

Marcelo José Doro

**A VERDADE EM *SER E TEMPO***

Florianópolis  
2006

Marcelo José Doro

**A VERDADE EM *SER E TEMPO***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Professor Dr. Luiz Hebeche.

Florianópolis  
2006

## **AGRADECIMENTOS**

Muitas pessoas contribuíram com a realização deste trabalho. Algumas com idéias, sugestões, esclarecimentos – nisso sou grato aos professores do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, em especial ao Professor Luiz Hebeche, diretamente envolvido na orientação das idéias aqui apresentadas. Outras com apoio, incentivo, companheirismo – aqui minha gratidão a meus pais, Itacir e Clarice, a minha irmã, Denise, e a todas as pessoas do meu círculo de amizades. Muito obrigado a todos, de verdade!

Também agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo suporte financeiro concedido durante boa parte do desenvolvimento deste estudo. Foi uma ajuda significativa, que deu estímulo e condição para o bom andamento da pesquisa.

*...the end of all our exploring  
Will be to arrive where we started  
And know the place for the first time.*

T. S. Eliot

## RESUMO

Trata-se de um estudo sobre o caráter e a abrangência da crítica heideggeriana ao conceito tradicional de verdade. Num primeiro momento, nos capítulos I e II, são levantados os aspectos gerais que indicam uma mudança no lugar onde é posta a questão da verdade. Depois, no capítulo III e também na conclusão, são trabalhadas as implicações de tal mudança para a questão da verdade em geral e para a própria filosofia. A pretensão é mostrar que as considerações de Heidegger não têm por objetivo a produção de um novo conceito de verdade, que venha rivalizar com os já existentes; o que está em jogo é uma problematização mais ampla da verdade, enquanto um fenômeno de bases existenciais e, portanto, não apenas como conceito lógico-semântico. Transpondo os limites da lógica, Heidegger se pergunta pelas condições ontológico-existenciais da verdade. Então, ele desenterra a concepção grega de *alétheia* para assinalar o modo fundamental da verdade como *descoberta* e, valendo-se das conquistas de sua Analítica Existencial, liga essa descoberta ao modo de ser do ser-aí. Disso se segue a afirmação de que toda verdade é relativa ao ser-aí e a conseqüente negação da possibilidade de verdades absolutas.

Palavras-chave: verdade, não-verdade, ser-no-mundo, fenomenologia.

## ABSTRACT

This is a study about the character and about the reach of Heidegger's critique to the traditional conception of truth. Firstly, at chapters I and II, there are given the general features which indicate a kind of change in the place where the question of truth is situated. Secondly, at chapter III and also at the conclusion, there are worked out the implications of this change for the general question of truth and for philosophy itself. The intention is to show that Heidegger's considerations doesn't aim the production of a new conception of truth which could compete with those already existent; what's at stake is a wider inquiry about the truth as a phenomenon of existential basis and, therefore, not only as a logical-semantic concept. Going beyond the limits of logic, Heidegger asks for the ontological-existential conditions of truth. He then brings to light the greek conception of *alétheia* in order to mark the fundamental way of truth as *discovery* and, making use of the conquests of his Existential Analytic, he links it to the way of being of the being-here. From there it follows the statement that all truth is relative to the being-here and the consequent negation of the possibility of absolut truths.

Key-words: truth, non-truth, being-in-the-world, phenomenology.

## ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	7
I - VERDADE FUNDANTE E VERDADE FUNDADA.....	12
1.1 - O ser-no-mundo .....	20
1.2 - A abertura do mundo e o fenômeno originário da verdade.....	30
a) disposição .....	32
b) compreensão.....	35
1.3 - Ser-no-mundo e linguagem .....	39
1.3.1 – Proposição e verdade .....	44
1.3.2 – A verdade como “concordância” .....	62
II - A VERDADE FUNDANTE É VERDADE EXISTENCIAL .....	67
2.1 - O ser-no-mundo como ser-com.....	68
2.2 – A abertura do impessoal e a decadência do ser-aí.....	80
2.3 – Verdade e não-verdade: a verdade existencial .....	93
III - DA FINITUDE DA VERDADE.....	99
3.1 – O modo de ser da verdade e sua dependência em relação ao ser-aí.....	101
3.2 – A idéia de verdade finita.....	114
3.3 – A pressuposição da verdade .....	119
CONCLUSÃO.....	127
BIBLIOGRAFIA .....	133

## INTRODUÇÃO

A intenção aqui é levantar alguns aspectos acerca da verdade, assim como ela é trabalhada por Heidegger em *Ser e Tempo*.

*Ser e Tempo* é um tratado sobre o ser, sobre o sentido do ser. Todas as outras questões, ali também confrontadas, têm como fundo o desenvolvimento e clarificação dessa questão que é a mais básica e fundamental. Tal é a situação da discussão em torno da verdade, que, mesmo não sendo o foco principal da investigação, ganha relevância e se torna pertinente em função das conquistas alcançadas com o desenrolar da questão ontológica em termos de uma analítica existencial.

Toda a radicalidade que aparece na nova abordagem do problema da verdade desenvolvido no § 44 é consequência direta daquela radicalidade prévia com que o filósofo coloca a pergunta pelo ser, deixando evidente, desde o início, uma mudança fundamental no modo de fazer filosofia, no estilo argumentativo e, acima de tudo, no jeito de encarar os problemas da metafísica tradicional. O confronto com a tradição se dá de modo incisivo; tão incisivo que dele acaba surgindo uma nova linguagem filosófica, com novos conceitos, especialmente construída para prevenir possíveis confusões entre a abordagem emergente e o velho modo de pensar.

O foco desse confronto com o modelo filosófico tradicional reside na problematização da idéia de “ser”, pensado em termos de uma “realidade” evidente, simplesmente dada. Ao pensar o ser deste modo, a tradição teria deixado de percebê-lo em seu aspecto mais fundamental, enquanto condição da determinação dos entes. Em vez disso, quer dizer, em vez de pensar o ser desde essa diferença ontológica fundamental, a tradição tratou do ser ao nível dos entes. A pergunta pelo ser assumiu a forma da pergunta pela essência dos entes e o ser mesmo, como aquilo que determina o ente como ente, caiu no esquecimento.

Esse movimento de esquecimento e o conseqüente desenvolvimento daquilo que se pode chamar de “metafísica dos entes” produziu grande parte das dificuldades teóricas que ocuparam o pensamento filosófico desde a sua origem, com os gregos, até a contemporaneidade. Tais dificuldades, que surgem, sobretudo, no momento em que é preciso pensar o modo da relação com os entes no conhecimento, só poderão, no entender de Heidegger, ser resolvidas por meio de uma destruição desse modelo metafísico que, ao tomar o ser em termos de realidade, perdeu de vista a diferença ontológica fundamental entre o ser e o ente. Seu esforço consiste, então, em mostrar as bases de uma experiência mais fundamental, na qual o ser constitui a condição de toda e qualquer relação com o real.

O primeiro passo nessa direção é dado na eleição do método a ser utilizado. E aqui vai aparecer fortemente a influência da fenomenologia desenvolvida por Husserl. Tomando a tese central dessa fenomenologia, de que a consciência é constituidora de objetividade (*intencionalidade*), Heidegger se propõe a investigar as condições de possibilidade de tal objetivação. Assim, se, enquanto investigação da constituição da objetividade, a fenomenologia tinha feito da filosofia uma teoria do sentido, resta investigar o sentido dos sentidos, ou seja, o sentido fundamental a partir do qual se institui qualquer outro sentido, a saber: o sentido do ser. E na medida em que a fenomenologia é a pesquisa daquilo que se mostra a partir de si mesmo, ela só vai ser possível, efetivamente, enquanto “ontologia fundamental”, já que, em última análise, o que se mostra como fonte última de todo mostrar-se é o ser.

Procurando pela melhor maneira de acessar o universo do sentido originário em que se dá a questão acerca do sentido do ser, o filósofo conclui que a chave do problema está no próprio ente para o qual o ser se converte em questão, pois para este ente o ser já está sempre de algum modo compreendido. O universo do sentido fundamental deixa-se tematizar pela mediação do ente que cada um de nós é: o *Dasein*, o ser-aí. Então surge a proposta de uma “analítica” do ser-aí. A palavra analítica é tirada da leitura de Kant. Heidegger é herdeiro da filosofia transcendental kantiana. Também ele busca as condições de possibilidade das nossas relações com o mundo e com nós mesmos. E, no entanto, sua transcendentalidade é de caráter existencial. Sua analítica é denominada de existencial. E isso para firmar a diferença em relação à transcendentalidade da analítica kantiana, ligada às teorias da representação, às teorias da subjetividade.

A analítica existencial não é mais nada do que a explicitação das condições de possibilidade a partir das quais é possível pensar o problema da fundamentação para além da subjetividade. Afinal, mesmo esta precisa ser entendida em função daquela situação mais originária da existência, na qual o ser-aí já está desde sempre junto aos entes e envolvido com eles de algum modo. Trata-se da situação indicada pela expressão ser-no-mundo, que como o próprio Heidegger assegura, diz muito mais que a mera ocorrência passiva de um ente (ser-aí) dentro de outro (mundo). Em seu cotidiano, o ser-aí não se comporta como um ser auto-suficiente com relação ao mundo e nem como um ser indiferente, que recebe impressões perceptivas, devido às quais sua consciência torna-se espelho do mundo exterior – assim como pensavam os teóricos do psicologismo. Ao contrário, o ser-aí se adianta no mundo e, como ser ativo, não compreende as coisas que o cercam como objetos de contemplação, mas de “uso”.

Em função disso, a relação do ser-aí com o mundo recebe uma conotação toda especial. O mundo está dado de maneira tão imediata quanto a própria existência, de modo que não é mais preciso supor a transposição dos limites de um sujeito ou de um “eu” inicialmente isolado para entrar em contato com o mundo (exterior); em tudo o que o ser-aí faz e deixa de fazer em seus cuidados, em suas ocupações, em seu conhecimento e até em seu esquecimento, já se encontra (“lá fora”) no mundo. Nisso reside, precisamente, o sentido da expressão ser-no-mundo: o “no” comporta a complexidade da existência concreta no mundo das ocupações cotidianas. Nele está implícita a tríplice estrutura constitutiva do ser do ser-aí: o ser-adiante-de-si-mesmo, por já-ser-em um mundo junto-aos-entes, que remete às três dimensões do tempo (futuro, passado e presente, respectivamente) desde as quais é pensada a temporalidade originária.

Concebido desse modo, o conceito ser-no-mundo constitui o fundamento intransponível da filosofia heideggeriana. Mas um fundamento histórico, temporal, contingente. Um fundamento flutuante, do qual não se extraem categorias, mas existenciais, modos de ser. E os existenciais são co-originários, quer dizer, nenhum deles prevalece sobre os outros. Por isso que, ao mesmo tempo que o ser-aí é marcado pela abertura, pela compreensão de ser, ele também comporta, pela decadência, um fechamento dessa abertura. Por isso, também, que a verdade não pode ser meramente tratada em termos de abertura, precisando comportar simultaneamente o aspecto do fechamento: no nível existencial de fundamentação, verdade e não-verdade andam juntas.

Há uma íntima conexão entre a explicitação dos existenciais e a caracterização da verdade fundamental. Claro que, nesse sentido, alguns existenciais são, para o esclarecimento da questão, mais relevantes que outros. Daí o privilégio que esta investigação concede ao fenômeno da abertura, por exemplo. No mais, não seria possível, por motivos de delimitação, contemplar todas as minúcias implicadas na discussão da verdade. Muitos aspectos são simplesmente deixados de lado e outros são abordados apenas indiretamente, como é o caso da temporalidade, que embora não se converta em assunto direto da análise, mantém-se como pano de fundo latente ao longo de todo o trabalho. É uma questão de escolher *um* dentre os vários caminhos possíveis para a abordagem. Optou-se pela abordagem da verdade desde uma reconstrução dos existenciais revelados pela analítica existencial. Segue-se, assim, os passos decisivos da argumentação heideggeriana em *Ser e Tempo*.

E o decisivo na argumentação de Heidegger acerca da verdade é, justamente, a conexão que ele promove entre verdade e ser-no-mundo, entre verdade e existência. Nessa conexão se dá a mudança do nível de abordagem do problema: a verdade deixa de ser pensada meramente como um conceito da lógica, como uma propriedade de proposições, e passa a ser investigada em seu nível mais fundamental, enquanto um existencial. E, nesse sentido, se ergue o objetivo principal deste trabalho: mostrar que a discussão promovida por Heidegger acerca da verdade não visa à produção de um novo conceito, que vem rivalizar com os conceitos de verdade já existentes. A crítica ao conceito tradicional de verdade não implica seu abandono, mas sua revisão enquanto conceito derivado. Em outras palavras, o que precisa ficar claro é que Heidegger quer pensar a verdade antes dela se converter num conceito lógico-semântico; ele quer pensar a verdade ao nível das condições existenciais de possibilidade.

Pensar a verdade junto à existência é o momento extremo da radicalização heideggeriana dos modelos filosóficos tradicionais, sempre zelosos pela transparência e pela pureza de seus conceitos. Heidegger joga para dentro da filosofia, e no âmbito da fundamentação, tudo aquilo que a tradição havia desde o princípio rejeitado: o tempo, a história, a contingência do existir fático. Não há mais um fundamento seguro desde onde se possa pensar os conceitos filosóficos. Mesmo a pressuposição (fantasmagórica) de um sujeito ideal, ou de uma consciência absoluta, mesmo estes artifícios não podem prescindir da base existencial que os sustenta. A partir do momento em que isso é revelado pela

análise preparatória dos fundamentos do ser-aí, o filósofo apresenta as conseqüências, daí decorrentes, para o conceito de verdade. O § 44 constitui-se, assim, numa espécie de vitrine onde a radicalidade da investigação existencial é exposta em termos conclusivos.

Na questão da verdade, a radicalidade da analítica existencial se traduz pela distinção promovida entre verdade fundante (verdade existencial) e verdade fundada (verdade proposicional). Mas “fundante” e “fundada” usados no sentido que há um tipo mais originário de verdade no qual (todas) as outras verdades se fundam; afinal, como já foi sugerido, Heidegger rejeita, através do conceito de ser-no-mundo, a idéia de um fundamento último, seguro e transparente. Em virtude dessa rejeição da imediata indicação do caráter existencial e flutuante da verdade fundante surgem mudanças no *status* da verdade fundada. E, então, tem-se a afirmação da relatividade de toda verdade em relação ao ser-aí e, ligado a isso, a negação das verdades absolutas.

A distinção entre verdade fundante e verdade fundada constitui o assunto do primeiro capítulo; o segundo capítulo contempla o caráter existencial da verdade fundante; e, por fim, o terceiro capítulo discute a finitude da verdade.

## I - VERDADE FUNDANTE E VERDADE FUNDADA

A publicação das obras completas de Heidegger trouxe à tona o contexto dos anos 20 que preparou a chegada de *Ser e Tempo*. Nele podemos visualizar, agora, a pré-história do famoso § 44: um período de intensa investigação filosófica, na qual a tônica é, desde o início, o confronto crítico com a tradição. Já cedo o filósofo percebera que o modelo filosófico tradicional apresentava limitações. No que tange a questão da verdade, mais especificamente, tais limitações coincidiam com o entendimento corrente de que a verdade só pode ser concebida em termos proposicionais. Trata-se daquilo que Daniel Dahlstrom, no livro *Heidegger's concept of truth*, chamou de “preconceito lógico”.<sup>1</sup> Tal preconceito acabou restringindo a definição da essência da verdade à *concordância* entre o juízo e o seu objeto, sendo que a grande maioria das principais teorias acerca da verdade não passam, no fundo, de diferentes expressões dessa resolução geral. (Até mesmo correntes extremas do pensamento ocidental, como é o caso do empirismo e do idealismo, estão de acordo acerca desse caráter essencial da verdade como concordância, muito embora, para o primeiro, esta se dê entre o pensamento e a realidade e, para o segundo, no acordo do pensamento com ele mesmo.) A concordância, em sentido amplo, tornou-se o lugar comum desde onde a questão da verdade é, em cada caso, pensada e discutida. Contudo, essa posição, que para a tradição parece clara e evidente, é, para o filósofo de *Ser e tempo*, “por demais universal e vazia”.<sup>2</sup> Ele quer ir para além desse “lugar comum”; quer conduzir o questionamento ao nível da fundamentação, ao nível que sustenta o todo relacional sempre pressuposto na noção de concordância, mas nunca devidamente problematizado. Sua proposta não é, de modo algum, o abandono do conceito de verdade como concordância, mas o reconhecimento de seu caráter derivado. Pode-se falar em concordância como um dos modos como a verdade ocorre, mas ele não é o único e nem o mais originário deles.

---

<sup>1</sup> DAHLSTROM, Daniel O. *Heidegger's concept of truth*. Cambridge University Press, 2001.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 16. Aufl. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1986, p. 215. Doravante indicada apenas pela abreviatura “SZ”.

Foram precisamente os estudos em Aristóteles guiados pela fenomenologia que clarearam, para Heidegger, o modo como o “preconceito lógico”, e a noção de verdade como concordância a ele ligada, mantêm-se desde uma “abreviada” compreensão do modo de ser do juízo e do conhecimento como um todo. A esse respeito, duas orientações principais são extraídas do pensador grego. A primeira refere-se ao caráter intencional do juízo, no sentido de que todo juízo visa diretamente seu objeto, sem intermédio de imagens ou representações; e a segunda, que no fundo é uma decorrência da primeira, diz respeito ao modo de ser da verdade como descoberta.

Tudo depende de se resgatar a significação básica do conceito de *logos* que acabou encoberta pela história posterior do significado da palavra e, sobretudo, pelas diversas e arbitrárias interpretações filosóficas que se seguiram desenfreadamente. Por trás das traduções/interpretações<sup>3</sup> de *logos* por razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação, proporção deve-se apreender o conteúdo primordial de sua significação básica enquanto *discurso*. E dizer que o significado básico do *logos* é discurso significa dizer que todas as diferentes “faces” assumidas pela palavra tem uma ligação originária com o discurso.

Mas falta determinar o que é um discurso – como se deve entender, o que quer dizer, afinal, esse sentido básico do *logos*? Heidegger explica, então, que o *logos*, enquanto discurso, tem o caráter de revelação: ele torna patente aquilo de que trata.<sup>4</sup> Em seguida, para mais bem explicar esta função do discurso, ele resgata a determinação aristotélica do *logos* como *apophantikós*. Para Heidegger, o adjetivo *apophantikós* – usado por Aristóteles para distinguir o *logos* capaz de ser verdadeiro ou falso – significa “deixar e fazer ver” (*Sehenlassen*<sup>5</sup>). O discurso deixa e faz ver a partir daquilo sobre o que discorre. Longe de se referir a imagens ou cópias mentais, o discurso aponta sempre para a coisa mesma de que trata, mesmo quando ela não está presente “em pessoa”. “O discurso (*apóphansis*), quando autêntico, tem de permitir que se extraia dele *o que* se diz daquilo

---

<sup>3</sup> Heidegger toma cada tradução do *logos* como uma diferente interpretação: “...se “traduz”, o que sempre quer dizer, interpreta-se, *logos* por razão, juízo, conceito...”(SZ, p. 32).

<sup>4</sup> SZ, p. 32.

<sup>5</sup> O verbo alemão “lassen”, quando ligado a um outro verbo, indica a ação de fazer com que alguma coisa aconteça ou seja feita, comportando tanto o sentido de “permissão” (permitir, deixar, autorizar, não impedir: *Die Kinder spielen lassen*/Deixar as crianças brincar) quanto o sentido de “ordem” (mandar fazer: *Das Auto waschen lassen*/Mandar lavar o carro). Para conservar esse duplo sentido de “deixar” e “fazer” com que algo aconteça, optamos aqui, seguindo Márcia de Sá Cavalcante (tradutora de *Ser e Tempo* para o português), pela utilização da expressão “deixar e fazer ver” como tradução de “*Sehenlassen*”.

sobre o que ele discorre, de modo que sua comunicação revele e, assim, torne acessível aos outros, aquilo sobre o que discorre”<sup>6</sup>. Deixar e fazer ver tem, portanto, o sentido de mostrar. O discurso deixa e faz ver o ente mostrando-o. Embora outros tipos de discurso (uma reivindicação, por exemplo) também revelem algo, somente ao discurso apofântico (proposicional) pertence este modo próprio de revelar no sentido de um deixar e fazer ver que mostra.

Esta leitura heideggeriana do caráter intencional e revelador do *logos* figura também no entendimento do sentido central do *logos* como síntese. Somente porque a função do *logos* como *apóphansis* reside no deixar e fazer ver algo mostrando-o, pode ele ter a forma estrutural de *sýnthesis*<sup>7</sup>. A síntese faz parte da estrutura do fazer e deixar ver, na medida em que aquilo que é visado no discurso (no juízo) apenas pode ser mostrado em conjunto com outro. A forma estrutural de síntese indica tão somente o fato de que o *deixar e fazer ver* do juízo é um deixar e fazer ver algo *como* algo. Síntese não diz aqui, enfatiza Heidegger numa alusão aos problemas da cisão entre sujeito e objeto, “ligação e associação de representações, manipulação de ocorrências psíquicas; combinações a respeito das quais surgiria, posteriormente, o ‘problema’ de como, sendo algo interno, poderiam concordar com os dados físicos externos”<sup>8</sup>. A base da síntese não está, portanto, na combinação mental de palavras ou conceitos, mas naquilo sobre o que ela se refere, o “objeto” do discurso, ou, mais precisamente, o modo como ele é revelado, mostrado.

É essa reinterpretação do *logos* e do modo de ser da síntese que vai dar o impulso e a sustentação para revisão do conceito tradicional de verdade. Ela representa o ponto desde o qual devem partir os esclarecimentos acerca da possibilidade da verdade e da falsidade nos juízos. Pois, de acordo com a leitura heideggeriana, “somente porque o *logos* é um deixar e fazer ver, pode ele ser verdadeiro ou falso”<sup>9</sup>. A verdade não ocorre no juízo primariamente como *concordância*; esta não é, de forma alguma, a idéia primária no conceito grego de *alétheia*. Verdade entendida como *alétheia* quer dizer descoberta, desocultação. O juízo é verdadeiro significa: ele deixa e faz ver o ente por ele visado assim *como* ele é e se mostra sendo em si. E, do mesmo modo, o “ser falso” do juízo tem de ser

---

<sup>6</sup> SZ, p. 32.

<sup>7</sup> SZ, p. 33.

<sup>8</sup> SZ, p. 33.

<sup>9</sup> SZ, p. 33.

entendido como “ser encobridor”, que diz, precisamente, deixar e fazer ver (propor) algo *como* algo que ele não é.

A tradução para o latim de *alétheia* como *veritas* negligenciou o entendimento grego do *logos* como *apophantikós* e com ele o sentido primário da verdade como descoberta, desocultação (*a-létheia*), favorecendo assim a elaboração posterior do preconceito lógico e da noção de verdade como concordância a ele ligado. Noção essa que, equivocadamente, segundo Heidegger, a tradição faz depender de Aristóteles. Heidegger esforça-se em absolver o filósofo grego do cargo de ter indicado o juízo como o lugar originário da verdade e colocado em voga a definição de verdade como concordância, pois, de certo modo, a confirmação de sua interpretação depende disso. Se realmente Aristóteles dispunha do entendimento fenomenológico do caráter intencional do juízo, enquanto um deixar e fazer ver, ele não poderia tê-lo apontado como o “lugar” primário da verdade. O caráter intencional do juízo pressupõe uma descoberta dos entes anterior àquela realizada pelo juízo. Não é, por assim dizer, o juízo que estabelece o encontro originário com as coisas. O ser descobridor da proposição tem o sentido de tornar manifesto, “deixar ver” aquilo que de algum modo já é sabido, mesmo que de forma tácita. O caráter intencional do juízo pressupõe, portanto, que o ente por ele visado já tenha sido previamente descoberto. E essa descoberta primeira dos entes, pressuposta em todo juízo, tem de ser considerada verdadeira em um sentido ainda mais originário. De acordo com a interpretação de Heidegger, exposta brevemente no § 7 de *Ser e Tempo*, em sentido grego, o que é “verdadeiro” de modo ainda mais originário do que o juízo é “a simples percepção sensível de alguma coisa”<sup>10</sup>.

O juízo (*logos apophantikós*) descobre o ente ao mostrá-lo por meio de combinações (síntese). Em termos aristotélicos, isso equivale a dizer que o juízo deixa e faz ver (mostra) as coisas enquanto compostos. O juízo “Sócrates é branco”, por exemplo, deixa e faz ver a coisa “Sócrates” de um modo determinado, ou seja, como branco. Já com relação às coisas não compostas – aquelas que não podem ser associadas a outras coisas diferentes delas mesmas – não há como mostrá-las através de juízos, justamente por não comportarem combinações. O juízo não pode mostrar o “branco”, por exemplo. E,

---

<sup>10</sup> SZ, p. 33. Essa interpretação de que, em sentido grego, a mais originária verdade está na simples percepção sensível de algo não reflete a posição heideggeriana, propriamente dita, acerca da verdade. Ela foi introduzida pelo filósofo para dar evidência à tese de que os gregos (ao seu modo!) já haviam pensado a verdade desvinculada do juízo e, principalmente, da noção de concordância.

contudo, o juízo em toda e qualquer síntese pressupõe isso que não é apto a mostrar, isso que Aristóteles chama de não-compostos e que Heidegger interpreta como “as determinações mais simples do ser dos entes”<sup>11</sup>. Estas são descobertas originalmente e exclusivamente pela percepção. Assim é com a visão descobrindo as cores, com a audição captando os sons, com o tato percebendo as texturas, etc. Essas descobertas perceptivas, pressupostas em todo e qualquer discurso enquanto base para a composição dos juízos, têm de ser consideradas verdadeiras em um sentido ainda mais originário do que aquela verdade que ocorre nos juízos. Além de mais originária, a verdade que ocorre na percepção é também mais pura, uma vez que, tendo ela a estrutura de um puro descobrir, que não recorre ao artifício da descoberta de “algo como algo”, não lhe pertence a possibilidade de falsear. A falsidade tem lugar quando não é possível o puro exercício de um deixar e fazer ver, sendo necessário, para mostrar, recorrer a uma outra coisa e assim deixar e fazer ver algo *como* algo. Junto a esta estrutura sintética do “algo *como* algo” dá-se a possibilidade do encobrimento (falsidade). Já que a percepção não apresenta esta estrutura de descoberta fica justificado, para Heidegger, o fato de que “a percepção é sempre verdadeira”<sup>12</sup>. Além disso, o próprio exercício perceptivo inviabiliza a possibilidade da falsidade na medida em que a percepção visa sempre e exclusivamente o ente que se torna genuinamente acessível nela e para ela (a visão sempre descobre cores, a audição descobre sempre sons...).

