleção Filosofia – 16, Ijuí – RS: Ed. Unijuí, 2006.