Essa releitura de Aristóteles significou, sem dúvida, um grande impulso no projeto heideggeriano de crítica à metafísica tradicional e a noção de verdade por ela mantida. E o filósofo grego não é apenas a fonte inspiradora de Heidegger, ele é também, em certo sentido, o ponto de apoio para as suas inusitadas interpretações<sup>13</sup>. É a ele que Heidegger recorre para confirmar o suposto resgate do sentido original de conceitos como *logos* e *alétheia*, que teria se perdido no uso posterior que a tradição fez deles. Mas nem

---

<sup>11</sup> SZ, p. 33.

<sup>12</sup> SZ, p. 33.

<sup>13</sup> Claro que há muita controvérsia em torno dessas interpretações, inclusive e principalmente acerca da tradução de *alétheia* por descoberta. Aos olhos da tradição que sempre privilegiou uma leitura lógica dos textos aristotélicos, o ponto de vista heideggeriano, que, se não exclui a perspectiva lógica, vai muito além dela, produz, com certeza, grande estranheza. Mas não se quer promover aqui uma defesa da posição heideggeriana. Até porque, talvez, muitas das críticas dirigidas ao filósofo sejam realmente justas; talvez ele tenha realmente se equivocado em suas interpretações. O que não se pode, porém, é, em função disso, negar os méritos cabíveis à iniciativa de propor uma nova abordagem para as velhas questões já tão problemáticas quanto antigas. Heidegger trouxe novos ares à filosofia, suscitou problemas, desencadeou revisões e, acima de tudo, sacudiu a inércia de uma tradição acostuada a ver as coisas sempre de uma mesma perspectiva.

tudo são flores nessa relação. Heidegger identifica os gregos clássicos como os grandes precursores do modelo ontológico que conduziu posteriormente ao encobrimento do sentido primário de seus conceitos. Aristóteles, tanto quanto Platão, tem, assim, sua parcela de responsabilidade pelo rumo tomado pela filosofia ocidental.

A relação de Heidegger com a tradição dá-se, portanto, por duas vias bem distintas. Por um lado, o filósofo esforça-se em trazer de volta elementos que, segundo seu entendimento, já haviam sido pressentidos e mesmo compreendidos de modo pré-fenomenológico pela mais antiga tradição e, por outro, ele combate com fortes críticas o modelo filosófico posto em marcha por essa mesma tradição, que, supostamente, conduziu ao encobrimento daquela compreensão ontológica mais originária, conquistada (pré-fenomenologicamente) em seu início.

Desse modo, embora Heidegger argumente que Aristóteles já dispunha de uma compreensão originária da verdade como descoberta (*alétheia*) e que ele por isso mesmo “jamais defendeu a tese de que o ‘lugar’ originário da verdade fosse o juízo”<sup>14</sup>, o filósofo grego não é absorvido do encargo de ter contribuído para a edificação da tradição que negligenciou esse entendimento. Mesmo porque, embora Heidegger reconheça, em Aristóteles, dois níveis distintos de abordagem da verdade, é evidente, mesmo para ele, o maior interesse, por parte do filósofo grego, na discussão da verdade ao nível lingüístico, ou seja, enquanto propriedade dos juízos. Seria muito difícil, impossível talvez, negar que Aristóteles tenha desenvolvido a idéia de verdade proposicional, por assim dizer. Do mesmo modo como seria muito difícil, também, não reconhecer nos textos do filósofo grego o desenvolvimento da idéia de verdade como “concordância”, apesar de ela não aparecer explicitamente formulada nesses termos<sup>15</sup>. Heidegger tem consciência disso, tanto que ele não diz, em momento algum, que Aristóteles ou os gregos não pensaram a verdade como concordância.

---

<sup>14</sup> SZ, p. 226.

<sup>15</sup> Em vários momentos de sua obra Aristóteles aborda a questão da verdade ligada ao enunciado (juízo) de modo muito próximo à formulação clássica da teoria da concordância. Em *Metafísica* IV 7 (1011b 26s) ele dá uma definição dos enunciados verdadeiro e falso nos seguintes termos: “Dizer que o que é, não é, ou que o que não é, é, é falso; por outro lado, dizer que o que é, é, ou, que o que não é, não é, é verdadeiro”. Esta definição aparece em outros lugares (*Met.* VI, 4 e IX, 10) mais ou menos assim: um enunciado é verdadeiro quando afirma o unido e nega o separado, enquanto que o enunciado falso faz o contrário com respeito a esta divisão.

Sem negar o fato de que os gregos realmente pensaram a verdade como concordância, o que Heidegger pretende é mostrar que eles também pensaram a verdade de um outro modo, enquanto descoberta primeira dos entes. A falha da tradição foi se deter única e exclusivamente na noção de verdade como concordância, esquecendo completamente o outro sentido em que a verdade acontece de modo ainda mais originário. O termo grego *alétheia*, que Heidegger lê como descoberta, mantia latente o sentido originário da verdade mesmo sendo usado também para indicar a verdade dos juízos, que, no entender de Heidegger, não deixa de ser uma descoberta, embora de outro nível. No entanto, esse profundo entendimento da verdade, já pouco desenvolvido entre os gregos, caiu em total esquecimento por ocasião da tradução latina que substituiu *alétheia* por *veritas*, termo que não preservou em nada o sentido etimológico do termo grego como descoberta. *Veritas* passou a designar apenas uma idéia de concordância. E assim manteve-se, com algumas variações, até os dias atuais.

Diante disso, a proposta de *Ser e Tempo* é justamente demonstrar fenomenologicamente essa compreensão que os gregos já dispunham, de que mais originária que a verdade temática do juízo é a descoberta primeira dos entes.<sup>16</sup> Para tal é preciso, no entanto, muito mais que uma reinterpretação etimológica, é preciso confrontar uma tradição de equívocos que se arrasta por mais de dois milênios. Nesse sentido, torna-se útil a proposta fenomenológica da “volta às coisas mesmas”, procedimento metodológico que exclui, em princípio, toda e qualquer concepção metafísica previamente estabelecida. A mais combatida dentre estas concepções metafísicas – a que é mais fatídica aos olhos de Heidegger – é a orientação face ao ser como “substância” (*Substantz*), como aquilo que “fica por baixo” (*sub-stantia*) e se mantém continuamente presente através de todas as mudanças.<sup>17</sup> Essa “ontologia da substância” torna-se um

---

<sup>16</sup> Embora *Ser e Tempo* siga essa orientação grega (aristotélica) na direção de uma verdade mais originária, que coincide com a primeira descoberta dos entes, a seqüência deste trabalho revelará uma diferença gritante entre o modo como os gregos descreveram essa descoberta originária e o modo como Heidegger a descreve. Como vimos acima, para os gregos, a descoberta primeira dos entes é cumprida pela simples percepção sensível das coisas; o que é um posicionamento coerente com seu modelo ontológico que toma o ser como algo subsistente e evidente. Já Heidegger, como ainda veremos, ao mesmo tempo que combate o modelo ontológico inaugurado pelos gregos, e que acabou determinando posteriormente todo o desenrolar da filosofia ocidental, também busca mostrar, através das conquistas de sua analítica existencial, que até mesmo as percepções sensíveis só são possíveis desde a estrutura ontológica fundamental do ser-no-mundo.

<sup>17</sup> Devido a esse enfoque no que é continuamente presente, a ontologia tradicional é chamada também de “metafísica da presença”. Em traços gerais, pode ser facilmente identificada, por exemplo, “na noção das formas de Platão, nas substâncias primárias de Aristóteles, no Criador da crença cristã, na *res extensa* e *res*

problema na medida em que concebe os entes como “substâncias” ou “coisas” independentes e faz do mundo a soma final de todas elas. Essa é, para Heidegger, a fonte de muitas das dificuldades que já ocupavam os gregos clássicos e que, apesar das várias mudanças sofridas pela filosofia, arrastam-se sem solução efetiva até nossos dias. Pois, se os entes são tomados como coisas independentes em seu ser, não há como fugir da questão de como se dá o contato entre eles – num caso específico: entre aquela classe de entes que nós mesmos somos e os demais, não dotados do nosso caráter. Fazendo uso da terminologia cartesiano-kantiana, trata-se do problema da relação sujeito-objeto: como dois entes que, mesmo ocorrendo lado a lado num mundo, são de início separados e independentes, podem estabelecer contato entre si? E se essa questão permanece um problema, o que dizer, então, acerca da noção de verdade como concordância que dela deriva?

Por tudo isso, Heidegger considera imprescindível o abandono da perspectiva tradicional em prol de um novo modelo filosófico que evite já em seu ponto de partida toda essa trama indissolúvel em que a tradição mergulhou. Tal empresa demanda uma linguagem filosófica original, útil também para prevenir qualquer confusão da nova abordagem com as linhas tradicionais de pensamento que quer combater. Daí *Ser e Tempo* não fazer uso de pares conceituais como sujeito-objeto, consciência-mundo.<sup>18</sup> Seu enfoque é justamente a crítica às teorias da consciência e da subjetividade, já em princípio comprometidas com esse tipo de cisão. A discussão é conduzida ao nível que sustenta o todo da relação sujeito-objeto/consciência-mundo: o nível da existência fática. Em seu modo mais fundamental, a existência ainda não é dualista, quer dizer, ela não opera desde uma separação entre sujeito e objeto ou entre o que é interno ou externo, senão que, nesse nível, o ente existente e o mundo em que ele, por assim dizer, existe se confundem. O ser-ai já está sempre fora, junto aos entes. Ele é fundamentalmente ser-no-mundo.

E é desde esse conceito de ser-no-mundo que a descoberta originária dos entes pressuposta pelo modo de ser da verdade proposicional, bem como o ser-descobridor da

---

*cogitans* de Descartes, no númeno de Kant e na matéria física pressuposta no naturalismo científico” (Cf. GUIGNON, Charles B. *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, p. 23).

<sup>18</sup> Quando o uso da terminologia tradicional torna-se necessário, até mesmo para demarcar sua diferença com relação à linguagem de *Ser e Tempo*, os termos aparecem quase sempre entre aspas para chamar atenção contra possíveis confusões.

proposição e o modo derivado da “concordância”, podem receber uma verificação fenomenal.

## 1.1 - O ser-no-mundo

Como bem observa Ernildo Stein, em *Seminário sobre a verdade*, Heidegger “não poderia ter atingido com tanta dureza e violência a tradição metafísica, se não tivesse introduzido, desde o começo, uma questão essencial que é definir o homem, enquanto *Dasein*, como ser-no-mundo”<sup>19</sup>. É esse conceito que permite ao filósofo uma alternativa aos modelos metafísicos das teorias da consciência e da representação, fundadas no modelo da relação sujeito-objeto.

Enquanto elemento estrutural, o conceito “ser-no-mundo” sugere um envolvimento originário do ser-aí com seu mundo-ambiente.<sup>20</sup> Um envolvimento que não deve ser interpretado, meramente, como uma possibilidade que o ser-aí pode ou não realizar, ou, então, como uma peculiaridade que ele às vezes apresenta e às vezes não, podendo ser, igualmente, com ou sem ela; a relação com o mundo não é algo que possa ser acrescentado ou removido em algum momento qualquer. O ser-aí, diz Heidegger, “nunca é ‘primeiro’ um ente, por assim dizer, livre de ser-em que, algumas vezes, tem gana de assumir uma ‘relação’ com o mundo”<sup>21</sup>. É próprio desse ente já estar desde sempre envolvido com o mundo. E, sendo assim, já não faz sentido o postulado da relação sujeito-objeto que até então só serviu para atravancar o debate acerca da natureza e possibilidade do conhecimento.<sup>22</sup> O ser-aí não precisa transpor os limites de seu eu ou de sua consciência para entrar em contato com o mundo exterior; em tudo o que faz ou deixa de fazer já está desde sempre “fora”, junto aos entes e ocupado com eles.

---

<sup>19</sup> STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade*: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de *Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 19.

<sup>20</sup> Fica excluída, assim, qualquer interpretação do ser-no-mundo face a mera espacialidade do encontrar-se de um ente dentro de outro. O ser-aí não está no mundo do mesmo modo como a água está no copo ou a roupa no armário, ou seja, como um ente simplesmente dado dentro de outro ente simplesmente dado.

<sup>21</sup> SZ, p. 57.

<sup>22</sup> O problema se origina na medida em que ao assumir, como ponto de partida, a separação entre sujeito e objeto, cria-se um fosso intransponível entre eles que acaba desembocando, de um modo ou de outro, numa solução de cunho subjetivista. Uma importante forma de subjetivismo é o representacionismo, ou teoria da representação. Consiste na idéia de que o sujeito torna o mundo disponível para si através de representações mentais. Sendo que estas representações são, inevitavelmente, obra do próprio sujeito, surge a dúvida se tais representações espelham o mundo de uma forma verdadeira, ou se são meras “ficções” úteis. Esse problema é amplamente desenvolvido por Richard Rorty em *A filosofia e o espelho da natureza* (RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Basil Blackwell, 1980).

Antes de qualquer apreensão teórica, os entes são encontrados e liberados pelas atividades cotidianas, indicadas por Heidegger com o termo genérico “ocupação” (*Besorgen*). A expressão apanha os diferentes modos de envolvimento prático do ser-aí com o mundo: ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar e cuidar de alguma coisa, empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar...<sup>23</sup>. A ocupação é, em complemento ao que foi exposto acima, a forma do envolvimento do ser-aí com o mundo. Por ela se cumpre a mais imediata relação com os entes.

Então Heidegger constata que aquilo que a ocupação confronta em suas atividades não são “coisas” meramente dadas, assim como pensava a tradição metafísica, mas instrumentos (*Zeug*). No modo de lidar cotidiano encontramos instrumentos de escrever, de medição, de costura, de locomoção e não entes meramente dados, que apenas posteriormente se descobre serem úteis para tais e tais funções. Constitui-se um engano pensar que primeiramente os entes são conhecidos em suas propriedades para depois adquirirem valor – de utilidade, por exemplo. Heidegger quer evidenciar justamente o contrário, ou seja, que os entes precisam ser primeiramente encontrados como instrumentos, para depois poderem se converter em objetos de observação.

O mundo doméstico em que o ser-aí se arranja no dia-a-dia, o mundo de suas ocupações cotidianas, é um mundo repleto de instrumentos. São desde o início instrumentos e não outra coisa, meras “coisas”. Trata-se, enfim, de uma enorme trama instrumental, onde cada instrumento se define em função de sua referência a outros instrumentos. Rigorosamente, diz Heidegger, “*um instrumento nunca ‘é’*. Ele só pode ser o que é num todo instrumental que pertence ao seu ser”<sup>24</sup>. Esse todo instrumental compreende os diversos modos de “ser-para” (serventia, contribuição, aplicabilidade, manuseio), em cuja estrutura dá-se uma referência de “algo para algo”. O martelo é “para” pregar pregos, que servem “para” unir as tábuas, que são “para” constituir a mesa, que é, por fim, “para” o proveito do ser-aí. Nota-se aqui que junto ao seu ser-para, junto a sua utilidade, o instrumento carrega também uma multiplicidade de referências à outros instrumentos. São referências de pertinência. Nelas e por elas que o instrumento cumpre a sua instrumentalidade. O martelo é o que é na referência com as tábuas, com os pregos,

---

<sup>23</sup> SZ, p. 56.

<sup>24</sup> SZ, p. 68.

etc. Em última instância, é o contexto geral da obra que sustenta a totalidade das referências na qual o instrumento vem ao encontro em seu para-que específico. É ela, a obra (*Werk*), que vai determinar, em vista da sua realização, a utilização dos diferentes instrumentos. Isso porque, enquanto produção, a obra já sempre implica a utilização de algo *para* produzir algo. Mas não apenas isso. Numa obra também se dá o emprego de algo *em* algo, o que constitui uma referência aos “materiais” manipulados. Na produção da mesa, por exemplo, as tábuas remetem à madeira, os pregos ao aço e assim por diante. Por seu turno, a madeira faz referência às árvores, que remetem ao campo onde foram cultivadas ou, então, à floresta onde cresceram espontaneamente; o aço remete às minas onde é encontrado sempre à mão – disponível. Nisso desdobra-se, no mundo circundante, o revelar-se da “natureza” à luz dos produtos naturais (matérias-primas)<sup>25</sup>. A natureza vem ao encontro junto à trama referencial que caracteriza a ocupação cotidiana.<sup>26</sup>

Sendo desse modo, o mundo das ocupações cotidianas constitui-se, citando Dahlstrom<sup>27</sup>, numa “rede”, que, como se evidenciará mais adiante, tem no ser-aí o seu termo último. Afinal, é em função dos empreendimentos e projetos desse ente especial que cada instrumento alcança, na pertinência com outros, o seu “ser-para” específico.

Essa constatação acerca dos instrumentos não é tão evidente quanto se poderia esperar que fosse porque, de acordo com Heidegger, no nosso envolvimento com eles, raramente os notamos (explicitamente!) naquilo que são, na sua instrumentalidade. Quando, por exemplo, utilizamos a maçaneta da porta para ter acesso a um outro compartimento, geralmente não estamos com nossa atenção voltada para a maçaneta, mas para onde estamos nos dirigindo e para aquilo que estamos fazendo. O uso da maçaneta, numa dada situação do cotidiano, se dá de modo tão automático que ela se esquia da nossa atenção, cumprindo sua função instrumental de modo invisível. Como o próprio Heidegger enfatiza, trata-se de uma peculiaridade dos instrumentos apagarem-se em sua funcionalidade: o que está à mão, diz ele, “nem se apreende teoricamente nem se torna

---

<sup>25</sup> SZ, p. 70.

<sup>26</sup> É importante frisar a observação de Heidegger de que a natureza não deve ser tomada, aqui, como algo simplesmente dado e nem tampouco como *força natural*. No mundo circundante, no mundo das ocupações cotidianas, a natureza é um manancial manipulável, solícito e prestativo. “A mata é reserva florestal, a montanha é pedreira, o rio é represa, o vento é vento ‘nas velas’” (SZ, p. 70). Claro que Heidegger reconhece que a natureza pode também ser descoberta e determinada (apenas) em seu modo de ser simplesmente dado. Nesse modo de descobrir, porém, “a natureza se vela enquanto aquilo que ‘tece e acontece’, que se precipita sobre nós, que nos fascina com sua paisagem. As plantas do botânico não são flores no campo, o ‘jorrar’ de um rio, constatado geograficamente, não é ‘fonte no solo’” (SZ, p. 70).

<sup>27</sup> Op. cit., p. 258.

diretamente tema da circunvisão; o que está imediatamente à mão se caracteriza por recolher-se em sua manualidade para, justamente assim, ficar a mão”<sup>28</sup>. O modo de lidar cotidiano não se detém diretamente nos instrumentos como tais; aquilo que interessa, fundamentalmente, é a obra a ser cumprida.

A constatação de que não prestamos atenção aos instrumentos ao fazer uso deles, não significa que sejam “desconhecidos” para nós; pelo contrário, a familiaridade, demonstrada no uso desatento que deles se faz, revela que já dispomos de uma compreensão a respeito de seu ser. Ao usar a maçaneta da porta, por exemplo, já sempre sabemos que se trata de um instrumento de prender e desprender portas, mesmo que isso não seja para nós mesmos explícito. A ocupação possui um modo próprio de “conhecimento” que descobre os entes em sua manualidade instrumental antes mesmo que qualquer apreensão teórica para eles se volte. Nisso evidencia-se um importante contraposto à pretensão de auto-suficiência da atitude contemplativa enquanto modo de acesso ao mundo. A atitude mais originária em relação aos entes e ao mundo não é a contemplação, mas a ocupação; o que vem ao encontro, muna primeira aproximação, não são coisas independentes e suas propriedades perceptíveis, mas instrumentos disponíveis para a utilização em algum tipo de ocupação prática. Obviamente que o famoso martelo de *Ser e Tempo* tem as suas propriedades perceptivas, Heidegger não está negando isso. Entretanto, ele ressalta que tais propriedades não são o que primeiro é percebido quando o martelo está sendo utilizado, por exemplo, na execução cotidiana das tarefas de um carpinteiro. Num tal contexto o martelo é usado para pregar os pregos para construir uma casa que é para o abrigo de alguém que, retribuindo o esforço do carpinteiro, faz com que ele possa prover o sustento de sua família. A atenção explícita é, notadamente, dirigida para os objetivos que envolvem o todo da obra (pregar os pregos, construir a casa, prover a família) e não para as propriedades dos instrumentos utilizados para a sua execução, no caso, para as propriedades do martelo. É nesse emprego corriqueiro e desatento das coisas que elas silenciosamente se revelam naquilo que são. Por isso, Heidegger assegura que quanto menos nos limitarmos a olhar a coisa-martelo e mais formos impelidos a agarrá-lo e usá-lo, mais primordial se torna a nossa relação com ele e mais claramente ele se nos

---

<sup>28</sup> SZ, p. 69.

revela tal como é – como instrumento<sup>29</sup>. O instrumento se revela por si mesmo no uso que dele se faz.

Mas, em função da peculiaridade da nossa relação com os instrumentos, na qual estes tendem a se manter invisíveis em sua funcionalidade, fica difícil perceber explicitamente o que eles são sem os fazer passar de objetos instrumentais para simples objetos perceptivos. E, por isso, somente na ocasião do rompimento dessa tendência auto-ocultante dos instrumentos é que se pode vê-los explicitamente tal como são. Isso ocorre, excepcionalmente, quando o instrumento por algum motivo (quebra, ausência...) deixa de desempenhar a sua função. Aí então a rede de relações na qual ele estava encaixado se revela e a sua instrumentalidade salta aos olhos. Quando a maçaneta fica na nossa mão, ou a cabeça sai do martelo, o funcionamento até então transparente desses instrumentos cessa e isso traz à tona a relação desse funcionamento com o conjunto de instrumentos (trincos, portas, entrada e saída ou pregos, madeira e o resto das ferramentas e materiais do carpinteiro) e com os objetivos e projetos que estavam em desenvolvimento (chegar até a cozinha para fazer um lanche ou pregar as tábuas para construir uma mesa). Só então, pela impertinência desses acontecimentos extremos, a nossa atenção se volta para os instrumentos e os vê explicitamente.

Tomemos outro exemplo para ilustrar. Vamos considerar agora a experiência cotidiana de dirigir até o trabalho<sup>30</sup>. Contanto que o motor do carro esteja funcionando suavemente e a rodovia esteja com tráfego fluente, ambos permanecerão tão discretos quanto o próprio ato de dirigir ou as árvores e edifícios espalhados ao longo do caminho. Mas se, repentinamente, o motor do carro parar de funcionar ou a rodovia for bloqueada por algum motivo, então, eles já não se refugiam mais em sua manualidade e, prontamente, nos tornamos conscientes do que eles são, de sua serventia enquanto instrumentos. É necessário, portanto, que algo dê errado, que não funcione de acordo, para que o instrumento seja confrontado como tal. Mas não é só isso. A impossibilidade de uso do instrumento perturba, também, a estrutura funcional na qual ele estava inserido e a revela para a circunvisão, que ao deparar-se com o dano do instrumento visualiza, então, o conjunto referencial em que ele era empregado, não como algo nunca visto, mas como um

---

<sup>29</sup> SZ, p.69.

<sup>30</sup> Esse exemplo é fornecido por Dahlstrom, op. cit., p. 259.

todo já sempre visto antecipadamente na circunvisão<sup>31</sup>. Nesse todo que ressalta quando as nossas atividades cotidianas são interrompidas, quando as coisas que estamos utilizando se tornam problemáticas, anuncia-se o mundo circundante, o mundo da atividade prática. Este mundo é a rede de relações na qual se encaixam os sistemas de totalidades de equipamentos com as suas relações internas (referências) com outros instrumentos e externas (serventia) com relação aos propósitos de quem os emprega. As coisas manuseáveis, os instrumentos, são apenas o lugar que ocupam nesse mundo.

Heidegger argumenta que esse mundo prático<sup>32</sup>, ou mundo circundante, em que nos movimentamos no dia-a-dia, e o sentido que as coisas têm para nós no seu interior, são mais fundamentais do que aquela idéia tradicional de mundo como um continente onde as coisas estão postas independentemente lado a lado. Harrison Hall ressalta dois aspectos desde onde se pode vislumbrar o caráter fundamental do mundo prático frente ao teórico:

- 1) O mundo prático é o que nós habitamos primeiro, antes de filosofarmos ou nos empenharmos numa investigação científica – nas palavras de Heidegger, é onde nós nos encontramos “próximos e na maior parte”;

---

<sup>31</sup> A circunvisão (*Unsicht*) é o tipo e visão própria da ocupação cotidiana. Trata-se de uma visão orientada pelo contexto amplo das atividades práticas. O carpinteiro olha para confirmar a direção certa do prego, ou perscruta as partes da oficina a procura de um pedaço de madeira para substituir aquele que se rompeu ao ser martelado. Nesses casos, o olhar do carpinteiro não é, de modo algum, uma simples contemplação desinteressada das propriedades objetivas do que está em torno. É antes uma atividade mundana, tão prática em suas relações estruturais quanto às demais atividades do carpinteiro.

<sup>32</sup> O adjetivo “prático” é usado para reforçar o caráter funcional do existir cotidiano. Fica excluída, de princípio, qualquer ligação imediata com outros sentidos anexados ao termo ao longo da história. Acima de tudo, o uso que aqui se faz do termo “prático” não deve ser ligado ao sentido que ele adquiriu enquanto oposição ao teórico. E mesmo que surja, por vezes, em nossa explanação da teoria heideggeriana, uma relação entre aquilo que designamos de mundo prático e mundo teórico, isso nada tem a ver com aquela oposição moderna entre *teórico* e *prático* configurada, principalmente, pela filosofia marxista. Quando Marx voltou-se contra a atitude meramente contemplativa da filosofia clássica, reivindicando a urgência de uma ação transformadora do mundo, a atividade prática (a *práxis*), grande artífice dessa transformação, coincidia com a atividade produtiva. Foi pensando a *práxis* enquanto atividade produtiva, enquanto força transformadora (*trabalho*), que Marx a indicou como geradora de teoria. Como isso as diferenças começam a se tornar claras: em Marx (e no marxismo, também) “teoria” e “prática” tem um sentido bastante específico, ligado à idéia filosófica da transformação do mundo, da luta de classes, da revolução do proletariado; já em Heidegger, o uso que por ventura se faz desses conceitos tem uma abrangência muito mais ampla e fundamental – o teórico diz respeito ao comportamento teórico em relação ao mundo e o prático diz respeito ao comportamento existencial mais básico de lidar com as coisas, se ocupar, se relacionar efetivamente com elas. Assim, ao se falar em mundo teórico faz-se referência ao mundo da atividade teórica (contemplativa) e quando se falar em mundo prático o que se quer indicar é a esfera da vida fática, com suas ocupações e preocupações. A vida é fundamentalmente prática, genuinamente prática sob o ponto de vista heideggeriano. Afinal, viver é se arranjar, é se adaptar, é resolver problemas, é procurar alternativas, é cumprir tarefas.

2) O mundo no sentido tradicional do termo como derivando do mundo prático, mas não no sentido oposto – quer dizer, começando pela concepção de Heidegger do mundo prático, nós podemos aperceber-nos de como o significado tradicional do mundo surge, enquanto qualquer tentativa de tomar como base a percepção e a cognição objetivas para construir o mundo prático sem os recursos tradicionalmente disponíveis está votada ao fracasso.<sup>33</sup>

Na interpretação tradicional se passa por cima desse fenômeno do mundo prático, que é o mundo mais originário e mais próximo de nós. O que prevalece para a tradição é uma idéia de mundo enquanto realidade substancial independente, acessível através das representações mentais que dele se obtém. O objetivo da filosofia e da ciência nessa tradição é aprender essa realidade assim como ela é em si mesma, encontrando modos que garantam a precisão de nossas representações mentais. Mas para apreender as coisas tal como elas são, independentemente dos nossos objetivos e projetos, é preciso abandonar a atitude prática, que marca o envolvimento originário com o mundo onde vivemos, e adotar uma perspectiva puramente teórica. Trata-se, em outras palavras, de adotar uma atitude contemplativa do mundo, motivada apenas pela pura curiosidade acerca da essência das coisas. Para o modelo ontológico que assim procede, as essências apreendidas pela atividade cognitiva constituem o que há de mais básico, são os blocos de construção do mundo.

A crítica de Heidegger a essa visão se dá basicamente em duas linhas. Em primeiro lugar, ele sustenta, como já mencionamos acima, que essa perspectiva ontológica conduz a uma separação irremediável entre sujeito e objeto, causa dos problemas tradicionais da teoria conhecimento. Em segundo lugar ele considera insuficiente a explicação que a tradição fornece acerca do modo como as coisas, nesse sistema, adquirem valor. Tendo como base coisas meramente dadas e independentes de nós, não fica claro como essas coisas adquirem, em determinado momento, predicados de valor que parecem depender da nossa relação para com elas.<sup>34</sup> A dificuldade se deve à impossibilidade de se

---

<sup>33</sup> HALL, Harrison. *Intencionalidade e mundo: divisão I de Ser e Tempo*. In: Guignon, Charles (Org.). *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, p. 146.

<sup>34</sup> “Na opinião de Heidegger, a tentativa de explicação de Husserl de como nós adicionamos camadas de significado às nossas representações mentais de forma a evoluir de simples coisas para objetos culturalmente úteis e valiosos do mundo da vida cotidiana, é o melhor que pode ser feito dado o enquadramento tradicional, e é um óbvio e completo falhaço” (Hall, op. cit., p. 147). Em *Ser e Tempo* a crítica ao modelo tradicional de mundo aparece mais concentrada no item B do Terceiro Capítulo (Contraposição da análise da mundaneidade à interpretação de mundo de Descartes) §§ 19, 20 e 21. Sendo que neste último, o § 21, é onde aparece mais diretamente o confronto com as teorias tradicionais do “valor”.

seguir o caminho inverso à ordem ontológica dos fenômenos – quer dizer, explicar o mundo prático (mais originário) partindo de uma perspectiva teórica do mundo (posterior) – pois o máximo que se obtém com isso é a idéia de que o mundo prático é o mesmo mundo da perspectiva teórica mais algumas relações e predicados de valor colados posteriormente nele.

Em contraste com a dificuldade da tradição em passar do mundo teórico para o prático, o inverso é plenamente inteligível. Podemos, por exemplo, passar do instrumento à mão ao objeto simplesmente dado por algo como a subtração de interesse e envolvimento da atividade prática normal. Se o carpinteiro não puder encontrar nada para substituir o martelo partido e abandonar os seus esforços para prosseguir com o trabalho, pode, eventualmente, atingir o ponto de apenas olhar à volta, para as coisas da sua oficina. Nesse caso, aparte das redes de relações práticas que definem o encontro normal com os instrumentos na oficina, o carpinteiro pode perceber, então, objetos simplesmente dados num determinado espaço objetivo.

Marcada essa diferença entre mundo prático e mundo teórico e o modo como se dá a passagem do primeiro para o segundo, há de se considerar agora o fenômeno da mundaneidade (*Weltlichkeit*).<sup>35</sup> O esclarecimento do fenômeno exige que retomemos novamente as considerações acerca do mundo prático, o mundo circundante de que fala *Ser e Tempo*. Vimos acima que aquilo que encontramos primariamente no mundo prático, em que estamos envolvidos de início e na maioria das vezes, não são coisas, mas instrumentos, e que estes são o que são em função da sua pertinência à um todo instrumental e da sua viabilidade em relação aos projetos humanos. São essas relações que definem o “ser” daquilo que encontramos de imediato no mundo. Mas os instrumentos não trazem essas relações essenciais presas a eles como propriedades que pudessem ser apanhadas por um observador qualquer. Tais relações remetem à estrutura do mundo de quem cotidianamente está envolvido (ocupado) com tais instrumentos. O martelo só é aquilo que é enquanto instrumento – um manual com relações e aplicabilidade próprias – para aqueles, e somente para aqueles, que estiverem familiarizados com ele, ou seja, para aqueles que convivem habilmente com as tarefas e ferramentas do (de um) carpinteiro. Já

---

<sup>35</sup> Segundo Hall (op. cit., p. 141), o mal entendido mais comum em relação ao pensamento de Heidegger, nesse ponto, é abandonar à pressa esta compreensão mais radical do mundo (mundaneidade) e vê-lo como simplesmente chamando a atenção para e afirmando a importância especial do mundo da atividade prática com os seus sujeitos hábeis e objetos úteis.

para quem está alheio aos instrumentos e à atividade do (de um) carpinteiro, o martelo se constitui, quando muito, num mero objeto simplesmente dado.

O que ressalta nisso é que o “ser” daquilo que confrontamos no mundo depende da familiaridade a ambientes práticos específicos. Familiaridade indica, aqui, a posse (compreensão) prévia da perspectiva desde a qual o instrumento pode surgir em sua manualidade – como algo que é para, a fim de, em proveito de. Ao falar da mundaneidade do mundo, Heidegger está chamando atenção para a existência de uma perspectiva mais ampla e mais básica daquelas associadas aos mundos práticos específicos. Assim como temos familiaridade com perspectivas mundanas específicas que nos permite, por exemplo, quando carpinteiros, encarar o martelo como um martelo, também temos familiaridade com uma perspectiva mais geral que forma o substrato necessário para o nosso contato com toda e qualquer coisa. O mundo da atividade prática, assim como o mundo da perspectiva teórica, são apenas casos particulares desta mundaneidade geral.

Essa perspectiva mais geral, na familiaridade da qual compreendemos não só aquilo que confrontamos mas também a nós mesmos de um determinado modo, é ainda mais invisível que as perspectivas relativas ao mundo das atividades práticas específicas. Conforme Hall, “não só normalmente não as notamos (porque assistimos a atividades nas quais estamos envolvidos), mas a própria noção de lhes dar atenção desaparece perante a concepção de Heidegger do ser humano e do mundo”<sup>36</sup>. Na continuação, Hall explica que se partimos da idéia central de que as coisas nos surgem como são apenas contra uma dada perspectiva (ele chama de “substrato de familiaridade, competência e preocupação”), que permite a elaboração de um sistema de papéis relacionados no qual as coisas se encaixam, então, nesse caso, as quebras na atividade prática até podem nos dar uma oportunidade de captar a perspectiva que orienta os sistemas específicos da atividade prática (os para-que, em-que, em-proveito-de); podemos ter uma idéia, por exemplo, da perspectiva que orienta a atividade do carpinteiro e o modo como as coisas se revelam para ele. Mas o mundo do carpinteiro não abrange todo o mundo do ser-aí, assim como, também, ser um carpinteiro não diz tudo o que é o ser-aí. Há uma perspectiva mais ampla e mais básica que delinea não apenas o sentido daquilo que nos vem ao encontro nos diversos ambientes práticos, mas também o modo como nos comportamos em cada um deles – como nos posicionamos, como nos movemos, o que dizemos, e assim por diante. Tudo o que fazemos, e aqui

---

<sup>36</sup> Op. cit., p.150.

incluímos “prestar atenção” e “captar algo explicitamente”, pressupõe essa perspectiva mais básica que Heidegger denomina de mundaneidade. Daí que, quando chegamos ao sentido mais amplo e mais básico das coisas, ao nosso sentido e ao sentido do mundo, não temos um contexto ainda mais amplo desde o qual possamos tematizá-lo. Não podemos abandonar aquela perspectiva mais básica e geral de lidar com as coisas de modo a fazê-la mostrar-se do mesmo modo como podemos fazer com as capacidades do carpinteiro.

Mesmo não sendo possível uma apreensão explícita da perspectiva em que nos movemos desde sempre e em função da qual já nos compreendemos de um modo ou de outro, podemos, graças às reflexões acerca do mundo prático, obter uma compreensão de sua estrutura. Os manuais são confrontados na ocupação sempre em função de um determinado contexto instrumental e funcional, ou seja, em função de sua pertinência a outros instrumentos e aos projetos práticos do ser-aí. A totalidade dessas relações constitui a perspectiva desde a qual os entes podem estar à mão em sua instrumentalidade. Isso fornece a chave para a compreensão da estrutura geral do mundo (a mundaneidade) em termos de uma totalidade referencial mais ampla e básica, que Heidegger vai chamar de significância (*Bedeutsamkeit*). “É ela o que constitui a estrutura do mundo em que o ser-aí já é sempre como é”<sup>37</sup>. Com base nessa significância que o ser-aí significa para si o que encontra, ou, dizendo de outro modo, é com base nessa significância que os entes podem surgir como importantes ou significantes de alguma maneira.

A pretensão de Heidegger ao desenvolver o conceito de mundaneidade é chamar atenção para a interdependência entre o ser-aí e o mundo, já indicada na cunhagem da expressão ser-no-mundo. Enquanto constituição essencial do ser-aí, o mundo é aquilo “em que” todos os entes encontram significação e é, também, ao mesmo tempo, o habitat do ser-aí, a sua morada. Do ponto de vista ontológico, o mundo é sempre o mundo do ser-aí e o ser-aí é sempre o seu mundo. Tanto quanto não se dá um mundo sem o ser-aí, também não se dá um ser-aí sem mundo. Nesse sentido não é nem correto falar que o ser-aí estabelece relações com o mundo, pois mundo é antes aquilo que possibilita relações. Nada vem ao encontro que não seja pela estrutura do mundo. Também os outros entes com o caráter de ser-aí vêm ao encontro e se fazem companheiros através da estrutura significativa do mundo. Dizer que o mundo é uma propriedade ontológica do ser-aí ou, então, que o mundo é sempre o mundo do ser-aí, não implica na sua caracterização como

---

<sup>37</sup> SZ, p. 87.

particular ou inacessível. O mundo do ser-aí é compartilhado. O ser-no-mundo diz também ser-com-outros. Não vale pensar o ser-aí como um ente isolado, independente. Ele é fundamentalmente um ser-com (*Mitsein*); e isso vai respingar decisivamente na tematização da verdade. Mas não cabe tratar disso aqui, já que esse constituirá o tema do capítulo II. Por ora, partindo da constatação de que a estrutura geral do mundo precede e acompanha todo e qualquer encontro dos entes (tenham eles ou não o caráter de ser-aí), interessa investigar a elaboração da abertura prévia do mundo como fundamento ontológico da descoberta dos entes. Trata-se, portanto, de um ponto central na caracterização do fenômeno originário da verdade.

## 1.2 - A abertura do mundo e o fenômeno originário da verdade

Até aqui, a exposição procurou focar a constatação de Heidegger, inspirada nas leituras de Aristóteles, de que há um contato prévio com os entes que os libera para serem apanhados em juízos. Esse contato já está sempre em curso na ocupação, ou seja, no envolvimento prático do ser-aí com o que lhe vem ao encontro. “Vir ao encontro” é um evento apenas possível dentro de um contexto referencial – indicado como estrutura ontológica do mundo – que fornece a perspectiva para o encontro. Em outras palavras, isso quer dizer que toda descoberta dos entes pressupõe a prévia abertura da estrutura “mundo”. Nela tem de se evidenciar os fundamentos ontológicos do descobrir, que Heidegger indica como *fenômeno originário da verdade*.

O esclarecimento da questão é alcançado através da caracterização fenomenal do *ser-em*, enquanto momento estrutural do ser-no-mundo.<sup>38</sup> Voltando-se para o *ser-em como tal*, o que a interpretação aborda é o ser da própria existência, o “aí” do ser-aí. A expressão “aí” refere-se ao modo de ser-em como abertura, *Erschlossenheit*.<sup>39</sup> Embora traduzido por abertura, de acordo com *erschliessen*, abrir, tornar acessível, o vocábulo

---

<sup>38</sup> Heidegger definiu desde o início o ser-aí como ser-no-mundo e ressaltou que não se tratava de uma determinação ôntica, de sentido meramente espacial de um ente dentro de outro. O ser-aí nunca é “no” mundo de modo direto, senão que ele é no mundo por estar em algumas circunstâncias específicas. É isso que se investiga na análise do ser-em.

<sup>39</sup> Uma vez que Heidegger rejeita a concepção tradicional do homem enquanto mente racional (sujeito pensante) o ser-aí é considerado estritamente a partir de sua existência. O que define o ser-aí é aquilo que ele faz, ou seja, o seu modo específico de envolvimento com o mundo. Por isso, ao dizer que o ser-aí é o seu “aí”, o que Heidegger quer mostrar é que esse ente é essencialmente determinado pela situação formada em volta de suas atividades mundanas – essa situação é o aí onde o ser-aí já sempre é e se compreende sendo.

*Erschlossenheit* também comporta a conotação de luminosidade, de clareira. Daí a constatação de que,

a expressão ôntica e figurada de um *lumen naturale* no homem, não significa outra coisa que a estrutura ontológico-existencial deste ente, ou seja, o fato de que ele é no modo de ser do seu aí. É “iluminado” (*erleuchtet*) quer dizer: estar em si mesmo iluminado (*gelichtet*) como ser-no-mundo, não através de um outro ente, mas, de tal modo, que ele mesmo é a clareira (*Lichtung*). Só para um ente existencialmente iluminado desse modo que um ser simplesmente dado faz-se acessível na luz e inacessível no escuro. O ser-aí sempre traz consigo o seu aí, e, desprovido dele, ele não apenas deixa de ser de fato, como deixa de ser o ente dessa essência. *O ser-aí é a sua abertura*<sup>40</sup>.

Quando a metafísica clássica referia-se a luminosidade inerente ao homem, esta sempre advinha de sua racionalidade. A radicalidade de Heidegger é propor o entendimento dessa luminosidade desde o nível existencial: o ser-aí é iluminado na medida em que, como ser-no-mundo, ele é essencialmente o seu “aí”, ou seja, na medida em que ele interage com o mundo. São dois os modos essenciais em que o ser-aí constitui-se como abertura: a disposição (*Befindlichkeit*<sup>41</sup>) e a compreensão (*Verstehen*). Pela consideração desses existenciais, explicitar-se-á a constituição existencial do ser do aí, onde radica a abertura originária do mundo, fundamento ontológico da descoberta dos entes.

---

<sup>40</sup> SZ, p. 133. Ao comentar esta passagem de *Ser e Tempo* Hubert L. Dreyfus (*Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time, division I*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991, p. 164) ressalta o fato de que Heidegger fala que o ser-aí é o “seu” aí, a “sua” abertura, mas não que é a “sua” clareira. Heidegger usa a expressão “ser o seu aí” para expressar o modo essencial em que o ser-aí é “na” clareira. Ou seja, o ser-aí não é a clareira, senão que está na clareira.

<sup>41</sup> É um dos conceitos de *Ser e Tempo* mais difíceis de traduzir. *Befindlichkeit* não é uma palavra muito usual na língua alemã, sendo que consiste numa construção que Heidegger elabora a partir do verbo *finden*, que aparece frequentemente na formulação da saudação cotidiana *Wie befinden Sie sich?*, que literalmente pergunta “Como você se encontra? e que corresponde mais ou menos ao nosso “Como você está?”. Em contextos clínicos *Befinden* é usado também para designar algo como os sintomas de alguém: o médico pergunta ao paciente “*Wie ist Ihr Befinden*” (Como são seus sintomas), querendo saber o que ele está sentindo. Em ambos os casos, tanto na saudação quanto no contexto clínico, *finden* indica, portanto, o modo como a pessoa se sente a si mesma, como ela se encontra aos seus próprios olhos. E isso tanto vale para o aspecto físico (saúde), tanto para o aspecto emocional (“estado de espírito”). É em harmonia com estes sentidos usuais do termo em alemão que procuramos traduzir *Befindlichkeit* por “disposição”, uma vez que sempre nos encontramos a nós mesmos dispostos de algum modo no mundo, seja fisicamente ( num ambiente determinado), ou emocionalmente (em determinado humor).

## a) disposição

O que *ontologicamente* designamos com o termo disposição, diz Heidegger, é *onticamente* o mais conhecido e mais cotidiano, a saber, o humor, o estado de humor<sup>42</sup>. A constatação ôntica de que o ser-aí em sua cotidianidade está sempre de humor constitui um indício para a caracterização desse fenômeno como um existencial. O ser-aí sempre está em um determinado humor. E o fato dos humores poderem se deteriorar e se transformar no curso das vivências cotidianas é a principal evidência disso. Humores transformam-se e deterioram-se sempre em outros humores. Do mesmo modo, também o fato de que o ser-aí possa, deva e tenha de controlar seus humores em certas ocasiões existenciais, não deve levar à negação ontológica do humor enquanto modo originário desse ente. Afinal, “nunca nos assenhoreamos do humor sem humor (*stimmunglos*), mas sempre a partir de um humor contrário”<sup>43</sup>.

É pelo humor que o ser-aí acessa originalmente sua condição de existente. O humor revela “como alguém está e se torna”<sup>44</sup>, quer dizer, no estado de humor, o ser-aí experimenta o sentimento de que ele existe. No entanto, na maior parte das vezes sua existência revela-se como um peso. Ele experimenta a angústia de estar-lançado no mundo sem saber de onde veio e para onde vai. “A expressão estar-lançado (*Geworfenheit*) deve sugerir a *facticidade de ser entregue à responsabilidade*”<sup>45</sup>. Em alerta contra possíveis confusões, Heidegger ressalta que a facticidade do ser-aí aberta na disposição não deve ser confundida com a fatualidade de um ente meramente dado dentro do mundo, que se faz acessível pela constatação observadora. Ao contrário, a facticidade, enquanto caráter ontológico do ser-aí, não pode jamais ser encontrada por uma observação ou uma intuição, mas apenas pelo sentir privilegiado do humor, que nem de longe tem o caráter de observação.

O que se abre na disposição, o “aí” do ser-aí em sua facticidade, é na maior parte das situações ôntico-existenciárias, um peso. Por que motivo tal condição torna-se um peso não se sabe, constata Heidegger<sup>46</sup>. Mas é notável a resistência cotidiana em

---

<sup>42</sup> SZ, p. 134.

<sup>43</sup> SZ, p. 136.

<sup>44</sup> SZ, p. 136.

<sup>45</sup> SZ, p. 135.

<sup>46</sup> SZ, p. 134: “...o ser do aí mostra-se como peso. Por que, não se *sabe* (*Warum, weiss man nicht*). E o ser-aí não pode saber algo desse tipo (*dergleiche*), visto que as possibilidades de abertura do conhecimento são

“ceder” aos humores que revelam essa condição. Tal é o nosso desconforto diante da angústia<sup>47</sup>, por exemplo, a qual buscamos de imediato aliviar ou superar. É, contudo, nesses humores que o ser-aí em sua cotidianidade faz pouco caso que sua responsabilidade para com o próprio ser se revela. O que angustia é a própria facticidade que ali se expressa. É dela que o ser-aí se esquivava e não de outra coisa. Esquivar-se não tem o caráter de uma ação premeditada, antes trata-se de um modo de dispor-se. Ademais, antes que uma prova contra o fato fenomenal de que o humor abre o ser-aí em seu ser, esse esquivar-se cotidiano é um testemunho, visto que é de seu próprio ser que se abre no humor que o ser-aí se esquivava. Com o exposto até aqui, evidenciamos o primeiro dos três caracteres ontológicos da disposição enfatizados por Heidegger: ela abre e revela o ser-aí em sua condição de estar-lançado no mundo e nisso se revela a responsabilidade para com o próprio ser, que na maior parte das vezes e antes de tudo, lhe ocorre como uma carga da qual ele prontamente tende a esquivar-se.

Enquanto um existencial do ser-aí, a disposição está bem longe de uma mera apreensão reflexiva ou mesmo de uma constatação de um estado de alma. Os humores nos assaltam; eles não vêm de fora nem de dentro; emergem como um modo de ser-no-mundo<sup>48</sup>. Esse emergir carrega consigo a abertura do ser-no-mundo em sua constituição básica. Trata-se do segundo caráter essencial da disposição: a abertura igualmente originária do mundo, do ser-com-outros e da existência. Isso pode ser mais facilmente visualizado a partir da descrição que o filósofo faz do temor (*Furcht*). Esse humor para ser apanhado em sua totalidade tem de ser visto desde a perspectiva daquilo de que se teme e o seu caráter ameaçador (o objeto e a possibilidade de vir ao encontro no mundo), do temor por outrem (ter medo em lugar de alguém) e, por fim, da base do temor (o ser-aí).

---

restritas se comparadas com a abertura originária dos humores, em que o ser-aí se depara com seu ser enquanto aí”.

<sup>47</sup> No § 40 de *Ser e Tempo* – A disposição fundamental da angústia como abertura privilegiada do ser-aí – Heidegger mostra como por esse humor o ser-aí desoculta o seu ser mais próprio. Diferentemente do temor que se manifesta sempre por via de um ente intramundano determinado, de onde provém a ameaça, aquilo com que a angústia se angustia não está em lugar algum. “Ela não sabe o que é aquilo com que se angustia” (SZ, p. 186). A indeterminação daquilo que angústia suspende a significância do mundo familiar em que o ser-aí encontra-se desde o início e na maior parte das vezes absorvido e revela a facticidade da existência. A angústia abre o mundo como mundo, como o lugar onde o ser-aí já está desde sempre lançado e entregue à própria responsabilidade. Isso significa que “a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo” (SZ, p. 187). Mas a condição de ser-no-mundo não é apenas o “com que” da angústia, senão que também o “por quê” (SZ, p. 188); quer dizer, angustiar-se, enquanto disposição, constitui um modo fundamental de ser-no-mundo.

<sup>48</sup> SZ, p. 136.

Isso serve para mostrar que mesmo um humor pode sozinho articular uma abertura do ser-no-mundo, em todos os seus aspectos.

O terceiro caráter essencial da disposição vem reforçar o entendimento acerca do mundo originário das ocupações. Vimos acima, na caracterização do ser-no-mundo, que antes de qualquer visão temática os entes são descobertos e vêm ao encontro no interior de um mundo prático-funcional, previamente aberto. Mas nada vem ao encontro na total indiferença. Os entes vêm ao encontro primeiramente como úteis ou inúteis, disponíveis ou resistentes, fascinantes ou ameaçadores e assim por diante. Utilidade, inutilidade, disponibilidade, resistência, fascínio, ameaça, são apenas possíveis, do ponto de vista ontológico, porque o ser-aí se acha previamente disposto em sintonia com humores que permitem que ele seja tocado dessa ou daquela maneira pelo que vem ao encontro no mundo. Assim, por exemplo, apenas o que é na disposição do temor pode descobrir algo como ameaça.

E só porque os “sentidos” são ontologicamente inerentes a um ente que possui o modo de ser-no-mundo como disposição, podem eles ser “estimulados” e “ter sensibilidade para”, de modo que aquilo que os estimula se mostre na afecção. Por mais fortes que fossem a pressão e resistência, coisas como afecção não ocorreriam se a resistência não se descobrisse de modo essencial, se o ser disposto no mundo já não estabelecesse um liame com um ente intramundano, trabalhado de modo privilegiado por humores. *Na disposição subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro.* Do ponto de vista *ontológico* fundamental, devemos em princípio deixar a descoberta primária do mundo ao “simples humor”. Uma intuição pura, mesmo introduzida nas artérias mais interiores de alguma coisa simplesmente dada, jamais chegaria a descobrir algo como ameaça.<sup>49</sup>

Também o espanto, indicado pelos gregos<sup>50</sup> como a origem do pensar é possível apenas com base na disposição do ser-aí. Só um ente disposto em humores pode

---

<sup>49</sup> SZ, p. 137-8.

<sup>50</sup> Patão e Aristóteles indicaram o *thauma* (espanto, admiração) como a experiência que dá origem ao pensar filosófico:

“Teeteto: – E, pelos deuses, Sócrates, meu espanto é inimaginável ao indagar-me o que isso significa; e, às vezes, ao contemplar essas coisas, verdadeiramente sinto vertigem.

Sócrates: – Estou vendo, meu caro, que Teodoro não julgou mal tua natureza. É absolutamente de um filósofo esse sentimento: espantar-se. A filosofia não tem outra origem [...]” (Platão, *Teeteto*, 155c8).

“Com efeito, foi pelo espanto que os homens começaram a filosofar tanto no princípio como agora; perplexos, de início, ante as dificuldades mais óbvias, avançaram pouco a pouco e enunciaram problemas a respeito das maiores, como os fenômenos da Lua, do Sol e das estrelas, assim como da gênese do universo” (Aristóteles, *Metafísica*, A 982b).

espantar-se ou admirar-se frente ao que vem ao encontro. E se com razão a origem do pensar (filosófico) tem de ser creditado ao espanto, nisso tem-se mais uma evidência de que, no que tange ao modo de acesso ao mundo, a razão chega sempre depois. Isso constitui-se num grande baque para a tradição que, ao desenvolver-se à luz da lógica, considerou os afetos e sentimentos – humores em geral – como característica inferior de um ser essencialmente racional. Inferior por estar ligada a esfera subjetiva, representando estados mentais meramente privados. Heidegger se opôs a esse tipo de posição, concedendo aos sentimentos uma importância até então sem precedentes na história da filosofia. E fê-lo, justamente, interpretando os sentimentos em termos de *Stimmung*, uma palavra alemã extremamente rica, que significa estado de espírito e que tem, como faz notar John Caputo, “um caráter fortemente intencional”<sup>51</sup>. *Stimmung* significa também “sintonizar”, indicando, em *Ser e Tempo*, o modo como a vida fática está sintonizada com o mundo. Ter um sentimento é, então, nesse sentido, reagir ao mundo de uma certa forma, uma forma que, como foi visto, é determinada como o “encontrar-se a si mesmo” no mundo para onde se foi lançado. O que significa, por sua vez, que esse estado de espírito “desoculta” o mundo como aquilo que já está sempre lá. E sendo assim, longe de serem meros estados privados, os estados de espírito revelam ao ser-aí o seu próprio ser, o ser do mundo e o significado do mundo, gozando assim do mais alto prestígio fenomenológico.<sup>52</sup> Não obstante a originalidade e radicalidade de sua interpretação, o filósofo acaba reconhecendo como um grande mérito a iniciativa da pesquisa fenomenológica de recriar uma visão mais livre acerca dos fenômenos da esfera afetiva.<sup>53</sup> Mas enfatiza, no entanto, que apenas agora, com a analítica do ser-aí por ele promovida, o caráter ontológico-fundamental desses fenômenos pôde ser alcançado em sua plenitude – como constitutivo da abertura de mundo.

## **b) compreensão**

O segundo momento estrutural da abertura do ser-aí é a compreensão. Tanto quanto a disposição, ela constitui o ser do “aí”. Isso significa dizer que toda compreensão está sempre sintonizada com o humor. Não se trata, portanto, de um modo de

---

<sup>51</sup> CAPUTO, John D. *Desmistificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 105.

<sup>52</sup> Cf. Caputo, op. cit., p. 105.

<sup>53</sup> SZ, p. 139.

conhecimento, alcançado por um exercício racional. Compreensão é antes de tudo um existencial, um modo fundamental de ser-aí.<sup>54</sup>

Em sentido originário, a compreensão indica uma espécie de saber-como. Isso ressalta, para Heidegger, quando, por vezes, num discurso ôntico, usamos a expressão “compreender alguma coisa” com o sentido de “estar apto para manejar algo”, “estar a sua altura”, “ser competente para fazer algo”.<sup>55</sup> Costumeiramente, dizemos que compreendemos informática, significando simplesmente que sabemos-como lidar com computadores. Compreender um computador não implica primordialmente, nesse caso, a apreensão explícita de suas propriedades. Do mesmo modo, exemplifica Dreyfus, “compreender um martelo não significa saber *que* martelos têm tais e tais propriedades e *que* elas são usadas para certos propósitos – ou que para martelar segue-se um certo procedimento, isto é, que se pega o martelo em uma das mãos, etc. Antes, compreender um martelo de modo mais primordial significa *saber como* martelar”.<sup>56</sup>

A compreensão se dá, portanto, na manualidade. Inicialmente, compreendemos as coisas na medida em que sabemos o que fazer com elas, na medida em que dispomos de um domínio para com elas. E isso não vale apenas para a relação com os instrumentos, mas também para com nós mesmos. Assim como possuímos habilidades específicas de lidar, por exemplo, com martelos – sabemos como martelar e a função do martelar – também dispomos de uma habilidade para lidar com nosso próprio ser – cada um de nós sabe como ser aquilo em função do que é (homem ou mulher, pai, mãe, professor, etc). De modo geral, é esse tipo de saber prático (funcional) que marca a compreensão que temos de nós e das coisas com que lidamos. Compreender implica saber-como fazer, como manejar; implica, portanto, a aptidão para algo, o poder algo. É justamente essa idéia do “poder algo” que Heidegger vai transportar para o conceito de compreensão enquanto existencial.

Em sentido existencial, a compreensão também é revestida de um “poder” (no sentido de aptidão, capacidade), mas o que aí se pode não é uma coisa, senão que o ser enquanto existir. Pois na compreensão subsiste existencialmente o modo de ser do ser-aí

---

<sup>54</sup> SZ, p. 336: “Com o termo compreender indicamos um existencial fundamental; nem uma determinada forma de conhecer (*Art von Erkennen*), distinta, por exemplo, do explicar (*Erklären*) e do entender (*Begreifen*), nem em geral um conhecer no sentido de um apreender temático”.

<sup>55</sup> SZ, p. 143.

<sup>56</sup> Dreyfus, op. cit., p. 184.

como poder-ser. Essa indicação sublinha o fato de que o ser-aí é, primariamente, possibilidade de ser, a qual se deve distinguir tanto da possibilidade lógica quanto da contingência de algo simplesmente dado em que pode acontecer isto ou aquilo. Heidegger enfatiza que, como categoria modal de um ser simplesmente dado, a possibilidade designa o que *ainda não* é real e que *nunca* será necessário; caracteriza o *meramente* possível, que, do ponto de vista ontológico, é inferior à realidade e à necessidade. Ao passo que, como existencial, “a possibilidade é a determinação ontológica mais originária e mais positiva do ser-aí”<sup>57</sup>. Em seu modo de ser-no-mundo, esse ente já foi inteiramente lançado em determinadas possibilidades, que, investido de sua liberdade para o poder-ser, o ser-aí já assumiu ou recusou.

A liberdade do ser-aí com relação ao seu poder-ser apenas é possível porque, em seu modo de ser, esse ente já sempre se mantém numa certa compreensão de suas possibilidades. O ser-aí é de tal modo que ele sempre compreendeu ser dessa ou daquela maneira. “*Compreender é o ser existencial do próprio poder-ser do ser-aí de tal modo que, em si mesmo, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser*”<sup>58</sup>. Sendo um existencial, a compreensão abarca toda a constituição fundamental do ser-no-mundo. As possibilidades apreendidas na compreensão são em cada caso as possibilidades de ser-em um mundo. Poder-ser diz, então, poder-ser-no-mundo. A compreensão das possibilidades do ser-aí comporta a abertura da estrutura mundo. Isso porque, em si mesma, a compreensão possui a estrutura existencial de “projeto” (*Entwurf*). Ao projetar o ser do ser-aí para a sua destinação, a compreensão abre um campo de possibilidades, onde as coisas podem surgir como importantes ou significantes. Em outras palavras, somente porque o ser-aí, pela compreensão, toma posição em relação ao seu ser no mundo, projetando possibilidades de envolvimento em contextos cotidianos, é que se abre o campo de jogo, a estrutura significativa (mundaneidade) na qual os entes podem surgir – salientarem-se como significativos de alguma maneira.

Na projeção do ser do ser-aí os entes encontram abrigo, no sentido de que são pela primeira vez salientados. Esse é o sentido originário em que se pode falar do ser-aí como clareira: ele é em seu “aí”, em seu modo de ser-em um mundo, o campo iluminado em que os entes resplandecem. Em seu caráter existencial de projeto, a compreensão

---

<sup>57</sup> SZ, p. 144.

<sup>58</sup> SZ, p. 144; grifo do autor.

constitui como que a visão (*Sicht*) do ser-aí. “Ver”, ressalta Heidegger<sup>59</sup>, “significa não só não perceber com os olhos do corpo como também não apreender, de modo puro e com os olhos do espírito, algo simplesmente dado em seu ser simplesmente dado. Para o significado existencial de visão, a única coisa a ser levada em conta é a particularidade do ver em que o ente a ele acessível se deixa encontrar descoberto em si mesmo”. O que a compreensão apanha em seu “ver” não são entes simplesmente dados e suas categorias, senão que o ser desses entes. É o ser que se compreende na projeção e não outra coisa.

A breve descrição realizada até aqui buscou clarear o uso especial que Heidegger faz do termo compreensão, distinguindo-o devidamente de um modo temático de conhecimento. A compreensão, enquanto um conceito ontológico-existencial, independe, em absoluto, de qualquer pensamento reflexivo. Bem como, não deve ser confundida também com um processo intuitivo. “Intuição” e “pensamento”, enfatiza o filósofo<sup>60</sup>, são derivados distantes da compreensão, uma vez que tanto um quanto o outro visam o ente em seu caráter meramente dado, compreendido e liberado primariamente na projeção. Compreender é, como vimos, um modo de ser-no-mundo. Já nos movemos sempre em uma determinada compreensão do mundo e de nós mesmos que é espontânea, no sentido de que independe de qualquer interesse ou esforço cognitivo. “Compreender já sempre é fato, é vida”<sup>61</sup>.

Para o intuito do presente estudo, a análise da compreensão e da disposição são particularmente importantes, na medida em que, de modo igualmente originário, elas caracterizam a abertura do ser-no-mundo, a clareira pela qual os entes podem se manifestar de um modo ou de outro. Disposição e compreensão constituem-se nos fundamentos ontológicos-existenciais da descoberta dos entes intramundanos. Esses existenciais mostram, portanto, o *fenômeno mais originário da verdade*. Esse fenômeno será mais bem visualizado na medida em que se demonstrar seu caráter originário (fundante) em relação à verdade proposicional. Perseguindo esse objetivo a análise volta-se agora para o âmbito lingüístico.

---

<sup>59</sup> SZ, p. 146-7.

<sup>60</sup> SZ, p. 147.

<sup>61</sup> STEIN, E. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: ITHACA, 1966, p. 34.

### 1.3 - Ser-no-mundo e linguagem

Apesar de ser um fenômeno amplamente investigado, o modo de ser da linguagem permanece, ainda, no entender de Heidegger, obscuro<sup>62</sup>. Os conhecimentos sobre a linguagem, fornecidos cada vez em maior quantidade pela lingüística, pela filologia, pela psicologia e mesmo pela filosofia da linguagem não atingem a base ontológica do fenômeno investigado. De um modo geral, estes diversos ramos do saber encaram a linguagem como um instrumento disponível no mundo, a partir do qual o homem exterioriza e comunica aos outros os conteúdos internos da consciência; linguagem é concebida sempre em função de uma subjetividade que lhe confere valor e significância. Guiados por esta perspectiva, os conhecimentos alcançados acerca da linguagem mantém-se ainda muito distantes de apreender o fenômeno da linguagem em sua amplitude. A linguagem não é apenas uma estrutura de signos e regras à mão dentro do mundo e que, como tal, pode ser esgotada em categorias semânticas. Tomada em seu modo mais fundamental, ela remete à articulação “significativa” da compreensibilidade do ser-no-mundo, que Heidegger denomina de discurso (*Rede*), em acordo com sua reinterpretação do *logos* grego.

O discurso é, do ponto de vista existencial, tão originário quanto disposição e compreensão e, de certo modo, já estava presente na análise anterior desses existenciais. Isso porque o ser-aí é, por excelência, articulador: enquanto projeto, ele articula suas possibilidades, abrindo, com isso, um campo de jogo livre, uma estrutura referencial que possibilita a emergência significativa daquilo que está à mão no mundo. O discurso é, precisamente, essa articulação; quer dizer, é a articulação da compreensibilidade do ser-aí. Toda compreensão já está sempre articulada antes mesmo de qualquer explicitação reveladora.

Se, enquanto articulação significativa da compreensibilidade, o discurso é um existencial constitutivo da abertura do ser-aí, constituído primordialmente pelo ser-no-mundo, então, constata Heidegger, ele também deve possuir em sua essência um modo de ser especificamente mundano. O modo de ser mundano do discurso é a linguagem, definida, por Heidegger, como o pronunciamento do discurso. “A linguagem é o discurso

---

<sup>62</sup> SZ, p. 166.

expresso em palavras”<sup>63</sup>. As palavras emergem das significações articuladas pelo discurso; elas não possuem um sentido em si, seu sentido é mundano e, como tal, tem de ser apreendido na totalidade das relações referenciais que constituem a significância do mundo. A totalidade de palavras que, enquanto modo de pronunciamento, constitui o ser mundano do discurso, torna-se um ente intramundano e, sendo assim, pode eventualmente ser encontrada como um manual, podendo, também, nesse caso, ser estilhaçada em coisas-palavras (*Wörterdinge*) simplesmente dadas<sup>64</sup>. Não é o caso de pensar, como a tradição, que a linguagem é em princípio um grande conjunto de palavras dadas independentemente e que depois adquirem significado<sup>65</sup>; que a linguagem possa ser interpretada assim é uma possibilidade extrema que o discurso assume uma vez expressado, mas de modo algum pode uma tal interpretação resumir a essência da linguagem, que, de acordo com Heidegger, só se faz acessível com a clarificação do ser-no-mundo enquanto articulação da significância. Isso se pode ler já no § 18 de *Ser e Tempo* quando o filósofo afirma que “a própria significância, com a qual o ser-aí sempre está familiarizado, abriga em si a condição ontológica da possibilidade de o ser-aí, em seus movimentos de compreensão e interpretação, poder abrir ‘significados’ que, por sua vez, fundam a possibilidade da palavra e da linguagem”<sup>66</sup>.

A concepção de linguagem como um manual intramundano, como algo que vem ao encontro dentro do mundo, é, portanto, uma decorrência do modo de ser mundano do discurso. O equívoco tradicional é, justamente, limitar o fenômeno da linguagem a esse nível, negligenciando seu fundamento existencial. É pelo discurso que a linguagem começa; ele é “o fundamento ontológico-existencial da linguagem”<sup>67</sup>. Ou, como podemos dizer ainda, o discurso é o evento ontológico do qual a linguagem é a instância ôntico-mundana.

---

<sup>63</sup> SZ, p. 161.

<sup>64</sup> SZ, p. 161.

<sup>65</sup> Segundo Dreyfus (Op. cit., p. 218), a discussão que Heidegger conduz acerca do discurso opõe-se, desde o início, às tradicionais concepções de linguagem fundadas em Husserl e Searle – que linguagem é o conjunto de sons ou sinais aos quais é atribuído um significado, seja por mentes que são a origem do que Searle chama de significado intrínseco ou, como no caso de Husserl, pela sua parêntese com entes abstratos, similarmente à teoria dos sentidos de Frege. Ainda segundo Dreyfus, Heidegger se oporia também à idéia de que, dada uma interpretação holística em relação ao comportamento do locutor e aos objetos salientes na vizinhança, a linguagem pode ser racionalmente reconstruída em termos de sons e sinais, tal como defende Davidson. Para Heidegger, tais concepções sustentam um pseudo-problema, pois seu ponto de partida é ontologicamente inadequado: partem da idéia de que a linguagem é experienciada como algo dado e, então, a interpretam-na como tal.

<sup>66</sup> SZ, p. 87.

<sup>67</sup> SZ, p. 160.

A elaboração da estrutura do discurso como tal deve revelar mais bem o modo como as possibilidades da linguagem cotidiana já são sempre expressão das possibilidades originárias do discurso existencial.

Heidegger inicia a análise do discurso ressaltando que o ser-aí é, em seu modo de ser, fundamentalmente discursivo; e que discurso não consiste em *um* modo determinado de pronunciamento, senão que é o modo fundamental de toda e qualquer forma de pronunciamento lingüístico. Ou seja, todo pronunciamento é em si discursivo, seja ele uma declaração, uma interrogação, uma ordem, um aviso, ou mesmo um pedido. Todo uso lingüístico cotidiano é discursivo, na medida em que é uma determinação mundana da articulação da compreensibilidade do ser-no-mundo. Cada um dos distintos modos de discurso abarca, portanto, a estrutura geral do discurso, que compreende três aspectos essenciais: o referencial, a comunicação e o anúncio.

O referencial é aquilo “sobre que” o discurso discorre. O “sobre que” do discurso, diz Heidegger<sup>68</sup>, não tem necessariamente, nem sequer regularmente, o caráter de tema de uma proposição determinante. Também uma ordem se dá sobre; o desejo possui, igualmente, aquilo sobre que é; nem uma intercessão se acha desprovida de seu sobre quê. O discurso tem necessariamente este elemento estrutural porque é constitutivo da abertura do ser-no-mundo, e sua própria estrutura é determinada por essa constituição fundamental do ser-aí. O referencial (aquilo sobre que o discurso é) é sempre “interpelado” (*angeredet*) numa determinada perspectiva e dentro de certos limites. Daí o discurso assumir a forma de pergunta, desejo, pronunciamento, alerta.

Todo discurso tem, portanto, um referencial, que é aquilo sobre o que ele discorre. Esse discorrer sobre algo tem também o caráter de comunicar. A comunicação tem de ser entendida em sentido amplo como uma determinação ontológico-existencial que, como tal, radica na abertura originária do mundo. “Ela cumpre a ‘partilha’ da disposição e da compreensão. Comunicação nunca é algo como uma transposição de vivências, de opiniões ou de desejos do interior de um sujeito para o interior de outro”<sup>69</sup>. Comunicar não tem, portanto, o sentido de tornar público, jogar para fora conteúdos imanentes. Essa é, precisamente, a perspectiva de quem vê o fenômeno desde o prisma das teorias da subjetividade e da representação que partem da idéia de sujeitos originalmente

---

<sup>68</sup> SZ, p. 161.

<sup>69</sup> SZ, p. 162.

fechados em si. Heidegger, guiado pelas conquistas fenomenológicas da analítica existencial, pretende mostrar que comunicar é uma possibilidade enraizada no ser-no-mundo. Aquilo que se comunica não são conteúdos internos desconhecidos para os outros, senão que é algo já sempre partilhado na disposição e compreensão, oriundas do envolvimento com o mundo. Em outras palavras, a comunicação apenas torna explícita a partilha da situação existencial.

Ao mesmo tempo que discorre “sobre” e nisso comunica, o discurso constitui-se também num pronunciamento (*Sichaussprechen*). “Discorrendo, o ser-aí se pronuncia; não porque ele se acha de início encapsulado num ‘interior’ que se opõe a um exterior, mas porque, enquanto ser-no-mundo que compreende, ele já está lá fora”<sup>70</sup>. É justamente esse “estar fora” o que é em cada caso expressado, ou seja, o discurso expressa sempre o ser-aí em sua disposição (humor). E o índice lingüístico (*sprachliche Index*) próprio do discurso em que se anuncia o ser-em da disposição está, observa Heidegger, no tom, na modulação, no ritmo, “no modo de falar”<sup>71</sup>. No modo da expressão, o discurso é também um anúncio; nele anuncia-se o estado do humor no qual o ser-aí se encontra em cada caso.

Como momentos constitutivos do discurso, o referencial, a comunicação e o anúncio estão na base de todo e qualquer pronunciamento mundano do discurso; portanto, em todo uso lingüístico. Não devem ser confundidos por isso com propriedades reunidas empiricamente na linguagem. Trata-se antes de caracteres existenciais arraigados na constituição ontológica do ser-aí. Eles que tornam possível a estrutura ontológica da linguagem. Mas Heidegger ressalta:

Na forma lingüística fática de um determinado discurso, alguns desses momentos podem faltar ou passar despercebidos. O fato de, muitas vezes, *não* se exprimirem “em palavras” indica apenas um determinado modo de discurso que, enquanto é, jamais pode prescindir da totalidade dessas estruturas.<sup>72</sup>

Na seqüência, o filósofo comenta que as tentativas de se apreender a “essência da linguagem” sempre tomaram com base um desses momentos. Daí as concepções de linguagem como “expressão”, “forma simbólica”, comunicação no sentido de “proposição”, “anúncio” de vivências, ou mesmo como “configuração” da vida

---

<sup>70</sup> SZ, p. 162.

<sup>71</sup> SZ, p. 162.

<sup>72</sup> SZ, p. 163.

(‘*Gestaltung*’ *des Lebens*)<sup>73</sup>. Mas mesmo que se juntasse sincreticamente todas essas determinações numa única definição de linguagem, ainda assim nada se ganharia em favor de uma plena definição da linguagem se o fenômeno ontológico-existencial do discurso, condição transcendental das múltiplas possibilidades lingüísticas, permanecer oculto. Os estudos que se orientam pelas determinações mundanas do discurso produzem, inegavelmente, um determinado conhecimento da linguagem, mas não a apreendem em seu caráter essencial. Este só pode ser alcançado mediante o esclarecimento da estrutura existencial básica do ser-aí. Esse passo para trás conferido pela analítica existencial é imprescindível para a superação da postura objetivante que concebe a linguagem simplesmente como um manual intramundano. Orientada pela concepção grega do homem como *zóon lógon échon*, como ser falante, mencionada na introdução de *Ser e Tempo* e retomada depois no § 34, a analítica existencial toma o ser-aí já dentro da linguagem.

A constatação de que “o ser-aí tem linguagem” – *Das Dasein hat sprache*<sup>74</sup> – que, do ponto de vista ôntico, pode ser interpretada como a mera posse de algo simplesmente dado, do ponto de vista ontológico, indica um modo fundamental de ser-no-mundo. O ser-aí é lingüístico de ponta a ponta. Ou melhor, ele é discursivo de ponta a ponta, uma vez que Heidegger reserva o termo linguagem ao modo mundano do discurso, ou seja, ao pronunciamento, à fala.<sup>75</sup> Num certo sentido, trata-se de um só fenômeno, apenas tomado em níveis distintos. Os gregos não diferenciavam, sequer dispunham de uma palavra própria para linguagem. O uso amplo do discurso (*logos*) compreendia também a esfera da linguagem. Como destaca Benedito Nunes,

O discurso, como linguagem existencial, e a linguagem, como discurso pronunciado, são o verso e o reverso do *logos*, no qual os gregos enfeixaram a essência do homem. O *logos* é esse elemento languageiro (*sprachlich*) da experiência – o falar uns com os outros sobre algo, a que Platão se referiu no *Crátilo*. Pois “do momento em que somos um diálogo”, podendo compreender de imediato as palavras de outrem, morando na compreensão do que

---

<sup>73</sup> SZ, p. 163.

<sup>74</sup> SZ, p. 165.

<sup>75</sup> Tendo em vista a distinção que *Ser e Tempo* opera entre discurso e linguagem não se justifica falar que o ser-aí é lingüístico de ponta a ponta, mas sim que ele é discursivo de ponta a ponta. O discurso, enquanto articulação significativa do ser-em, constitui a estrutura do ser-aí (o ser-aí é articulador por excelência); já a linguagem, fundada no discurso, é um dos modos de ser desse ente, e, como tal, não constitui sua estrutura.

significam, é no circuito da fala que as palavras brotam das significações articuladas.<sup>76</sup>

O amplo sentido em que era usado originalmente o *logos* grego, interpretado por Heidegger como discurso, perdeu-se no uso predominante do termo como proposição, que acabou orientando de forma decisiva o entendimento acerca da linguagem. “O acervo básico das ‘categorias semânticas’, herdado pela lingüística e ainda hoje decisivo, orienta-se pelo discurso entendido como proposição”<sup>77</sup>. Semelhantemente, também a gramática buscou seus fundamentos na “lógica” desse *logos* assim entendido<sup>78</sup>. Contudo, o que Heidegger põe em jogo no § 34 de sua analítica existencial não é, apenas, a mera correção dos equívocos interpretativos da tradição por meio de um resgate etimológico, mas a recondução da discussão lingüística ao nível da fundamentação que sustenta a esfera lógico-semântica. “A proposição não paira no ar”<sup>79</sup>. Inserida no contexto geral da linguagem, entendida como pronunciamento do discurso originário que perpassa a abertura do ser-aí, a proposição já não pode negar a sua proveniência ontológica. Ela está já sempre enraizada no ser-no-mundo.

A elaboração das conseqüências dessa nova abordagem da linguagem para o âmbito proposicional é o ponto alto da investigação nesse capítulo. Com ela há de ficar claro o modo como a verdade ocorre na proposição e, principalmente, o caráter derivado dessa ocorrência. A distinção entre verdade fundante e verdade fundada tornar-se-á, com isso, explícita.

### 1.3.1 – Proposição e verdade

O entendimento de que a proposição é o “lugar” próprio e primário da verdade, há muito tido como evidente, repousa, no entender de Heidegger, sobre uma parcial e, por isso, problemática compreensão tanto do modo de ser da verdade quanto da proposição. Os equívocos ocorrem na medida em que se delimita a análise da proposição apenas ao campo lingüístico (lógico-semântico), negligenciando com isso o âmbito ontológico-existencial que a sustenta.

---

<sup>76</sup> NUNES, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1986, p. 194.

<sup>77</sup> SZ, p. 165.

<sup>78</sup> SZ, p. 165.

<sup>79</sup> SZ, p. 156.

Norteados pelos estudos sobre o sentido do *logos* nos textos gregos e, principalmente, em Aristóteles, *Ser e Tempo* apresenta a proposição como um modo derivado da ocupação originária do ser-aí com o mundo. O que de um modo geral apresentamos acima acerca da linguagem tem de ser agora aplicado à proposição. Proposição é um tipo de discurso. Mas, como notou Aristóteles<sup>80</sup>, há uma peculiaridade inerente à proposição (*lógos apophantikós*) que a distingue dos outros modos de discurso, a saber, a possibilidade de ser verdadeira ou falsa. De acordo com Dahlstrom, Heidegger prontamente percebeu que o filósofo grego determina a proposição em vista da verdade e não vice versa. Ou seja, o que uma proposição é só pode ser clareado na pressuposição do que é o verdadeiro e o falso. Isso vem ao encontro da luta de Heidegger contra o preconceito lógico que, como salientamos, concebe a verdade exclusivamente como propriedade de proposições. Contudo, se por um lado a definição aristotélica da proposição pressupõe uma concepção de verdade, por outro, ela também sugere uma especial conexão entre proposição e verdade. A natureza dessa conexão, que não é explicitada pelo filósofo grego e que tampouco é óbvia, tem de ser esclarecida a fim de se alcançar uma autêntica compreensão do modo de ser tanto da verdade quanto da proposição. Para tanto iniciaremos elaborando a tematização da estrutura da proposição.

No § 33 de *Ser e Tempo* Heidegger analisa a proposição através de três aspectos: mostraçãõ (*Aufzeigung*), predicacãõ e comunicacãõ. Essas três significacãões abarcam em sua unidade a plena estrutura da proposiçãõ.

(Para uma melhor visualizaçãõ do que Heidegger pretende com a descriçãõ destes aspectos da proposiçãõ é importante ter em mente que o filósofo estã considerando a proposiçãõ em seu modo mais fundamental de uso, no contexto da atividade prãtica.<sup>81</sup> Mesmo que, como veremos, a proposiçãõ venha depois a se afastar deste contexto prãtico, em que surge primariamente, a ponto de ocultã-lo, ela jã nãõ pode mais negar a sua procedênciã e o seu sentido originãrio.)

---

<sup>80</sup> ARISTÓTELES. *De interpretatione*, 17a 1-3.

<sup>81</sup> Para Heidegger, nãõ importa, neste nívõ de consideraçãõ, o elemento do juízo enquanto ele fosse apenas uma manifestaçãõ no nívõ da enunciaçãõ ou enquanto o juízo fosse algum tipo de manifestaçãõ que se focalizaria com a proposiçãõ. O juízo, para Heidegger, passa a ser tambêm objeto de uma torçãõ que o converte num objeto de anãlise, no sentido de anãlitica existencial. Daí ele dizer, com todas as letras, que o enunciado, a proposiçãõ, assume uma vez pronunciado o carãter de um “manual intramundano” (SZ, p. 224). Querendo dizer com isso que a proposiçãõ é da ordem dos elementos tidos como disponívõis. Ela faz parte originalmente do universo dos artefatos, instrumentos dos quais dispomos e com os quais organizamos o nosso mundo, significamos o nosso mundo. (Cf. Stein, *Seminãrio sobre a verdade*, op. cit., p. 259).

1. *Mostração*. Com a indicação da proposição como mostração, Heidegger visa a resgatar o sentido originário de *logos* enquanto *apóphansis*, que, segundo sua interpretação, significa “deixar e fazer ver os entes por si mesmos” ou, como já indicamos no início do capítulo, “deixar e fazer ver os entes mostrando-os”. Trata-se de conservar o caráter intencional da proposição, que, segundo a interpretação de Heidegger, já havia sido reconhecida por Aristóteles. Assim, quando, por exemplo, no desenrolar da atividade do carpinteiro, este proclama ao seu assistente que “o martelo é pesado demais”, o que está em jogo, nesse caso, é o próprio martelo; o que se descobre à visão, diz Heidegger, “não é um ‘sentido’, mas um ente no modo de sua manualidade”<sup>82</sup>. E acrescenta: “Mesmo nos casos em que este ente não se acha numa proximidade da mão e da visão, a mostração visa o ente mesmo e não uma mera representação dele, seja esta entendida como algo simplesmente ‘representado’, seja como um estado psíquico de quem formula a proposição, isto é, sua representação do ente”<sup>83</sup>.

2. *Predicação*. Ligada ao sentido da proposição como mostração é que pode ser esclarecida a predicação. “Toda predicação só é o que é como mostração”<sup>84</sup>, pois trata-se de uma restrição da mostração. Isso pode ser mais bem visualizado se resgataremos novamente o exemplo oferecido por Heidegger acerca do martelo. Enquanto mostração, o que a proposição “o martelo é pesado demais” intenciona é o próprio martelo. Na elaboração da estrutura do discurso, evidenciou-se que este sempre possui um “sobre que”; que o “sobre que” do discurso é aquilo que ele mostra; e que o discurso mostra (deixa e faz ver) aquilo sobre o que discorre na medida em que discorre. No caso da proposição isso significa: ela deixa e faz ver na medida em que predica. Um predicado é proposto a um sujeito e nisso o sujeito é mostrado. Contudo, o predicado é uma determinação, ou seja, ele faz com que aquilo que é mostrado (o próprio martelo) sofra uma restrição em seu conteúdo (ele é “pesado demais”). Há de se evitar o equívoco de pensar que é a determinação que descobre primariamente o ente, pois não é esse o caso. A determinação, enquanto modo de mostração, apenas restringe a visão inicial sobre o ente visado no discurso – no caso, o martelo – e nisso torna patente a determinação do que mostra. A posição de sujeito e predicado são, no sentido rigoroso do termo, inteiramente “apofânticas”, quer dizer, fundam-se na primeira acepção da proposição enquanto deixar e

---

<sup>82</sup> SZ, p. 154.

<sup>83</sup> SZ, p. 154.

<sup>84</sup> SZ, p. 155.

fazer ver (*apóphansis*) o ente mostrando-o. Sujeito e objeto tem lugar na estrutura do próprio “mostrar”, na medida em que este depende do modelo do “algo *como* algo” – o “martelo” (sujeito) é mostrado *como* “pesado demais” (predicado). Nesse sentido, fica clara a inter-relação que há entre o aspecto mostrativo e o aspecto predicativo da proposição: a predicação está sempre em função de uma mostração, e a mostração é sempre predicativa, na medida em que está presa a estrutura do “algo como algo”.

3. *Comunicação*. O sentido da proposição enquanto comunicação está diretamente relacionada à mostração e à predicação. “O deixar e fazer ver comunica aos outros o ente mostrado em sua determinação”<sup>85</sup>. Em linha com o que indicamos acima acerca do discurso, a comunicação da proposição tem de ser encarada como uma manifestação existencial. Pela proposição, o ser-aí pronuncia-se sobre o que lhe vem ao encontro no mundo. Este aspecto da proposição será mais bem elaborado abaixo, ao mostrar-se a possibilidade da verdade enquanto concordância. Por ora, na posse desses três aspectos do discurso proposicional, temos de escavar os fundamentos ontológicos que o sustentam. Num certo sentido, as considerações feitas anteriormente acerca da linguagem já indicaram o solo onde radica o discurso em geral e, com isso, adiantaram o ponto de chegada dessa incursão: o ser-no-mundo. Cabe, agora, tornar isso claro desde a perspectiva específica da proposição.

Tomemos como ponto de partida o primeiro dos três aspectos da proposição arrolados por Heidegger. Ali é apanhado a caráter intencional da proposição, que o filósofo de *Ser e Tempo* acredita ter resgatado da antiga terminologia grega: o que está em jogo no discurso apofântico (*lógos apophantikós*) não são representações, nem réplicas mentais dos entes, mas os próprios entes. São os entes mesmos aquilo “sobre que” a proposição é. Nisso está implícita a pressuposição de que os entes já estejam de algum modo descobertos para poderem ser apanhados em proposições. Ninguém pode formular proposições acerca daquilo que é inteiramente desconhecido. Enquanto um enunciado sobre algo, o discurso proposicional não pode prescindir de um “contato” prévio com aquilo acerca de que se manifesta.

Seria um equívoco fenomenológico acreditar que é a proposição que abre pela primeira vez o ente como tal. Antes, ela tem de ser entendida como um produto da

---

<sup>85</sup> SZ, p. 155.

familiaridade do ser-aí com o mundo. Nesse sentido, a proposição é sempre um pronunciamento sobre algo que já se revelou ao ser-aí e que de algum modo ainda se faz presente para ele. Em outras palavras, quer dizer que só nos pronunciamos sobre algo que é para nós mais ou menos familiar. Isso nos remete à constatação de que a proposição só é possível desde o já-ser-junto-ao-ente, indicado como um modo fundamental de ser-no-mundo. Como ser-no-mundo, vimos acima, o ser-aí já se move desde sempre numa certa familiaridade com o mundo e, conseqüentemente, com aquilo que lhe vem ao encontro dentro do mundo. E embora esse mundo familiar, como também vimos, seja em princípio e na maior parte das vezes tão envolvente e seguro a ponto de manter-se imperceptível, ele já é de algum modo sabido, mesmo que não de modo temático. Trata-se, mais uma vez, do fenômeno da compreensão. Dizíamos: compreender é um modo de ser do ser-aí. Ou seja, este ente privilegiado move-se desde o início numa compreensão de si, dos entes que lhe vem ao encontro, e do mundo enquanto estrutura que envolve ambos. A proposição é em cada caso uma derivação distante do que é aí originalmente compreendido. Na medida em que se refere a algo e o determina pela predicção, a proposição chama atenção para determinado aspecto do ente e com isso o arranca da familiaridade envolvente que o mantia imperceptível. Daí o sentido apofântico da proposição enquanto “deixar e fazer ver”, no sentido de mostrar, indicar, apontar para o ente. Não é a proposição que primeiro descobre o ente; ao contrário, é só porque o ente já foi descoberto que a proposição pode para ele apontar.

Uma vez que se evidencia que proposições somente são possíveis porque aquilo sobre que elas são já foi de algum modo descoberto, não mais se pode negar a primazia da compreensão existencial frente às determinações temáticas. Essa dependência ficará tanto mais clara quanto mais lograr-se mostrar como tal compreensão, sendo ela de caráter existencial – pré-temático, portanto – transforma-se a ponto de ser expressada em proposições.

Consideremos para isso o fenômeno da interpretação (*Auslegung*), analisado por Heidegger no § 32 de *Ser e Tempo*, imediatamente após a elaboração do conceito de compreensão. Não por acaso o título do referido parágrafo é “compreensão e interpretação”, pois o filósofo concebe a interpretação como um desdobramento da compreensão. Interpretar não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades abertas na compreensão. Enquanto projeção das possibilidades do ser-aí,

a compreensão abre aquilo que designamos de campo de jogo livre, um horizonte de possibilidades onde os entes podem vir ao encontro como significantes em referência a outros entes e as atividades do ser-aí que projeta; quer dizer, desde este campo de jogo, o ente pode ser visualizado pela circunvisão que guia a ocupação como algo-para, “como” um instrumento determinado. O “como” é precisamente a estrutura da interpretação surgida da elaboração das possibilidades abertas na compreensão. Veja-se Heidegger:

Todo preparar, acertar, colocar em condições, melhorar, completar, se realiza de tal modo que o manual dado na circunvisão é interpretado em relação aos outros em seu ser-para e vem a ser ocupado, segundo essa interpretação recíproca. O que se interpreta reciprocamente na circunvisão de seu ser-para como tal, ou seja, que *se explicita* na compreensão, possui a estrutura de *algo como algo*. À questão da circunvisão que pergunta: o que é esse manual determinado, a interpretação da circunvisão responde do seguinte modo: ele é para... A indicação do para-quê não é simplesmente a denominação de algo, mas o denominado é compreendido *como* isto, que se deve tomar como estando em questão. O que se abre na compreensão, o compreendido, é sempre de tal modo acessível que pode explicitar-se em si mesmo “como isto ou aquilo”. O “como” constitui a estrutura da explicitação do compreendido; ele constitui a interpretação<sup>86</sup>.

Heidegger quer mostrar com isso que o modo de apreensão e determinação de “algo como algo” não é exclusivamente proposicional, tal como o concebia a tradição filosófica. O “como” acontece, também e primeiramente, no comportar-se cotidiano do ser-aí com o mundo. Mergulhado no mundo das ocupações, o ser-aí desde o início já interpreta o que lhe vem ao encontro “como” isto ou aquilo. A interpretação é, portanto, um acontecimento existencial.

Enquanto acontecimento existencial, a base da interpretação se encontra na compreensão. É sempre a interpretação que se funda na compreensão e não vice-versa, diz Heidegger<sup>87</sup>. Em seu modo de ser, ela opera um recorte na totalidade significativa aberta pela compreensão e a expõe. Assim, por exemplo, movendo-se desde a totalidade das relações referenciais aberta na compreensão, o ser-aí reenquadra o que vem ao encontro já sempre desde uma possibilidade determinada de serventia, tomando-o originalmente “como” algo que é para isto ou para aquilo. Como vimos acima, o ser-aí em sua ocupação cotidiana não confronta entes simplesmente dados, no sentido de que primeiro se depara

---

<sup>86</sup> SZ, p.149.

<sup>87</sup> SZ, p.148.

com a coisa-martelo, com a coisa-porta, e depois lhes atribui uma serventia; ao contrário, os entes são originariamente encontrados dentro de uma totalidade referencial na qual eles têm já desde o início uma serventia específica: o martelo é encontrado “como” algo que é “para” pregar, a porta “como” algo que serve “para” abrir e fechar e assim por diante. O fato de, no modo de lidar cotidiano da ocupação, os entes serem tomados desde o início “como” tal e tal, revela que, embora haja uma relação de fundamentação entre compreensão e interpretação, esses fenômenos estão de tal modo conectados que não há, por assim dizer, uma mera compreensão ou uma mera interpretação de algo, no sentido de que aquilo que vem ao encontro no mundo possa ser somente compreendido ou somente interpretado. Todo e qualquer instrumento à mão já está sempre compreendido e interpretado. Ou, como escreve Heidegger, “todo simples ver pré-predicativo de algo à mão é em si mesmo interpretativo-compreensivo (*verstehend-auslegend*)”<sup>88</sup>. Mesmo que a estrutura-como da interpretação não apareça expressamente no modo de lidar cotidiano com os entes, isso não constitui uma prova de que tal estrutura não esteja presente. Ocorre que, assim como a compreensão, a interpretação é tão familiar que mantém-se na maior parte das vezes não tematizada. A respeito comenta Dahlstrom:

Quando coisas são tomadas *como* tal e tal no contexto cotidiano do ocupar-se com elas, não há, normalmente, necessidade de expressar qualquer aspecto ou parte deste processo. Alguém está de tal modo familiarizado, por exemplo, com a porta de acesso a um quarto que seria totalmente estranho manifestar explicitamente esta familiaridade. Seria também igualmente esquisito para alguém afirmar que “a porta do meu quarto abre e fecha”, ainda que a porta seja familiar para essa pessoa precisamente porque abre e fecha para ela entrar e sair.<sup>89</sup>

O ser-no-mundo é, na relação ocupacional com aquilo que encontra, hermenêutico por excelência. A simples visão das coisas mais próximas com as quais nos confrontamos nos afazeres do cotidiano já traz consigo tão originalmente a estrutura da interpretação, que uma mera apreensão de algo livre da estrutura-como necessita, por assim dizer, de uma certa transposição (*Umstellung*) e, nesse caso, já não se dispõe de uma compreensão. Heidegger está convencido de que as coisas já estão sempre compreendidas, embora nós apenas subseqüentemente as vejamos explicitamente como tal. Por isso ele

---

<sup>88</sup> SZ, p. 149.

<sup>89</sup> Dahlstrom, op. cit., p. 187.

atesta que uma “apreensão livre da estrutura-como é uma privação do *simples* ver compreensivo, não mais original que este, senão que derivado dele”<sup>90</sup>.

Sinalizando acerca de possíveis confusões, Heidegger adverte que a constatação de que o mostrar-se de um instrumento à mão é ao mesmo tempo compreensão e interpretação não deve ser entendida como um indício de que primeiro se faz a experiência de algo simplesmente dado para depois interpretá-lo como tal e tal coisa. Isso seria um mal-entendido acerca da função específica da interpretação. Afinal, a interpretação não lança “significações” e nem atribui valor a entes simplesmente dados; as significações não surgem de um ato de concepção, elas emergem da significância aberta pela projeção do compreender. Enquanto desdobramento existencial da compreensão, a interpretação já sempre se move sobre o fundo da significância. Esta fornece a posição prévia, a visão prévia e a concepção prévia que, justas, fundam a interpretação de algo como algo<sup>91</sup>. “Posição prévia” (*Vorhabe*) remete ao modo de ser da interpretação que se move desde uma totalidade remissiva (significância) já sempre compreendida, ou seja, é o parâmetro em função do qual o compreendido é em cada caso interpretado. “Visão prévia” (*Vorsicht*) é o que promove o “recorte” daquilo que foi tomado na posição prévia, de acordo com uma determinada possibilidade de interpretação. E, por fim, “concepção prévia” (*Vorgriff*) indica o fato de que a interpretação já sempre se vale de uma determinada conceituação.

Esse tripé da posição, da visão e da concepção prévia é identificado também como o fundamento da proposição:

A proposição precisa de uma posição prévia do que se abriu a fim de demonstrá-lo segundo os modos de determinação. Ademais, já reside no ponto de partida da determinação uma perspectiva orientada para o que se vai propor na proposição. A perspectiva em função da qual se encara o ente preliminarmente dado assume, no processo de determinação, a função de determinante. A proposição necessita de uma visão prévia na qual se extraia, por assim dizer, o predicado encerrado tacitamente no ente e que se trata de destacar e atribuir. À proposição enquanto comunicação determinante é inerente em todos os casos uma articulação significativa daquilo que demonstra. Daí ela se mover numa determinada conceituação (*Begrifflichkeit*): o martelo é pesado, o peso é do martelo, o martelo tem a propriedade do peso.

---

<sup>90</sup> SZ, p. 149.

<sup>91</sup> Nunes, op. cit., p. 172: “O tripé do *ter*, do *ver*, e do *conceber* prévios (*Vorhabe*, *Vorsicht* e *Vorgriff*) forma o arcabouço projetivo do compreender, que nos abre os entes ao sabor dos nexos de referência na conduta do trato, através dos quais se estende a rede da *significabilidade*”.

A concepção prévia, sempre presente em toda proposição, permanece, na maior parte das vezes, sem surpresas, porque a linguagem, em cada caso, já guarda em si uma conceituação elaborada.<sup>92</sup>

A constatação de que também a proposição é o que é em função de uma posição, visão e concepção prévia aponta para uma certa comunhão entre o âmbito interpretativo (existencial) e o âmbito predicativo (apofântico), mas não é suficiente para mostrar o modo como este se funda naquele. E, nesse sentido, também não basta, apenas, indicar o dizer proposicional como o pronunciamento do que já é existencialmente interpretado. Há de se mostrar o modo como a interpretação se modifica até assumir a forma proposicional.

As considerações levantadas aqui sobre a interpretação buscaram mostrá-la em seu caráter existencial, ou seja, como um modo de ser-no-mundo. O ser-aí é hermenêutico significa: em seu envolvimento cotidiano com os entes ele já os toma desde o início “como” algo determinado. O “como” é a estrutura pela qual os entes são acessados em função de sua pertinência em relação ao projeto do ser-aí. Assim, por exemplo, antes que qualquer visão temática apanhe o martelo em suas propriedades, o envolvimento cotidiano com ele já o descobriu (compreendeu e interpretou) “como” algo que é para pregar; portanto, como um manual. Mas o manusear não descobre apenas o martelo em sua serventia, também descobre aquilo que, depois, em nível apofântico, é identificado como suas propriedades. Na ocupação, o martelo é descoberto “como” algo pesado; a ocupação descobre o “peso” do martelo. Claro que essa descoberta não precisa ser, e geralmente não é, no ambiente das ocupações cotidianas, articulada no modo de juízos teóricos do tipo “o martelo é pesado”. O que acontece, segundo Heidegger<sup>93</sup>, é a predominância de modos específicos de interpretação que, no que se refere aos “juízos teóricos” mencionados, podem pronunciar-se assim: “o martelo é pesado demais”, ou melhor, “pesado demais”, “o outro martelo!”. Essas expressões, que não têm ainda o caráter definido de uma proposição, já dispõem de uma compreensão daquilo que, num exercício predicativo, pode ser atribuído como propriedade do martelo, no caso do exemplo oferecido, o “peso”. Com isso Heidegger pretende evidenciar que “o exercício originário da interpretação não se acha numa sentença teórica proposicional, mas na recusa e na troca do instrumento

---

<sup>92</sup> SZ, p. 157.

<sup>93</sup> SZ, p. 157.

inadequado dentro de uma circunvisão ocupacional, ‘sem perder uma palavra’”. E acrescenta na seqüência que, “da falta das palavras não se pode inferir a falta da interpretação”<sup>94</sup>. No entanto, para que essa interpretação existencial que já está sempre em curso no desenrolar das atividades cotidianas seja articulada e expressa em proposições temáticas, é preciso que ocorra uma mudança no modo primário da relação com os entes. Heidegger começa descrevendo a mudança na posição prévia, que se processa quando o manual torna-se “motivo” de uma proposição.<sup>95</sup>

O ente sustentado na posição prévia, o martelo por exemplo, está à mão, de início, como um instrumento. Ao tornar-se este ente “objeto” de uma proposição, com a formulação desta se realiza de imediato uma mudança na posição prévia. Aquilo *com que lidava manualmente* o fazer, a execução, transforma-se no “sobre quê” da proposição indicadora. A visão prévia almeja algo simplesmente dado no manual. *Através* da visualização (*Hin-sicht*) e *para* ela fica encoberto o manual enquanto tal.<sup>96</sup>

O instrumento é retirado do contexto da atividade prática em que era um manual; desaparecendo a manualidade, o que resta é apenas o ente em seu caráter de ser simplesmente dado. Isso abre a possibilidade para uma mudança ainda mais profunda, que consiste no encontro dos entes enquanto “objetos” simplesmente dados, com suas propriedades também simplesmente dadas:

Dentro desta descoberta do ser simplesmente dado que encobre a manualidade, determina-se o encontro de tudo o que é simplesmente dado, em seu modo de dar-se. Somente agora é que se abre o acesso às *propriedades*. O conteúdo (*das Was*) com que a proposição determina algo simplesmente dado é haurido do ser simplesmente dado enquanto tal.<sup>97</sup>

---

<sup>94</sup> SZ, p. 157.

<sup>95</sup> Ao dizer que o manual se torna “motivo” de uma proposição, queremos com isso manter presente aquilo que conquistamos anteriormente acerca da peculiaridade do modo de ser do manual, que tende a se apagar em seu discreto funcionamento. Como vimos acima, é preciso que algo não vá de acordo para que o manual seja percebido em sua instrumentalidade. E quando isso acontece ele pode, então, “motivar” uma proposição. Se tudo funciona normalmente com o manejo do martelo – quer dizer, se o martelo desempenha satisfatoriamente a sua função – então, o carpinteiro não volta sua atenção para ele e assim diminui imensamente a possibilidade dele ser “objeto” de uma proposição. Por outro lado, se o martelo não desempenha adequadamente sua função, se ele é, por exemplo, “pesado demais” para a execução de uma determinada tarefa, aí sim, nesse caso, o carpinteiro pode expressar isso numa proposição – talvez para um assistente, como justificativa para a troca do instrumento por outro menos pesado, e por isso mais adequado a execução daquela atividade.

<sup>96</sup> SZ, p. 157-158.

<sup>97</sup> SZ, p. 158.

Os entes são recortados de seus contextos e as propriedades são recortadas deles. O “como” já não mais se orienta desde uma totalidade conjuntural, tornado-se mera estrutura apofântica ao nível do simplesmente dado. Veja-se Heidegger:

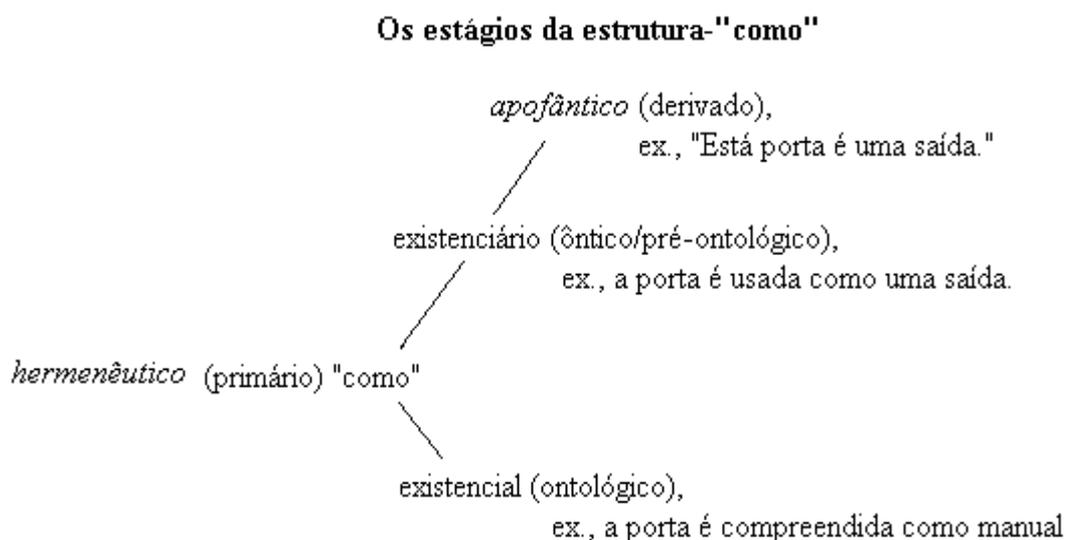
A estrutura-como da interpretação sofre uma modificação. Em sua função de apropriação do compreendido, o “como” já não se move desde uma totalidade conjuntural (*Bewandtnisganzheit*). No tocante às suas possibilidades de articular relações de referência, o “como” fica separado da significância que constitui o mundo circundante. O “como” é forçado a nivelar-se ao plano do ser simplesmente dado. Desce ao nível da estrutura da mera visão que determina o simplesmente dado. Neste nivelamento que transforma o “como” originário da interpretação, guiada pela circunvisão, no “como” da determinação do simplesmente dado consiste a vantagem (*Vorzug*) da proposição; somente assim tem ela a possibilidade da pura visualização demonstrativa.<sup>98</sup>

É preciso, portanto, que ocorra uma mudança no comportamento originário do ser-aí com o mundo para que os entes sejam tomados em sua pura objetividade e sejam como tal almejados em proposições. O que, no § 13, o filósofo colocou acerca da possibilidade do conhecimento temático vale para a proposição: somente abstendo-se de todo produzir, manusear etc., a ocupação pode assumir o modo de um simples demorar-se junto a... que permite, então, a visualização do ente em sua pura aparência (*Aussehen*). Essa visualização é sempre um direcionamento para..., um encarar o ente simplesmente dado. “Encarar o ente simplesmente dado” significa romper a familiaridade cotidiana que já o compreende desde sempre a partir de um todo relacional e observá-lo em seu puro isolamento enquanto um objeto independente. Nisso evidencia-se que o conhecimento se funda num já-ser-junto-ao-mundo, no qual o ser do ser-aí se constitui de modo fundamental. Não é o conhecimento que estabelece pela primeira vez o acesso aos entes; estes já foram previamente descobertos – o que quer dizer, compreendidos e interpretados – pela ocupação cotidiana que deles faz uso. Também o deixar e fazer ver da proposição se dá com base nessa descoberta prévia dos entes. Em outras palavras, o que Heidegger sustenta é que a elaboração de uma proposição pressupõe uma certa familiaridade com aquilo sobre que ela é. O conteúdo proposicional (aquilo sobre o que se discorre e o discorrido como tal) já é sempre, e anteriormente, um conteúdo existencial (aquilo com que se lida na ocupação e seus “aspectos”); a estrutura-como da proposição (“como”

---

<sup>98</sup> SZ, p. 158.

apofântico) deriva da estrutura-como da interpretação originária (“como” hermenêutico-existencial)<sup>99</sup>. Dahlstrom<sup>100</sup> fornece um esquema explicativo dos estágios da estrutura como:



Este esquema mostra o como apofântico no extremo de uma sucessão de estágios que radicam na compreensão existencial, ou seja, na abertura originária do ser-no-mundo. Nesse estágio a estrutura-como é ainda totalmente estranhada; dá-se aí a abertura significativa da “porta” enquanto parte de uma totalidade referencial, em função da qual ela surge em sua possibilidade de serventia (em seu para quê). As possibilidades abertas na compreensão são, no trato direto com as coisas, elaboradas em formas: o relacionamento cotidiano com a porta a toma como uma saída, ou seja, a porta é interpretada como uma saída. Esse estágio não é ainda apofântico, a estrutura-como que aqui se identifica não está em função de um mostrar, mas é um modo existenciário (isto é, referente ao comportamento com os entes) de sempre tomar aquilo que encontra de um modo ou de outro, em acordo com as possibilidades projetivas abertas na compreensão. O “como” está ligado ao modo de utilização: a porta é utilizada “como” uma saída, sendo que isso não precisa ser – e normalmente não é – pronunciado expressamente. Trata-se de um entendimento tácito. No entanto, o que assim se compreende e interpreta pode também ser objeto de uma demonstração explícita na forma de proposições. Isso exige, contudo, uma mudança no comportamento ocupacional a fim de que ele seja visualizado, não mais como

<sup>99</sup> SZ, p. 158: “Chamamos de “como” *hermeneutico*-existencial, o “como” originário da interpretação que compreende numa circunvisão, em contraste ao “como” *apofântico* da proposição”.

<sup>100</sup> Op. cit., p. 195.

um instrumento útil, mas como algo simplesmente dado. Somente agora juízos temáticos têm lugar. Prendendo a atenção ao “instrumento porta” a relação com ela torna-se, então, uma relação de conhecimento. O conhecido, aquilo que é apanhado da porta na visualização observadora, pode ser comunicado: “Esta porta é uma saída”. A porta é determinada “como” uma saída. Ou melhor, a porta é *mostrada* “como” uma saída.

Posto desse modo, “a proposição já não pode negar a sua proveniência ontológica de uma interpretação compreensiva”<sup>101</sup>. O esquecimento, ou melhor, a ignorância, da estrutura existencial pressuposta em toda tematização, conduziu à uma limitada interpretação do modo de ser da proposição e conseqüentemente da verdade. Com a elaboração do fenômeno da interpretação e seus estágios, Heidegger pôde então confrontar o que ele chama de “teoria do juízo” meramente exterior, segundo a qual a proposição não passa de uma combinação de conceitos e representações. O que está em jogo na proposição é antes de tudo um pronunciar-se acerca dos entes já sempre compreendidos e interpretados. O pronunciado pode ser verdadeiro ou falso. Tal possibilidade tem também de ser entendida em função da estrutura primária do compreender e do interpretar. O que qualifica, em última instância, uma proposição para ser verdadeira ou falsa é a estrutura-como. Dissemos anteriormente: a proposição mostra o ente. Esse mostrar é fundamentalmente um mostrar algo como algo. É isso que se constata na predicação. Ao martelo é atribuído o predicado de peso. “O martelo é pesado” mostra o martelo “como” algo pesado. “Esta porta é uma saída” mostra a porta “como” uma saída. Tanto quanto a interpretação, a proposição expõe apenas um recorte acerca do ente já compreendido. A indicação do martelo como algo pesado não diz tudo sobre o martelo, assim como a indicação da porta como uma saída não diz tudo sobre a porta. E é justamente porque concentra a visão em determinado aspecto do ente que a proposição tem a propriedade de mostrá-lo. Mostrar tem o sentido de pôr o ente em relevo, rasgando a compreensão originária que o absorve numa familiaridade silenciosa e discreta que o torna praticamente imperceptível. Ao propor algo sobre o ente, a proposição o mostra assim como ele é e se descobriu sendo de um determinado ponto de vista. Nisso reside, para Heidegger, o caráter verdadeiro da proposição: “ela propõe, indica, ‘deixa ver’ (*apóphanis*) o ente em seu ser e estar descoberto”<sup>102</sup>. A proposição verdadeira põe o ente

---

<sup>101</sup> SZ, p.158.

<sup>102</sup> SZ, p. 218.

a descoberto; ela mostra o ente assim como ele é em si mesmo. Por seu turno, a falsidade também ocorre na base do mostrar algo como algo, no entanto, nesse caso o ente é mostrado como algo que ele não é.

Verdade e falsidade têm a ver com modo de ser da proposição enquanto mostração. A verificação de uma proposição nada mais é que a constatação de que o ente é ou não assim como foi mostrado na proposição. Confirmar a verdade de uma proposição significa: verificar que o ente é em si mesmo assim como é indicado, mostrado pela proposição. Mostrando o ente como ele é em si mesmo, a proposição cumpre uma descoberta. “A proposição é verdadeira significa: ela descobre o ente em si mesmo”<sup>103</sup>.

O ser-verdadeiro da proposição tem de ser pensado, portanto, no sentido de ser-descobridor. Contudo, como já foi explicitado, a proposição se move na base de uma descoberta prévia dos entes sobre que se pronuncia, de modo que a descoberta que ela efetua já é sempre em função de uma descoberta mais originária, que, como tal, tem de ser considerada verdadeira num sentido ainda mais originário.

Uma rápida incursão pela argumentação exposta até aqui pode proporcionar uma melhor visualização daquilo que se está a colocar. Ao abordar o modo de ser da proposição, vimos que esta sempre se movimenta na base do já descoberto (quer dizer: compreendido e interpretado). “Descoberta”, em nível apofântico, tem o sentido de pôr em relevo, “explicitar”, tirar o véu do ente, arrancá-lo da familiaridade cotidiana que o faz anular-se em sua funcionalidade e mostrá-lo em seus atributos; é o sentido de desvelamento presente no termo grego *alétheia*. Descoberta, no sentido de abertura primeira dos entes, é um modo de ser-no-mundo. O lidar cotidiano já descobriu, antes de qualquer proposição temática, os entes em sua serventia. Como mostramos, os fundamentos desta descoberta remetem ao fenômeno da abertura de mundo. Esta tem de ser considerada verdadeira num sentido mais originário que a verdade proposicional, pois a ela pertence a abertura primária dos entes. Só o que aí se abre pode, por diversas modificações, tornar-se tema de uma mostração explícita. A verdade da abertura (descoberta primeira dos entes) não apenas é mais originária como também tem de ser visualizada enquanto fundamento da verdade proposicional. Num certo sentido, essa visualização já foi cumprida na incursão aos fundamentos da proposição, que acabou por alcançar o fenômeno existencial

---

<sup>103</sup> SZ, p. 218.

da compreensão, constitutivo da abertura originária do mundo, cooriginariamente com a disposição. Daí o ataque de Heidegger ao “preconceito lógico”. A tese de que a verdade é exclusivamente propriedade de uma proposição, mantém-se desde um desconhecimento da estrutura da verdade.

A proposição não é o “lugar” primário da verdade, senão que, *ao contrário*, a proposição, enquanto modo de apropriação do descoberto e enquanto modo de ser-no-mundo, funda-se no descobrir, ou melhor dizendo, na *abertura* do ser-aí. A “verdade” mais originária é o “lugar” da proposição e a condição ontológica de possibilidade para que a proposição possa ser verdadeira ou falsa (descobridora ou encobridora).<sup>104</sup>

Heidegger não só nega as pretensões do preconceito lógico, sustentando que a “a proposição não é o ‘lugar’ primário da verdade”, como também, ao afirmar que “a ‘verdade’ mais originária é o ‘lugar’ da proposição, ele sustenta o seu oposto. O caráter inusitado dessas afirmações as torna, de início, aparentemente absurdas, principalmente se não estiver suficientemente claro a distinção entre verdade enquanto propriedade de proposições e aquilo que o filósofo chama de “verdade originária”.

Heidegger distingue em *Ser e Tempo* três tipos de “verdade”, ou, como poderíamos dizer ainda, três modos como verdade pode ocorrer, que precisam ser considerados para que se evite confusões. Dois deles se dão em nível apofântico, ou seja, são verdades ligadas à proposição: a verdade expressa no caráter de ser-descobridor da proposição, que conserva o sentido original do termo grego *alétheia*; e, a verdade no sentido tradicional de *veritas*, que conserva o sentido da *adaequatio intellectus et rei*. O outro tipo de verdade, que embora tenha o caráter de descoberta não deve ser confundido com a descoberta que ocorre na proposição e muito menos com a verdade no sentido de concordância, é desenvolvido em nível existencial. Esta é diferenciada das demais pelo acréscimo de um adjetivo. Ela é a verdade originária (*ursprünglichste Wahrheit*). O adjetivo *ursprünglichste* que traduzimos por originária – no sentido de inicial, primeira – reforça a indicação de que o que está em jogo nessa caracterização é o problema da fundamentação. Esse foi e mantém-se como um tema central dentro da filosofia. Se por um lado a filosofia se ocupa de proposições e delas pretende-se um certo valor de verdade, por outro é preciso perguntar pela validade dessas proposições, pelo que as sustenta em

---

<sup>104</sup> SZ, p. 226.

sua inteligibilidade e sua capacidade de portar verdades. A verdade originária surge como uma alternativa para essa questão; como um contraponto às tentativas de fundamentação baseadas em critérios vindos de uma subjetividade pretensamente ideal, como pode ser observado nitidamente nas filosofias de Descartes, Kant e Hegel, edificadas respectivamente sobre a base segura do “penso, logo sou”, do “eu penso” e do “saber absoluto”. Quando o filósofo diz que o “lugar” da proposição é a verdade originária, o termo verdade é usado para designar aquela dimensão prática da existência que antecede todo e qualquer posicionamento teórico descritivo em relação ao mundo. O que Heidegger quer mesmo apontar quando remete a esta verdade mais originária é, segundo Stein, que o modo concreto de o ser humano já sempre se compreender no mundo, sendo no mundo, é por si mesmo revelador, isto é, é explicitador. Há um auto-explicitar-se anterior ao nível da proposição que se dá desde que somos no mundo<sup>105</sup>. A inspiração para designar essa dimensão reveladora da existência de verdade originária vem de *alétheia* interpretada por Heidegger como descoberta, desocultação.

Claro que o filósofo poderia ter falado desse nível prático, revelador, e apontá-lo como fundamento da proposição e, conseqüentemente, da verdade proposicional, sem denominá-lo em termos de “verdade” originária. E isso evitaria inclusive uma série de mal entendidos e confusões acerca do que ele pretende com sua reflexão sobre a verdade. Um desses equívocos propiciados pelos vários usos do termo verdade em *Ser e Tempo* é o entendimento de que Heidegger cai, em seu processo de fundamentação da verdade, numa espécie de recurso ao infinito; visto que ele estaria justificando a verdade das proposições numa verdade anterior e isso iniciaria um retrocesso infinito na busca dos critérios de fundamentação da verdade proposicional que se quer validar. Esse não é o caso, evidentemente. Nota-se isso quando se tem bem claro a diferença entre a verdade fundante, e a verdade fundada que ocorre na proposição. Não se trata do mesmo tipo de verdade. Essa diferença é assinalada por Heidegger, segundo Stein, no uso que o filósofo faz das aspas ao indicar o que funda o que, no jogo entre proposição e verdade:

Quando então escutamos de novo a frase “a proposição não é o lugar da verdade, mas a verdade é o lugar da proposição” sabemos que os dois termos que aí se aproximam, “lugar” e “verdade”, estão entre aspas. Logo, o modo da verdade se dar aí, não é proposicional e, o “lugar” entre aspas, quer marcar esta diferença. E a verdade que se dá neste lugar não é a verdade que se opõe

---

<sup>105</sup> Stein, *Seminário sobre a verdade*, op. cit., p. 173.

simplesmente à falsidade como propriedade de proposições. Logo, a verdade que se dá neste lugar ou que é este lugar tem um sentido novo, inusitado, que antes não havia sido explicitado desta maneira na filosofia.<sup>106</sup>

Marcada essa diferença entre verdade como propriedade de proposições e verdade originária como seu fundamento, já não vale pensar que a argumentação de Heidegger apela para um retrocesso *ad infinitum*. Além do que, isso que o filósofo aponta como fundamento da proposição, da verdade, enfim, do conhecimento em geral, e que ele coloca ligado ao ser-aí, enquanto o modo fundamental desse ente ser o seu aí, articula de tal modo o caráter de “fundo”, de instância última, que realmente não deslumbra a possibilidade de pensar numa estrutura para além dele. A existência fática é o limite.

Outro aspecto a ser considerado em relação ao par de frases de Heidegger “a proposição não é o lugar da verdade, mas a verdade (originária) é o lugar da proposição”, diz respeito ao caráter transcendental da argumentação de *Ser e Tempo*. Heidegger, tanto quanto Kant, busca, na obra de 1927, elaborar as condições de possibilidade do acesso ao mundo. Mas ele radicaliza Kant, na medida em que a transcendentalidade por ele descrita dispensa a esfera segura e transparente de uma subjetividade idealizada e se volta para o modo concreto da existência. O ser-aí é posto no lugar da subjetividade e, embora esta substituição mantenha a filosofia de *Ser e Tempo* ainda muito próxima do modelo monocêntrico das filosofias da consciência, que Heidegger se propôs a superar, o constructo ser-aí já não tem mais o estereótipo do sujeito transcendental idealizado. O ser-aí é fundamentalmente ser-no-mundo, marcado pelas suas condições existenciais. É desde o caráter existencial desse ente privilegiado que têm de ser pensadas as condições de possibilidade da relação, já sempre posterior, entre homem e mundo. Elas são o fundamento não apenas da proposição, da verdade proposicional, mas também, e acima de tudo, da própria existência. São essas condições transcendentais de possibilidade que Heidegger quer apanhar com a expressão “verdade originária”. É por isso que na parte C do § 44 vai se falar em pressuposição da verdade: porque verdade originária tem esse caráter transcendental, que não a põe apenas como fundamento da verdade proposicional,

---

<sup>106</sup> Stein, *Seminário sobre a verdade*, op. cit., p. 172.

mas como o modo fundamental de ser do ser-aí. Mas não vamos abordar este aspecto agora.<sup>107</sup>

Se percebermos o caráter transcendental da argumentação de *Ser e Tempo*, ficará claro que a questão da verdade não se limita ao § 44, senão que tem de ser pensada no conjunto dos §§ que compõe a Analítica Existencial. Isso marca uma mudança no nível em que deve ser elaborada a questão da verdade. Não é mais o caso de restringir a discussão da verdade ao âmbito lógico-semântico, antes trata-se de deslocar essa discussão para o nível das condições existenciais de possibilidade. Daí Heidegger ligar a verdade ao fenômeno da abertura (*Erschlossenheit*) que não é meramente um dos existenciais básicos do ser-aí, senão que é “o” existencial básico. “O ser-aí é sua abertura”, diz o filósofo<sup>108</sup>. Somente porque o ser-aí é, em sua condição existencial, desde sempre uma abertura, uma espécie de clareira onde os entes se dão, por assim dizer, espontaneamente<sup>109</sup>, pode ele, familiarizado que está com o que em sua abertura se mostra, emitir proposições sobre os entes. A pretensão temática de dizer o mundo tal como ele é, já não pode abrir mão dessa pressuposição ontológica. Por isso, ao discutir o problema da verdade, Heidegger remete

---

<sup>107</sup> A questão acerca da pressuposição da verdade será tema de análise do capítulo III. Por ora interessa perceber o caráter geral da transcendentalidade em *Ser e Tempo*. O desenvolvimento dessa questão por Ernildo Stein, em *Seminário sobre a verdade*, pode ajudar no entendimento. Stein situa Heidegger dentro da tradição ontológica-transcendental, na qual também se situam Kant e Husserl. Tanto quanto a tradição transcendental, Heidegger está interessado naquilo que está mais no fundo, que é condição de possibilidade do comportamento humano no mundo – seja esse comportamento de ordem prática ou teórica. Mas há uma grande e determinante diferença no modo como Kant, e mesmo Husserl, conceberam a transcendentalidade e o modo como Heidegger a concebe em *Ser e Tempo*. Para aqueles, a questão da transcendentalidade estava ligada à idéia de uma subjetividade *a priori* que garantisse uma fundamentação segura para o conhecimento, para a realidade, para a verdade. Já para Heidegger – e esse é o ponto veementemente enfatizado por Stein – “a transcendentalidade está ligada ao modo de ser-no-mundo, (...) ao modo concreto de ser-no-mundo. E a idéia de fundamentação que está ligada a este modo de ser-no-mundo não é uma idéia de fundamentação última, é uma fundamentação que renúncia ao caráter apodíctico, de uma fundamentação como a queria Kant ou como a queria Husserl. Trata-se de uma fundamentação onde, em lugar do sujeito auto-suficiente, consciente de si, se põem os limites deste sujeito, que são as condições históricas, que são as condições existenciais. Portanto, se trata de uma fundamentação de caráter flutuante. Mas não há dúvida nenhuma que nesse tipo de fundamentação se afirma o caráter transcendental que é igual a todos os outros modos de apresentação da transcendentalidade, quando dela se fala na tradição filosófica” (Stein, *Seminário sobre a verdade*, op. cit., p. 170). Stein nos diz ainda que a transcendentalidade explicitada em *Ser e Tempo* tem caráter administrativo: “É um caráter de transcendentalidade que tem, como tarefa, substituir as pretensões de certeza última, de certeza definitiva e administrar, num espaço aberto no mundo prático, no modo de ser-no-mundo, mais um certo tipo de incertezas que certamente não são incertezas no sentido de duvidosas ou de ambíguas, mas incertezas no sentido de que são certezas que não se consegue nunca estabelecer definitivamente” (Idem, 170-171).

<sup>108</sup> SZ, p. 133.

<sup>109</sup> No ensaio “Sobre a essência da verdade”, de 1930, o filósofo chama o fenômeno da abertura de liberdade, reforçando com isso o modo espontâneo (livre) como as coisas aí se dão.

ao fenômeno da abertura e o sustenta como verdadeiro num sentido mais originário que a verdade proposicional nele fundada.

Essa distinção entre verdade fundada e verdade fundante será decisiva no desenvolvimento posterior deste trabalho, enquanto pano de fundo da discussão de outros aspectos ligados ao problema da verdade como ele aparece em *Ser e Tempo*. Falta, contudo, no que diz respeito a essa relação entre verdade fundada e verdade fundante, considerar ainda a possibilidade da verdade como “concordância”.

### 1.3.2 – A verdade como “concordância”

A crítica heideggeriana ao conceito de verdade como “concordância” não implica a necessidade de abandoná-lo, mas de apreendê-lo em seu caráter derivado. A verdade enquanto abertura não é um novo conceito de verdade que deva ser posto ao lado ou no lugar da definição de verdade como concordância. Com ele almeja-se a elaboração dos pressupostos que já estão sempre presentes quando se toma a verdade em termos de uma *adaequatio intellectus et rei*, de uma concordância do conhecimento com seu objeto. O êxito dessa empresa depende de que se logre demonstrar que: “1. A verdade compreendida como concordância tem sua origem na abertura e isso através de uma modificação determinada. 2. O próprio modo de ser da abertura propicia que, primeiro, se faça visível sua modificação derivada e que vigore a explicação teórica da estrutura da verdade”<sup>110</sup>.

A análise até aqui desenvolvida cumpriu parte desta tarefa. Ela mostrou, como resume Heidegger, que:

A proposição e sua estrutura, o como apofântico, fundam-se na interpretação e em sua estrutura, o como hermenêutico, e, a seguir, na compreensão, a abertura do ser-aí. A verdade, porém, vale como determinação privilegiada da proposição assim derivada. Então, as raízes da verdade proposicional alcançam novamente a abertura da compreensão.<sup>111</sup>

Cabe, agora, explicitar o modo como essa verdade proposicional, caracterizada inicialmente como descoberta dos entes, pode assumir a forma da “concordância”. Essa tarefa nos remete mais uma vez ao âmbito proposicional. Vimos acima que Heidegger

---

<sup>110</sup> SZ, p. 223.

<sup>111</sup> SZ, p. 223.

inicia destacando três aspectos da estrutura unificada da proposição: a mostração, a predicação e a comunicação. Por eles alcança-se a definição geral da proposição enquanto *uma mostração que determina através da comunicação*. Vimos, também, o modo como essa mostração feita pela proposição se dá com base no que já se abriu na compreensão e elaborou na interpretação. A proposição não paira no ar, senão que necessita em cada caso de uma posição prévia, visão prévia e concepção prévia, desde as quais a mostração se faz possível. Isso quer dizer, em outras palavras, que a proposição se move inicialmente numa totalidade conjuntural significativa, da qual ela constitui um recorte. Nesse recorte está contida a descoberta dos entes. A proposição “o martelo é pesado demais” constitui um recorte de um contexto mais amplo que abarca, no caso, todo o contexto da atividade prática em que o martelo está sendo usado. Evidentemente, o martelo não é “pesado demais” no isolamento, senão que é pesado demais para a execução de um trabalho específico. É no uso específico do martelo nesse contexto que ele é descoberto *como* excessivamente pesado. A proposição “o martelo é pesado demais” mostra o ente referido na modalidade específica de sua descoberta.

A proposição é, por excelência, o meio pelo qual o ser-aí se exprime enquanto ser-descobridor em relação aos entes. É na proposição, diz Heidegger, que o ser-aí “se exprime como tal sobre o ente descoberto”<sup>112</sup>. Enquanto comunicação, o que a proposição comunica é o ente no modo de sua descoberta. E, na percepção, o ser-aí que percebe essa comunicação se põe a si mesmo como ser-descobridor em relação aos entes referidos. Isso é possível porque a descoberta dos entes contida na proposição se preserva no que é pronunciado, ficando, assim, acessível a outros. “O que se pronuncia torna-se, por assim dizer, um manual intramundano”, ou seja, algo que vem ao encontro dentro do mundo e que pode, como tal, ser “retomado e propagado”<sup>113</sup>. Nessa possibilidade da proposição pronunciada de ser retomada e propagada reside também o ponto de partida de um gradual desligamento da proposição em relação ao contexto significativo em que teve lugar inicialmente (e do qual constitui um recorte). Quanto mais ela se afasta e se desliga do fundo compreensivo de que emergiu originalmente, mais ela é vista, independentemente, como algo simplesmente dado, que constitui o tipo de proposição considerada pela ontologia tradicional – o tipo de proposição que se presta aos “cálculos” da lógica.

---

<sup>112</sup> SZ, p. 224.

<sup>113</sup> SZ, p. 224.

Contudo, mesmo com esse afastamento da proposição de seu contexto originário ainda permanece nela uma remissão ao ente sobre o qual ela se pronuncia. Quer dizer, mesmo depois de passar pelo progressivo processo de descontextualização e “empobrecimento” que transforma a linguagem cotidiana de mostrar instrumentos e seus aspectos em meras proposições de cálculo lógico, ainda assim a proposição conserva a descoberta do ente. Uma proposição sempre será uma proposição sobre, sendo que, até na repetição, o ser-aí que repete se põe numa certa relação com os entes de que trata a proposição. Daí decorre, no entanto, que o ser-aí toma esse tipo de acesso ao ente, mediado pelas proposições que confronta no cotidiano, como suficiente e se acredita dispensado da realização originária do descobrimento. E, então, em larga escala, o acesso aos entes já não se faz através de cada descobrimento próprio, senão que pela apropriação da descoberta preservada no que é dito e propagado cotidianamente. Assim, mesmo sem se colocar diante dos próprios entes numa experiência “originária”, o ser-aí permanece, de modo correspondente, num ser para o ente<sup>114</sup>.

A proposição, enquanto modo de comunicação existencial, mantém-se, portanto, sempre numa certa correspondência com os entes, ou seja, ela sempre traz em si uma mostra determinada daquilo a que se refere. Contudo, aquilo que a proposição mostra pode ou não ser apropriado pelo ser-aí. Isso depende de que se faça a verificação do ser-descobridor da proposição. Somente agora a proposição é verificada em sua possibilidade de concordância com aquilo que está mostrando; somente agora, portanto, tem espaço uma noção de verdade enquanto concordância. Veja-se Heidegger:

Se, porém, o ser-aí deve apropriar-se dos entes assim como são mostrados na proposição, isso implica que a proposição seja verificada enquanto proposição descobridora. No entanto, a proposição pronunciada é um manual de tal modo que, por preservar nela a descoberta, tem em si mesma uma remissão aos entes descobertos. A comprovação de seu ser descobridor diz agora: comprovar a remissão da proposição descobridora *aos* entes. A proposição é um manual. O ente para o qual ela traz uma remissão descobridora é um manual intramundano, ou seja, um ser simplesmente dado. A própria remissão se dá como no modo de algo simplesmente dado. A remissão, no entanto, reside no fato de que a descoberta, preservada na proposição, é sempre descoberta de... O juízo “contém algo que vale para os objetos” (Kant). Mas a própria remissão recebe agora, por transformar-se numa relação entre entes simplesmente dados, o caráter de algo simplesmente dado. Descoberta de... transforma-se em

---

<sup>114</sup> SZ, 224.

conformidade simplesmente dada entre coisas simplesmente dadas, a saber, a proposição pronunciada e o ente por ela tematizado.<sup>115</sup>

O fenômeno da “concordância” sobre o qual a tradição fez recair a definição da essência da verdade surge em seu caráter derivado como uma possibilidade existencial da proposição. A análise que Heidegger fez do problema procurou evidenciar que no próprio confronto entre a proposição e seu objeto o que está em jogo, em última instância, é a comprovação da verdade enquanto descoberta. Não é o caso de que aí se dê uma verdade, senão que aí se comprova uma verdade. E mesmo isso só é possível porque o fenômeno existencial da descoberta, fundado na abertura do ser-aí, transforma-se, devido ao caráter comunicativo (declarativo) da proposição, em uma propriedade simplesmente dada das proposições. A relação pressuposta na concordância só é possível enquanto relação entre seres simplesmente dados. Seria ilusório supor uma relação entre *intellectus* e *res* caso eles não se equiparassem de algum modo, pois, tendo por princípio que a concordância implica uma relação do tipo “assim como”, só numa mesma perspectiva podem os membros dessa relação, *intellectus* e *res*, ser confrontados.

O ser-descobridor (a verdade) da proposição transforma-se em verdade no sentido de uma concordância entre coisas simplesmente dadas dentro do mundo. Com isso, atesta Heidegger, “fica demonstrado o caráter ontologicamente derivado do conceito tradicional de verdade”<sup>116</sup>. O fato de ter vigorado ao longo da história da filosofia a interpretação da verdade como concordância tem de ser pensado em função do próprio modo de ser do ser-aí. Enquanto ocupação, este ente já está de tal modo tomado pelo mundo, que ele passa a compreender a si mesmo a partir do mundo, ou melhor, a partir daquilo que vem ao encontro dentro do mundo. O “vir ao encontro” tem de ser pensado agora em nível ôntico. O que onticamente vem em primeiro lugar e aparece antes de tudo é justamente aquilo que no ordenamento dos contextos de fundação ontológico-existenciais ocupa o último lugar. Isso quer dizer que, em seu comportamento cotidiano, o que é imediatamente percebido são os entes meramente dados; o ser desses entes, aquilo que torna possível o seu encontro como tal, permanece oculto. Trata-se da diferença ontológica: há o nível ôntico das relações com os entes e há, também, o nível ontológico-existencial que sustenta e torna possível as relações em nível ôntico. O nível ontológico

---

<sup>115</sup> SZ, p. 224.

<sup>116</sup> SZ, p. 225.

responde pelo âmbito da fundamentação; o fundamento vem primeiro, mas como tal não aparece, pelo menos imediatamente. O que aparece primeiramente é o fundamentado, o nível ôntico, os entes. Uma vez que o fundamento permanece de início e na maior parte das vezes oculto, a compreensão mundana tende a tomar o ente como algo dado. E não só isso. Enquanto ser-no-mundo, envolvido e absorvido pelo mundo, o ser-aí estende para si a compreensão que faz dos entes e passa a entender-se também como um ente simplesmente dado dentro do mundo. Assim, “não é apenas a verdade que é encontrada como algo simplesmente dado, senão que a compreensão do ser toma também, de início, todo ente como algo simplesmente dado”<sup>117</sup>.

A interpretação da verdade como uma propriedade colada a uma proposição simplesmente dada é, portanto, parte de uma tendência ontológica mais ampla, que constitui o modo de ser mundano do ser-aí. Isso que aqui indicamos como tendência ontológica mais ampla remete ao modo de ser cotidiano do ser-aí em que este é tomado pelo mundo em que vive e passa a compreender-se a partir dele. Nessa condição, dirá Heidegger, o ser-aí existe no modo da “decadência” (*Verfallen*); o seu ser-próprio é dissimulado em função de um modo de ser impessoal, que o filósofo indica com a expressão *das Man* (a gente). Desenvolveremos estes conceitos e sua implicação para com a noção de verdade no capítulo seguinte.

---

<sup>117</sup> SZ, p. 225.

## II - A VERDADE FUNDANTE É VERDADE EXISTENCIAL

A expressão “verdade existencial” não é empregada por Heidegger em *Ser e Tempo*, pelo menos não nesses termos. Ele chega a falar de *verdade da existência – Wahrheit der Existenz*<sup>118</sup> - se referindo justamente àquilo que em outras ocasiões ele denomina de “fenômeno mais originário da verdade”, ou apenas “verdade mais originária”. No fundo, estas diferentes expressões remetem todas ao fenômeno da abertura (*Erschlossenheit*) do ser-aí, desde o qual se dá o acesso primeiro aos entes, ao mundo e ao próprio ser-aí. Ser no modo da abertura não é, como vimos, uma possibilidade que o ser-aí pode desenvolver ou não, senão que se trata de uma constituição essencial desse ente. Enquanto ser-no-mundo, o ser-aí já é desde sempre a clareira do mundo; a existência carrega consigo a abertura, ou melhor, a existência é essa abertura. E, uma vez que Heidegger liga o conceito de verdade a esse existencial fundamental, fica justificado, com isso, que se fale em verdade existencial.

Mas o uso do adjetivo “existencial” para marcar essa verdade, já abordada anteriormente sob o rótulo de verdade fundante, não é sem propósito. Com isso queremos marcar esse importante aspecto do conceito de verdade em Heidegger que é, precisamente, o seu caráter existencial. No capítulo precedente, embora não tenha sido tematizado diretamente, já se tornou visível o vínculo entre existência e verdade, na medida em que se explicitou a descoberta originária enquanto um modo de ser-no-mundo marcado pela ocupação cotidiana. Contudo, passamos por alto, na ocasião, pelo fenômeno do ser-com, que responde pelo modo de ser do ser-aí na relação com os outros. A existência abarca de modo igualmente originário tanto o comportamento com os entes intramundanos, liberados enquanto objetos de *ocupação (Besorgen)*, quanto o comportamento com outros entes que possuem o modo do ser-aí, que não são, por sua vez, objetos de ocupação, mas de *preocupação (Fürsorge)*. E, sendo assim, a caracterização da verdade ao nível das

---

<sup>118</sup> SZ, p. 221.

condições existenciais de possibilidade pretendida por Heidegger não poderia prescindir dessa análise, assim como não poderia também ocultar as implicações por ela apresentadas: pois, se por um lado a existência é marcada por uma luminosidade reveladora dos entes, por outro, ela é, enquanto existência com-outros, obscurecedora. Isso conduz à afirmação de que “o ser-aí está, de modo igualmente originário, na verdade e na não verdade”<sup>119</sup>, que irá constituir o ponto alto de nossa discussão neste capítulo. A primeira parte desta inusitada sentença, “o ser-aí está na verdade”, é facilmente resgatada daquilo que expusemos anteriormente (capítulo 1): vimos que somente na abertura do ser-aí se alcança o fenômeno mais originário da verdade e vimos, também, que o ser-aí é essencialmente sua abertura. Disso podemos entender que, na medida em que o ser-aí é essencialmente a sua abertura, ele é também, em decorrência, essencialmente “verdadeiro”, o que diz, em outras palavras, que ele está “na verdade”. Há de se perseguir agora o modo como o ser-aí está na não-verdade, que tem de ser buscado junto ao modo cotidiano da existência com-os-outros.

## 2.1 - O ser-no-mundo como ser-com

Do mesmo modo como não se dá um ser-aí sem mundo, também não se dá, de início, um ser-aí isolado dos outros. O mundo em que nos encontramos é desde sempre um mundo compartilhado (*Mitwelt*). Os outros estão dados de modo tão imediato quanto nossa própria existência, de modo que não há, de início, uma relação de alteridade entre mim e os outros, que somente depois se modifica numa forma de conhecimento. O envolvimento cotidiano já se deparou e também já compreendeu de algum modo a co-existência de outros entes que, não tendo o caráter de um manual, mostram-se com o modo de ser do ser-aí. O “deparar-se” com os outros não tem, contudo, o caráter da pura percepção de algo simplesmente dado, senão que, assim como os entes intramundanos, os entes com o modo de ser do ser-aí apenas podem vir ao encontro e se revelar no contexto significativo de um mundo já previamente aberto, ou seja, os outros são encontrados também a partir da rede de relações que compõe a significância do mundo circundante. Assim, por exemplo, no contexto ocupacional de um artesão, diz Heidegger<sup>120</sup>, os outros vêm ao encontro enquanto aqueles para quem se destina a obra produzida. Ao produzir subsiste também

---

<sup>119</sup> SZ, p. 223.

<sup>120</sup> SZ, p. 117-8.

uma referência essencial àqueles cuja obra se destina e sob a medida dos quais ela é confeccionada. Do mesmo modo, junto com o material empregado na produção, também vem ao encontro o seu produtor ou “fornecedor”, enquanto aquele que “serve” bem ou mal. Os outros são, portanto, alcançados dentro da circunvisão da lida ocupacional.

A questão é conduzida de tal modo por Heidegger que já não faz sentido colocar o problema da intersubjetividade. Assim como a elaboração do ser-no-mundo como ocupação buscou superar a problemática da relação entre sujeito e objeto, mostrando ser uma ilusão a suposição de que estes estejam inicialmente separados, a elaboração do mundo enquanto “mundo compartilhado” e a indicação do ser-aí como ser-com-outros inviabiliza a colocação do problema do acesso aos outros, uma vez que eles já sempre fazem parte do nosso mundo. Em toda relação com o mundo a referência aos outros já é presente.

O campo, por exemplo, onde “saímos” para passear, se apresenta como pertencente a tal e tal pessoas, que o mantêm bem cuidado; o livro usado foi comprado de... foi presenteado por... e assim por diante. O barco ancorado na praia refere, em seu ser-em-si, a um conhecido que o utiliza para fazer excursões ou, então, mostra-se como um “barco desconhecido” que como tal alude a outros. Os outros que desse modo “vêm ao encontro” no conjunto instrumental à mão no mundo circundante, não são algo acrescentado pelo pensamento a uma coisa já antes simplesmente dada.<sup>121</sup>

Essa explicitação do modo como os outros vêm ao encontro comporta, num determinado sentido, um paralelo com aquilo que anteriormente foi colocado acerca do modo como os manuais vêm ao encontro e são descobertos no interior do mundo circundante. Em ambos os casos, quer dizer, tanto na descoberta dos manuais quanto na descoberta dos outros, dá-se originalmente uma compreensão tácita, no sentido de que a relação inicial com esses entes não os confronta de imediato como objetos de tematização, senão que os mantém absorvidos numa familiaridade tão discreta que os deixa praticamente imperceptíveis. E, assim como a ausência ou quebra de um instrumento próximo é o que faz com que ele se revele em sua utilidade e revele, ainda, o contexto funcional em que está inserido, também a perda ou ausência dos outros é o que mostra (dolorosamente) a originalidade de nosso ser-com. Por outro lado, há uma forte diferença entre o modo de encontro com os manuais intramundanos e o modo de encontro com os

---

<sup>121</sup> SZ, p. 118.

outros: o encontro com os primeiros é mediado pela ocupação cotidiana que deles faz uso, ao passo que os outros são alcançados mediante uma forma diferente de intercâmbio que, embora se entrecruze com a ocupação, dela tem de ser diferenciada. Trata-se da preocupação (*Fürsorge*), conceito que responde em *Ser e Tempo* pelos diversos modos de comportamento do ser-aí com os outros, abrangendo “tanto o intercurso indiferente quanto as formas negativas (hostilidade, aversão) e positivas (dedicação, amor) de relacionamento”<sup>122</sup>.

É desde esta indicação da preocupação como modo de ser com outros que tem de ser entendida a afirmação de que o ser-no-mundo é simultaneamente ser-com. Com a proposição fenomenológica “ao ser-aí pertence essencialmente o ser-com”, não se quer meramente apontar para o fato ôntico de que realmente ocorrem outros de minha espécie no mundo. Se a frase “o ser-no-mundo se constitui essencialmente pelo ser-com” quisesse dizer isso, constata Heidegger<sup>123</sup>, então o ser-com não seria uma determinação existencial que conviria ao ser-aí, segundo o seu modo próprio de ser; seria uma propriedade introduzida a cada vez, de acordo com a ocorrência dos outros. Contudo, a indicação fenomenológica do ser-com é empregada aqui em sentido ontológico-existencial. Com ela se descreve um modo de ser fundamental desse ente que nós mesmos somos a cada vez. Um indício disso é o fato de o ser-com nos determinar existencialmente, mesmo quando não ocorre faticamente a presença ou a percepção dos outros. Até mesmo o estar só do ser-aí se constitui num modo de ser-com no mundo, dirá Heidegger<sup>124</sup>. E ele explica: “Somente *em* um ser-com e *para* um ser-com, pode o outro *faltar*. O estar-só é um modo deficiente de ser-com e sua possibilidade é a prova deste último”<sup>125</sup>.

O ser-aí, enquanto ser-no-mundo, mantém constantemente e invariavelmente algum modo de preocupação para com os outros. O ser para o outro, contra o outro, sem o outro, o passar ao lado do outro, o não importar-se com outro são todos modos possíveis de preocupação<sup>126</sup>. Destes, são precisamente os mencionados por último que caracterizam a convivência cotidiana e mediana de um com o outro, o que quer dizer, em outras palavras, que na maior parte das vezes e antes de tudo, o ser-aí se mantém em modos

---

<sup>122</sup> Nunes, op. cit., p. 97.

<sup>123</sup> Cf. SZ, p. 120.

<sup>124</sup> SZ, p. 120.

<sup>125</sup> SZ, p. 120.

<sup>126</sup> SZ, p.121.

deficientes e indiferentes de preocupação. Heidegger não se detém muito no aprofundamento dessas que poderíamos chamar, com todo cuidado, de tendências comportamentais negativas do ser-aí. Ele apenas as apresenta brevemente e, em seguida, já passa a considerar suas implicações para o entendimento do modo de ser dos outros, constatando que a convivência guiada pelos modos da indiferença facilmente desvia a interpretação ontológica para o plano do simplesmente dado. Isso também não é satisfatoriamente desenvolvido pelo filósofo, mas pode ser compreendido desde o contexto geral em que está inserido. Assim, pode-se presumir que a indiferença e o descaso que regem as relações cotidianas, afastam de tal modo os outros em seu ser-aí-com que se tem a impressão de que eles são, em seu modo de ser, assim como são confrontados no dia-a-dia, ou seja, como uma mera ocorrência ao lado de outras igualmente dadas no mundo. Do ponto de vista ontológico-existencial, porém, o fato de onticamente o ser-aí-com dos outros ser ocultado pela interpretação que os toma, primeiramente e na maior parte das vezes, como sujeitos simplesmente dados e inicialmente isolados, não deve ser entendida como um indício contra o achado fenomenal de que o ser-com é um constitutivo fundamental do ser-no-mundo. Há de se preservar, quanto a isso, a diferença que ontologicamente subsiste entre a mera ocorrência de um ente qualquer, simplesmente dado, e a indiferença que rege a convivência cotidiana do ser-aí com os outros. A indiferença de mim para com os outros não implica de modo algum que eles sejam algo simplesmente dado. Isso mostra tão somente que os outros, já previamente descobertos sobre a base significativa de um mundo compartilhado, vêm ao encontro no modo da insignificância, da estranheza.

Com a mesma brevidade com que tratou os modos deficientes (negativos) e indiferentes da preocupação, o filósofo aborda também seus modos positivos. Quanto a estes, ele se limita a elaborar as duas possibilidades extremas em que podem desembocar: a substituição dominadora e a anteposição libertadora. No primeiro caso, a preocupação para com o outro acaba por substituí-lo nas ocupações cotidianas que ele deveria realizar. Esse tipo de comportamento para com o outro o desloca de sua posição e o retrai de tal modo que ele pode tornar-se dependente e dominado, mesmo que esse domínio seja silencioso e, como tal, permaneça oculto para o subjugado. A preocupação que assim procede diz respeito à ocupação com o manual. Há, no entanto, em contraste a este modo de preocupação que substitui e desloca o outro em sua ocupação mundana, a possibilidade

de um preocupar-se com o outro que não lhe substitui, senão que lhe antepõe (*vorauspringen*) suas possibilidades existenciais, ajudando a clarear para ele suas próprias possibilidades e nisso libertando-o para elas. Não mais se dá aqui, portanto, uma dominação, senão que uma libertação. A “substituição dominadora” e a “anteposição libertadora” são, como já dissemos, possibilidades extremas que pode alcançar a preocupação positiva com os outros. Mas Heidegger observa que a convivência cotidiana pode não alcançar esses extremos, mantendo-se em inúmeras formas mistas que podem estabelecer-se entre eles. E, contudo, ele não fala delas.

A preocupação – compreendida tanto em seus modos positivos quanto nos deficientes e indiferentes – caracteriza o modo de encontro com os outros. Assim como a ocupação confronta e libera os manuais já sempre desde uma perspectiva determinada, também a preocupação confronta e libera os outros desde uma perspectiva determinada, a partir da qual a relação com eles pode ser positiva (dedicação, afeto, amor), negativa (hostilidade, aversão) ou apenas indiferente. Essa perspectiva de que falamos aqui é precisamente o mundo familiar das ocupações cotidianas em que o ser-aí já está desde sempre envolvido de um modo ou de outro. O mundo, entendido neste sentido, não libera apenas o manual intramundano, mas também o ser-aí, ou seja, os outros enquanto aqueles que em seu ser-aí-com compartilham o mesmo mundo. Os outros não precisam ser introduzidos no mundo via um processo qualquer de reconhecimento posterior, senão que eles compõe, desde o princípio, a base do mundo onde o ser-aí se arranja. Na estrutura significativa da mundaneidade, interpretada como totalidade referencial, os outros já estão inseridos como parte dessa estrutura: a mesa a ser construída na oficina é para fulano; os pregos usados em sua construção foram comprados de alguém ou na loja de alguém e assim por diante. De tal modo inseridos na estrutura de nosso mundo, o ser-aí-com dos outros perpassa nossa constituição existencial mesmo quando onticamente julgamos ser independentes deles. De acordo com a argumentação de Heidegger, “mesmo quando cada ser-aí de fato *não* se volta para os outros, quando acredita não precisar deles ou quando os dispensa, ele ainda é no modo do ser-com”<sup>127</sup>. Enquanto um existencial fundamental, o ser-com não apenas é anterior como também é o fundamento de toda e qualquer atitude existenciária para com os outros. A recusa e o isolamento dos outros são o que são em vista da constituição essencial do ser-com. Somente num mundo onde os outros já se

---

<sup>127</sup> SZ, p. 123.

revelaram de algum modo podem eles ser recusados e afastados. Recusar e afastar são modos possíveis de relação com os outros, de preocupação.

Fica claro, portanto, que o ser-aí está sempre numa dada consideração para com os outros. Os outros lhe perpassam a existência de modo fundamental. O ser-com não é uma opção, é uma constatação. Em certo sentido vale dizer que o ser-aí é, essencialmente, em função dos outros (*umwillen Anderer*)<sup>128</sup>. Tomada em sentido existencial, esta afirmação remete ao fato de que, na constituição fundamental do ser do ser-aí, já subsiste uma compreensão dos outros em seu ser-aí-com, mesmo que esta seja de início tácita e que acabe posteriormente por se perder num entendimento imediato dos outros como sujeitos meramente dados dentro do mundo. Contudo, este “ser em função dos outros” não é passivo, senão que se revela, em seu desdobrar cotidiano, como uma intensa competição, descrita por Heidegger em termos de uma tentativa de nivelar a diferença insuprimível que há entre uns e outros. Empenhado em eliminar esta diferença, o ser-aí acaba absorvido pelos outros. Esse fenômeno cotidiano da convivência Heidegger desenvolve sob o título de *das Man*, “a gente”, ou “o impessoal”, como pode também ser traduzido.

Além daqueles problemas normalmente confrontados no momento da transposição dos termos de uma língua para outra, há uma dificuldade particularmente especial na tradução do vocábulo *man*. O sentido do termo *man*, tomado isoladamente dentro da língua alemã, corresponde aproximadamente com o uso que em português fazemos do termo “gente”, quando o empregamos para indicar um contingente indeterminado de pessoas no qual já sempre nos incluímos indiretamente. A “gente” não sou “eu”, não é “você”, não é “ele” e nem “eles” (os outros), a gente não é “ninguém” determinado; é aquela entidade neutra sob a qual cada um se abriga. Essa descrição conduzida desde a expressão “a gente” apanha satisfatoriamente o sentido alemão do *das Man*. Ocorre que, e esse é o problema, na língua alemã o *man* é usado sobretudo na função de pronome indefinido, em orações em que não se quer indicar um sujeito determinado. Nesse caso, ele serve como agente imaginário (que não é ninguém em particular, mas que pode ser qualquer um) de uma opinião pública, de uma regra pública, ou algo semelhante. Tomemos como exemplo a asserção “*Im Sommer trinkt man viel Bier*” cuja tradução correspondente pode ser “Bebe-se bastante cerveja no verão”. O *man* conserva, ainda

---

<sup>128</sup> SZ, p. 123.

nesse uso que se faz dele, o sentido indeterminado e geral que encontramos, por exemplo, na expressão portuguesa “a gente” e, contudo, na transposição para o português “a gente” não aparece, ou aparece com outra roupagem, na forma de “se”. Embora o “se” conserve mais ou menos o mesmo sentido que o *man* na formulação alemã, seu uso acarreta uma descontinuidade terminológica que não há no alemão e que, por isso, compromete a clareza e precisão da tradução. Uma opção seria substantivar o “se” como alternativa à tradução de *das Man*, mas isso não se revela uma boa alternativa visto que o “se” não tem, quando tomado isoladamente, o mesmo sentido. Enquanto elemento gramatical, o “se” pode desempenhar uma gama tão vasta e variada de funções que o sentido específico, em função do qual ele seria aqui destacado, acabaria inevitavelmente enfraquecido pelos outros tantos sentidos por ele abarcados. Sua substantivação não conseguiria garantir, em primeiro plano, o sentido neutral que o termo expressa, por exemplo, na frase “Bebe-se bastante cerveja no verão”. E, assim, o problema apenas muda de lugar.

Márcia de Sá Cavalcante, tradutora de *Ser e Tempo* para o português, busca amenizar tal dificuldade traduzindo *Man* por “impessoal”. Isso lhe dá a possibilidade de introduzir o impessoal na forma adverbial. Assim, onde Heidegger diz<sup>129</sup>: “*wir geniessen und vergnügen uns, wie man geniesst; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie man sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom ‘grossen Haufen’ zurück, wie man sich zurückzieht; wir finden ‘empörend’, was man empörend findet*”, podemos então traduzir: nós nos divertimos e nos entretemos como *impessoalmente* se faz; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como *impessoalmente* se vê e se julga; também nos retiramos das “grandes multidões” como *impessoalmente* se retira; achamos “revoltante” o que *impessoalmente* se acha revoltante. Claro que esse emprego simultâneo do advérbio “impessoalmente” e da partícula “se” marca uma redundância em face daquilo que representam, mas trata-se, contudo, de uma redundância esclarecedora e por isso pertinente.

Devido a maior flexibilidade gramatical do termo “impessoal” em relação à expressão “a gente”, e também porque nele reside uma referência direta ao caráter indeterminado do *man* que não aparece, por exemplo, no emprego isolado do “se”, ele será mantido aqui como tradução preferencial da expressão *das Man*. Além do que, o termo expressa com igual ou maior precisão o caráter geral e indeterminado que Heidegger

---

<sup>129</sup> SZ, p. 126-7.

pretende apanhar sob título de *das Man*. Isso ficará mais claro na medida em que formos desenvolvendo melhor o conceito.

Como o próprio termo já sugere, o impessoal não é ninguém determinado: não sou eu, nem você, nem eles. Também não é uma entidade independente que possa ser encontrada como um manual ou, então, como um ente simplesmente dado. Equivale, mais precisamente, a um modo de ser-no-mundo, na medida em que ser-no-mundo implica, originariamente, o ser-aí-com dos outros.

Estando desde o início absorvido na convivência, o ser-aí acaba sendo tomado pelo modo de ser daqueles com que convive. O ser-aí não é mais ele mesmo, os outros lhe tomam o ser. E embora nunca se possa identificar quem são os outros – pois, afinal, qualquer um pode representá-los – isso não é o decisivo. Para Heidegger, o decisivo “é apenas o domínio dos outros que, sem surpresa, é assumido pelo ser-aí sem que ele, enquanto ser-com, se dê conta disso”<sup>130</sup>. Esse modo de comportar-se em função dos outros é exatamente aquilo que se pretende apanhar com o termo impessoal. Não são os outros propriamente que são o impessoal, mas o modo de ser que a eles pertence. Um modo de ser marcado pela impessoalidade: “cada um é o outro e nenhum é ele mesmo”<sup>131</sup>. O modo de ser próprio de cada um se dissolve num modo de ser comum a todos. Isso é notório, por exemplo, na utilização dos meios de transporte público, no emprego dos meios de comunicação e notícias (jornal), enfim, no modo de portar-se frente ao que é mais próximo e familiar no mundo circundante público, em que cada um é igual ao outro<sup>132</sup>.

Existencialmente, o impessoal manifesta-se através de modos de ser que lhe são próprios: o distanciamento, a medianidade, o nivelamento, a publicidade, o desencargo de ser e a cooperação. O distanciamento (*Abständigkeit*), vimos anteriormente, é a tendência constante em observar uma determinada diferença para com os outros. A ele está ligada a medianidade (*Durchschnittlichkeit*). Somente porque a convivência cotidiana já promoveu desde o início a medianidade é que algo como o empenho na observância das diferenças tem lugar. O impessoal sempre coloca em jogo a medianidade enquanto aquilo que mantém o ser-aí de fato numa “medianidade” em relação ao que é conveniente, ao que se deve ou não admitir, ao que concede ou nega sucesso. Determinando o que se pode e

---

<sup>130</sup> SZ, p. 126.

<sup>131</sup> SZ, p. 128.

<sup>132</sup> SZ, p. 126.

deve ousar, essa medianidade controla toda e qualquer exceção que por ventura venha a ocorrer. “Toda primazia é silenciosamente esmagada. Tudo o que é originário se vê, da noite para o dia, nivelado como algo de há muito conhecido. O que se conquista com muita luta, torna-se banal. Todo segredo perde sua força”<sup>133</sup>. Desdobrando-se desse modo, a medianidade desencadeia o nivelamento (*Einebnung*) de todas as possibilidades de ser, ou seja, a padronização dos modos de ser possíveis ao ser-aí.

Os três modos de ser do impessoal vistos até aqui (distanciamento, medianidade e nivelamento) constituem, para Heidegger, aquilo que ele chamou de publicidade (*Öffentlichkeit*), ou, o modo do que é público, como poderíamos chamar também. A publicidade designa a esfera daquilo que é aberto e acessível a todos. É ela que regula a imediata interpretação do ser-aí e do mundo. Ela tem razão em tudo. Mas não por possuir um especial e originário relacionamento com as “coisas” e nem por dispor de uma transparência expressa e apropriada do ser-aí, mas porque, insensível e contrária a todas as diferenças de nível e autenticidade, ela não penetra profundamente “nas coisas” e, mesmo assim, simula uma segurança própria das compreensões mais profundas. O resultado é que “a publicidade, tomando o que assim se encobre por conhecido, obscurece tudo”<sup>134</sup>.

Quanto aos modos impessoais do desengargamento de ser (*Seinsentlastung*) e da cooperação (*Entgegenkommen*) há de pensá-los em função da responsabilidade para com o próprio ser, que originalmente acompanha o ser-aí. Ao prescrever com antecedência todo julgamento e decisão, o impessoal livra cada ser-aí de sua responsabilidade. O impessoal permite que se apele constantemente a ele, pois, não sendo ninguém determinado, pode assumir tudo com a maior facilidade: “Aumentam-se os preços”, “Fazem-se manifestações”, “Danificam-se os bens públicos”. Quem aumenta? Quem faz? Quem danifica? São as pessoas, é a gente, enfim, é o impessoal. “‘Foi’ sempre o impessoal e, no entanto, pode-se dizer que não foi ‘ninguém’. Na cotidianidade do ser-aí, a maioria das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não é ninguém”<sup>135</sup>. Livrando desse modo o ser-aí de suas responsabilidades, o impessoal vem ao encontro desse ente no modo da facilitação. Frente ao peso que o ser-aí sente diante da responsabilidade para consigo mesmo, para com seus atos e escolhas, o impessoal, uma vez que dispensa o ser-aí de ser

---

<sup>133</sup> SZ, p. 127.

<sup>134</sup> SZ, p. 127.

<sup>135</sup> SZ, p. 127.

ele mesmo e de assumir suas responsabilidades, tem o caráter da cooperação. Ele coopera com o ser-aí lhe tirando o peso da responsabilidade para consigo mesmo.

Os caracteres existenciais, apresentados acima como modos de ser do impessoal, não são meras possibilidades existenciais que podem ou não ocorrer em determinado momento. Neles reside, para Heidegger<sup>136</sup>, a “constância” (*Ständigkeit*) mais imediata do ser-aí. Esta constância, apressa-se Heidegger em afirmar na seqüência, “não diz respeito à continuidade de algo simplesmente dado que se preserva, mas ao modo de ser do ser-aí enquanto ser-com”<sup>137</sup>. Tratam-se dos modos cotidianos de ser guiados pelo impessoal.

Com a afirmação de que os modos de ser impessoais constituem a constância do ser-aí, Heidegger está respondendo a questão existencial sobre o “quem” do ser-aí. Tendo em vista as considerações elaboradas pelo filósofo já no § 9 de *Ser e Tempo*, que ressaltaram o caráter existencial desse ente, a resposta sobre o “quem” não poderia jamais prescindir da análise de sua cotidianidade<sup>138</sup>; pois, uma vez que lá se mostrou que o ser-aí é essencialmente marcado pela existência, a pergunta pelo seu quem só poderia ser adequadamente respondida na consideração do existir cotidiano. E, nesse existir cotidiano, desde o início marcado pela coexistência dos outros, ressalta que o ser-aí, antes de tudo e

---

<sup>136</sup> SZ, p. 128.

<sup>137</sup> SZ, p. 128.

<sup>138</sup> No § 9 de *Ser e Tempo* são indicadas as duas determinações fundamentais do ser-aí que devem orientar toda e qualquer análise ontológica desse ente, o ente que nós mesmos somos em cada caso. A primeira diz respeito ao seu caráter essencialmente existencial: “a ‘essência’ do ser-aí está em sua existência” (SZ, p. 42). Nisso Heidegger ressalta a diferença ontológica do ser-aí em relação aos entes meramente dados dentro do mundo. Em contraste com esta última modalidade de entes, cuja essência é passível de ser apanhada em categorias, a essência do ser-aí reside no fato de que ele tem de ser, de que ele existe. Não possuindo o caráter de ente simplesmente dado, desse ente não podem ser extraídas categorias, senão que apenas modos de ser, existenciais. A segunda determinação fundamental do ser-aí diz que “o ser que está em jogo no ser desse ente é sempre meu” (SZ, p. 42). Ora, se o ser-aí é em cada caso o ente que eu sou e se sua “essência” se decide na existência, então, nesse sentido, o ser-aí nunca poderá ser apreendido ontologicamente como um caso exemplar de um gênero de entes simplesmente dados. O ser desse ente que eu mesmo sou é meu. E só porque o ser do ser-aí a ele pertence, pode se estabelecer aí uma relação própria ou imprópria. Para os entes com o caráter do ser simplesmente dado, o (seu) “ser” é indiferente, ou seja, eles são de tal maneira que o seu ser não se lhes pode tornar nem indiferente nem não indiferente. O ser do ser-aí se decide enquanto ele é, enquanto ele existe. Existindo o ser-aí se relaciona com o seu ser, como a sua possibilidade mais própria. “O ser-aí é sempre sua possibilidade. Ele não ‘tem’ a possibilidade apenas como uma propriedade simplesmente dada. E somente porque o ser-aí é sempre essencialmente sua possibilidade que ele *pode*, em seu ser, isto é, sendo, ‘escolher-se’, ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se ‘aparentemente’. O ser-aí só pode perder-se ou ainda não se ter ganho porque, segundo seu modo de ser, ele é uma possibilidade *própria*, ou seja, é chamado a apropriar-se de si mesmo” (SZ, p. 42). Disso vem a necessidade de, na análise do ser-aí, não se passar por alto pela sua existência cotidiana, que revelou-se nos modos da impessoalidade, e vem, também, a base para a elaboração do impessoal como uma possibilidade essencial do ser-aí.

na maior parte das vezes, já não é mais ele mesmo. Seu poder-ser próprio é arrebatado por aqueles com quem convive no dia-a-dia. Assim, estabilizada nesse modo fugaz de arrebatamento, a convivência cotidiana determina “quem” é o ser-aí em si mesmo: nem este nem aquele, nem alguém nem alguns, também não a soma de todos, mas *o impessoal* – “entidade invasora e neutra, o *si-mesmo* do mundo circundante do cotidiano, que o pronome ‘Eu’ recobre ou mascara”<sup>139</sup>.

Assim, a imediata indicação de que “o ser-aí é o ente que sempre eu mesmo sou”<sup>140</sup>, sofre uma interpretação existencial que revela que este ente se mantém, predominantemente, num modo de ser em que ele não é propriamente ele mesmo. Isso foi o que nos revelou o impessoal: que, na maior parte das vezes, o ser-aí já se entregou numa convivência cotidiana que lhe arrebatou o seu ser mais próprio e o mantém sob a tutela anônima e silenciosa dos outros. De um ponto de vista ôntico-ontológico, destituído de preconceitos, é o impessoal que caracteriza o “sujeito mais real” da cotidianidade. Mas Heidegger adverte, quanto a isso, para que não se confunda o impessoal com uma propriedade simplesmente dada ou, então, com uma espécie de “sujeito universal” que paira sobre cada ser-aí particular. Tal concepção só seria válida, segundo o filósofo<sup>141</sup>, caso o ser desses “sujeitos” não tivesse o modo de ser do ser-aí, e caso se partisse da suposição de que os sujeitos são casos fatuais simplesmente dados de um gênero. Contudo, “o impessoal não é o gênero do ser-aí cotidiano, como também não pode ser encontrado nesse ente como uma propriedade permanente”<sup>142</sup>. O impessoal é, já dissemos, um existencial, um modo de ser fundamental daquele ente que nós mesmos somos a cada vez e que possui, como determinação essencial, o caráter de ser desde o início em um mundo compartilhado. É precisamente o envolvimento com esse mundo compartilhado já sempre familiar e seguro, em que o ser-aí vive e se arranja de um modo ou de outro, que lhe conduz à impessoalidade. O impessoal é uma possibilidade positiva, mesmo sendo imprópria, dos entes que têm em sua constituição fundamental o caráter do ser-no-mundo. Trata-se, portanto, de um fenômeno originário, ou seja, de um fenômeno enraizado nos fundamentos ontológicos do ser-aí. Esse ente vive originalmente na familiaridade com o impessoal. Seu ser mais próprio e imediato na cotidianidade é o próprio-impessoal (*Man-*

---

<sup>139</sup> Nunes, op. cit., p. 98.

<sup>140</sup> Essa afirmação aparece mais ou menos assim formulada em várias passagens de SZ: p. 42, 53, 114.

<sup>141</sup> Cf. SZ, p. 128.

<sup>142</sup> SZ, p. 128-9.

*selbst*). Isso produz conseqüências diretas para o que anteriormente expusemos acerca da abertura originária de mundo e ao conceito de verdade a ela interligada, pois, como escreve Heidegger,

o fato de o ser-aí estar familiarizado consigo enquanto o próprio-impessoal significa, igualmente, que o impessoal prelineia a primeira interpretação do mundo e do ser-no-mundo. O próprio impessoal, em função de que o ser-aí é cotidianamente, articula o contexto referencial da significância. O mundo do ser-aí libera o ente que vem ao encontro numa totalidade conjuntural, familiar ao impessoal e nos limites estabelecidos pela medianidade.<sup>143</sup>

Em outras palavras, significa que o ser-aí cotidiano possui um modo próprio de acesso ao mundo, ou seja, uma abertura específica do impessoal. Os modos de ser regidos pela impessoalidade condicionam a imediata compreensão e interpretação do mundo como um todo e dos entes que nele vem ao encontro. Não se trata mais daquela compreensão e interpretação vistas anteriormente (capítulo I) como oriundas de uma experiência originária com os entes, senão que se trata agora de uma compreensão e interpretação moldadas pela entrega à medianidade. Tal constatação torna-se tanto mais significativa quanto mais se recorda que a existência nos modos de ser do impessoal constitui a “constância” mais imediata do ser-aí. Como já dissemos, o impessoal responde pelo “quem” do ser-aí em sua cotidianidade. Mas não é que o ser-aí atinja essa condição ao longo de seu existir; enquanto ser lançado no mundo, ele já foi de saída jogado na publicidade do impessoal. Perder-se na impessoalidade da convivência cotidiana não é uma possibilidade que possa ser em princípio recusada. Faz parte da facticidade do ser-aí encontrar-se em tal condição e submeter-se ao seu modo específico de abertura, marcada pela ilusória sensação de tudo conhecer e dominar. Ilusória porque essa abertura de mundo, propiciada desde o modo de ser do impessoal, mantém-se sempre numa relação de superficialidade com as coisas. Preso à superficialidade daquilo que encontra na publicidade cotidiana, o ser-aí não realiza de modo originário nem a experiência consigo mesmo e nem com os entes que lhe vem ao encontro no mundo. Daí o caráter obscurecedor da vida cotidiana regida pelo impessoal: ela negligencia a compreensão mais profunda e autêntica das coisas.

---

<sup>143</sup> SZ, p. 129.

O obscurecimento que mencionamos acima caracteriza o modo cotidiano da abertura marcada pela entrega do ser-aí ao modo de ser do impessoal. Junto a essa abertura dá-se, de modo igualmente originário, o obscurecimento. Falando assim parece haver um contra-senso, pois conceitos como abertura e obscurecimento comportam conotações até certo ponto antagônicas: a abertura representa o acesso às coisas e o obscurecimento representa o seu encobrimento. Mas não é esse o caso. Na verdade, o que se quer indicar é que aquilo que é descoberto na abertura específica do impessoal, por não penetrar profundamente nas coisas, acaba por obscurecer aquilo que abre. Ou seja, ocorre uma abertura, o ente se mostra, mas no modo da aparência. A abertura não é completa; algo nela se perde (é obscurecido).

A abertura do impessoal (*die Erschlossenheit des Man*), assim marcada pelo obscurecimento, é aprofundada por Heidegger através da tematização do “falatório” (*Gerede*), da “curiosidade” (*Neugier*) e da “ambigüidade” (*Zweideutigkeit*). Estes conceitos caracterizam o modo em que o ser-aí cotidiano abre, na impessoalidade, o seu ser-no-mundo. Neles e na conexão ontológica que mantém entre si, desentranha-se o modo fundamental de ser da cotidianidade que o filósofo denomina de “*decadência do ser-aí*” (*Verfallen des Daseins*). Daremos, na seqüência, uma melhor caracterização destes conceitos.

## **2.2 – A abertura do impessoal e a decadência do ser-aí**

A análise do ser-com revelou o ser-aí em sua cotidianidade: ele é o impessoal. Como uma força silenciosa e anônima, o impessoal exerce um poder regulador sobre o ser-aí, arrebatando-lhe as possibilidades mais próprias e nivelando-o num modo de ser comum a todos. Sob seu domínio cada um é igual ao outro. Toda e qualquer primazia é silenciosamente vigiada e controlada através dos próprios modos existenciais de ser em que o impessoal desdobra-se na publicidade. Na condição de ser-no-mundo, o ser-aí já se encontra desde o início jogado num mundo com o qual se envolve e, nesse envolvimento, sucumbe. O impessoal reflete, portanto, essa entrega ao mundo familiar em que o ser-aí se arranja no cumprimento de atividades cotidianas em companhia dos outros que vêm ao encontro no intercurso dessas atividades.

Existir no modo da impessoalidade não é, contudo, uma escolha que o ser-aí faz deliberadamente em um determinado momento de sua vida, mas é, antes, um acontecimento essencial de seu ser. Sucumbir ao domínio do impessoal é uma possibilidade existencial na qual o ser-aí se encontra de início e na maior parte das vezes. Daí a constatação de que este é o modo “constante” do ser-aí em sua cotidianidade. Nessa constância reside o “sujeito real”, o *ens realissimum* da cotidianidade. E, sendo assim, a interpretação das estruturas existenciais do ser-aí, desde onde se almeja liberar a base fenomenal para uma discussão fundamentada da verdade, não pode prescindir da análise deste aspecto. O fenômeno da abertura do ser-no-mundo, ao qual foi ligado o fenômeno mais originário da verdade, precisa contemplar a facticidade da condição cotidiana do ser-aí, em que este está de início e na maior parte das vezes. Há de se liberar, portanto, os caracteres existenciais da abertura do ser-aí quando este, em seu cotidiano, se detém nos modos de ser do impessoal. O modo de ser da abertura se constitui de disposição, compreensão e discurso. Cotidianamente, discurso, compreensão e disposição modificam-se nos modos do falatório, curiosidade e ambigüidade.

Tanto quanto discurso, compreensão e disposição, os modos de ser cotidianos da abertura, evidenciados nos fenômenos do falatório, da curiosidade e da ambigüidade, apresentam também uma íntima conexão ontológica que os une, de modo que um está sempre implicado no outro.

Com o termo falatório, tradução de *Gerede* – que, na língua alemã, pode suportar tanto o sentido de conversa, fala, quanto de fofoca, mexerico – indica-se, na exclusão de qualquer sentido pejorativo que o termo possa ostentar, um fenômeno positivo que constitui o modo de ser da compreensão e interpretação do ser-aí cotidiano<sup>144</sup>. O falatório é um desdobramento mundano do discurso, em que este resulta encoberto em sua origem. Não que todo discurso mundano – toda linguagem – seja falatório; não é isso. Falatório designa *uma* das possibilidades mundanas do discurso, e não o modo de ser do discurso em geral. Mas isso só ficará suficientemente claro na medida em que se alcançar uma melhor caracterização do tema.

Quando falamos acima que o falatório é um desdobramento do discurso, estávamos pressupondo um movimento que precisa ainda ser esclarecido. No capítulo

---

<sup>144</sup> SZ, p. 167.

precedente o discurso foi abordado em seu modo originário enquanto a articulação da compreensibilidade do ser-aí. O que se articula tem a possibilidade de ser pronunciado. Primordialmente, o discurso é pronunciado no contexto das atividades práticas em que o ser-aí está inserido. Ali, o discurso que se pronuncia é comunicação. A tendência ontológica da comunicação é fazer o ouvinte participar do ser que se abriu para o referencial discursado no discurso.<sup>145</sup> Quer dizer, enquanto comunicação, o discurso cumpre a partilha daquilo que se abriu na experiência originária com os entes. Ocorre que, “de acordo com a compreensibilidade mediana já dada na linguagem, que se articula em pronunciamentos, o discurso comunicado pode ser compreendido amplamente sem que o ouvinte se coloque num ser que compreenda originalmente do que trata o discurso”<sup>146</sup>, ou seja, pode-se entender um discurso sem ter tido uma relação originária com o ente sobre o qual ele se pronuncia. (“Relação originária com o ente” implica aqui a sua utilização, já que, segundo o relato de Heidegger acerca dos instrumentos, é no uso que as coisas se revelam naquilo que são). Mesmo que a maioria de nós nunca tenha tido uma experiência originária com um bisturi, ou com uma cadeira de rodas, por exemplo – no sentido de nunca ter manejado tais instrumentos – podemos compreender sem problemas o discurso que sobre eles se pronuncia, embora – e esse é o ponto – aquilo de que fala o discurso (o instrumento) é compreendido apenas aproximadamente e superficialmente. “Não se compreende tanto o ente referencial, mas só se escuta aquilo que já se falou no falatório. Este é compreendido e aquele só mais ou menos e por alto”<sup>147</sup>. O ser do discurso, enquanto remissão à descoberta originária dos entes, é obscurecido; uma vez pronunciado, o discurso assume a forma mundana de um manual que pode ser retomado e propagado por qualquer um aleatoriamente, independentemente do fato de se dispor ou não de uma compreensão profunda daquilo sobre o que ele discorre. Isso é precisamente o que caracteriza o discurso enquanto falatório: a mera repetição e propagação de algo acerca do qual não se dispõe de uma compreensão realmente profunda, oriunda de uma experiência genuína com o mundo.

Ouvindo e repetindo sem se deter numa compreensão profunda daquilo que se fala, o discurso cotidiano, enquanto falatório, converte-se numa atividade repetitiva e reflexa, com pouca ou nenhuma remissão originária. A remissão originária aos entes que

---

<sup>145</sup> SZ, p. 168.

<sup>146</sup> SZ, p. 168.

<sup>147</sup> SZ, p. 168.

constitui o modo de ser autêntico do discurso desaparece em meio ao turbilhão das relações impessoais que já não liga mais para o que é dito senão que se ocupa apenas do dizer. Comunicar já não diz mais partilhar uma experiência ontológica com o ente referencial; comunicar indica agora a mera “transmissão” daquilo que impessoalmente já se disse em algum outro momento. Também aquilo que se compreende não é mais o ente referencial; compreende-se o dito, o dizer. Fica dispensada uma abertura originária para o que é dito, para o que está sendo, pelo discurso, comunicado. A compreensibilidade já não se estrutura mais na autenticidade da experiência, apenas se mantém na familiaridade do que é comum; o dito torna-se inteligível porque emerge numa medianidade partilhada. Na convivência mediana do cotidiano, desaparece a tendência ontológica da comunicação da experiência originária com os entes e vige apenas o empenho no mero diz-que-diz-que.

Transformado desse modo pela convivência cotidiana, o discurso adquire como marca específica a falta de solidez, proveniente de seu desarraigamento ontológico. Enquanto falatório, o discurso perde (ou nem mesmo chega a alcançar) a referência primária com o ente referencial. E, como decorrência, já não pode mais assumir a forma de um comunicado originário acerca dos entes, limitando-se por isso em apenas *repetir e passar adiante a fala*<sup>148</sup>. Contudo, esse falatório, essa atividade reflexa e isenta de solidez, não é tão passiva e discreta quanto possa parecer num primeiro momento. O fenômeno ganha complexidade; “o falado no falatório arrasta consigo círculos cada vez mais amplos e assume um caráter autoritário. As coisas são assim como são porque delas se fala assim”<sup>149</sup>. Esse processo ganha reforço também naquilo que cotidianamente se lê, pois o caráter repetitivo e autoritário do falatório não se funda apenas no que se diz, senão que ela se alimenta também daquilo que se escreve. A compreensão mediana do leitor, diz Heidegger, “*nunca poderá distinguir o que foi haurido e conquistado originalmente do que não passa de mera repetição. E mais ainda, a própria compreensão mediana não tolera tal distinção, pois não necessita dela já que tudo compreende*”<sup>150</sup>. As diferenças de níveis desaparecem. Ao ser-afé cotidiano a questão da autenticidade da relação com o mundo, com os entes e consigo mesmo já não se constitui num problema. Tudo é imediatamente acessível e compreensível sem problemas; nada há para além ou para aquém daquilo que se encontra no domínio público.

---

<sup>148</sup> SZ, p. 168.

<sup>149</sup> SZ, p. 168.

<sup>150</sup> SZ, p.169.

É esse tipo de postura, descrita acima, que, no entender de Dahlstrom, dá impulso e sustentação à compreensão corrente da verdade enquanto propriedade de proposições.<sup>151</sup> (Não se está dizendo com isso que a metafísica clássica que adotou um tal conceito de verdade seja ela mesma um falatório, embora ela possa, em algumas perspectivas ser considerada, assim como o falatório, encobridora de suas origens. O falatório indica o tipo de discurso comum ao mundo cotidiano do ser-aí, marcado pela entrega à convivência e, conseqüentemente, pela predominância da impessoalidade). Dizer que o falatório dá sustentação à compreensão da verdade enquanto propriedade de proposições é dizer que esse tipo de discurso, quando predomina, favorece o entendimento ontológico que toma a proposição, tanto quanto aquilo sobre o que ela se pronuncia, como algo simplesmente dado; compreensão essa que conduz ao preconceito lógico, ou seja, ao entendimento de que a verdade é uma propriedade das proposições. Uma vez que, pelo mero repetir e passar adiante o que é dito, o falatório acaba destacando o discurso – e aqui se pode dizer a proposição – de sua origem ontológica e convertendo-o numa simples ocorrência dada no interior do mundo, fica com isso preparado o solo para que, num passo seguinte, se confronte esse discurso com o seu objeto para tirar daí um valor de verdade. Daí Dahlstrom afirmar que “se o falatório predomina, o preconceito lógico torna-se quase irresistível”<sup>152</sup>, porque o falatório cria as condições para o tipo de compreensão ontológica que culmina na afirmação da verdade como uma propriedade das proposições. Isso não é tão explícito em *Ser e Tempo* quanto Dahlstrom garante ser no trabalho de Heidegger sobre o *Sofista* de Platão<sup>153</sup>. Em *Ser e Tempo* essa conexão entre a interpretação corrente da verdade e o modo mundano do ser-aí, marcado pela impessoalidade e refletido no falatório, é sugerido indiretamente no § 44 quando, ao referir-se ao domínio da interpretação da verdade proposicional, o filósofo diz que “a necessidade desse fato [predomínio da explicação tradicional da verdade] se funda no modo de ser do próprio ser-aí”. No desdobramento explicativo desta afirmação há, primeiramente, uma referência à abertura própria do impessoal e, depois, mais especificamente, ao falatório: “Ao empenhar-se na ocupação, o ser-aí se compreende a partir do que vem ao encontro dentro do mundo. A descoberta inerente ao descobrimento se acha, inicialmente, no que é

---

<sup>151</sup> Dahlstrom, op. cit., p. 285-6.

<sup>152</sup> Dahlstrom, op. cit., p. 286.

<sup>153</sup> Dahlstrom se refere à uma Lição ministrada por Heidegger durante o semestre de inverno de 1924/1925, em Marburgo: *Platon: Sophistes* (constitui o volume 19 na publicação das Obras Completas de Heidegger).

pronunciado dentro do mundo”<sup>154</sup>. Nisso pode-se ver, sem dúvida, a indicação de que a verdade já vem ao encontro objetivada como uma propriedade daquilo que impessoalmente se diz e se escreve.

O falatório é, segundo o que expusemos, uma característica da abertura cotidiana do ser-aí. Nele e por ele o ser-aí se mantém sempre numa determinada relação para consigo mesmo e para com os outros entes. O falatório compreende tudo. Mas não se trata de uma compreensão autêntica, que dispõe de uma relação originária com a coisa compreendida. Pelo contrário, conforme já dissemos, o falatório mantém-se em tamanha superficialidade que acaba trancando e encobrindo toda e qualquer possibilidade de uma compreensão mais originária e autêntica dos entes. Não que lhe seja intrínseca a intenção de enganar. O falatório não tem, argumenta Heidegger<sup>155</sup>, o modo de ser em que se apresenta conscientemente algo como algo. A superficialidade e a falta de solidez no que é dito e passado adiante já bastam para transformar a abertura em fechamento. “O falatório é, pois, devido à sua própria *abstenção* de retornar à base daquilo que sobre o que se pronuncia, por si mesmo, um fechamento (*Verschliessen*)”<sup>156</sup>. É este fechamento que o filósofo tem em mente no § 44 ao falar da não-verdade. Pois se por um lado a abertura é tida como verdadeira por abrir originalmente o acesso aos entes, por outro lado, essa abertura é também, ao mesmo tempo, não-verdadeira, na medida em que, guiada pela permanência do ser-aí no impessoal, ela sofre o fechamento do falatório. (Retornaremos a discussão acerca da não-verdade mais adiante).

Fechamento não quer dizer uma completa inacessibilidade aos entes, senão que indica o modo limitado como se dá o acesso a eles no falatório. E, de fato, mesmo no falatório o ser-aí se mantém numa determinada relação com os entes. Aí também se dá uma compreensão, só que uma compreensão diferente, uma compreensão desarraigada, que já perdeu de vista a sua referência ontológica primária. Fechamento não implica, portanto, uma ausência de abertura, senão que é antes uma possibilidade da própria abertura. Não uma possibilidade qualquer, uma propriedade que o ser-aí possa apresentar ou não, mas uma possibilidade fundamental da existência. Enquanto ser-no-mundo – jogado num mundo e ocupado com ele – o ser-aí já está desde o início à mercê dos outros,

---

<sup>154</sup> SZ, p. 225.

<sup>155</sup> Cf. SZ, p. 169.

<sup>156</sup> SZ, p. 169.

sujeito à influência de sua compreensão e interpretação, que se impõe silenciosamente pelo falatório. É dessa maneira, diz Heidegger, “que nós aprendemos e conhecemos muitas coisas e não poucas jamais conseguem ultrapassar uma tal compreensão mediana”<sup>157</sup>.

Interpretados desse modo, o falatório e o fechamento ontológico por ele desencadeado constituem-se como modos fundamentais do ser-no-mundo. Isso quer dizer que, se o ser-aí é já de início jogado no falatório e se nele se mantém na maior parte das vezes, então esse ente existe fundamentalmente no modo do fechamento ou desenraizamento, como pode-se dizer ainda. Do ponto de vista ontológico, isso significa:

Como ser-no-mundo, o ser-aí que se mantém no falatório rasgou suas remissões ontológicas primordiais, originárias e legítimas com o mundo, com o ser-aí-com e com o próprio ser-em. Ele se mantém oscilante e, desse modo, sempre está junto ao “mundo”, com os outros e consigo mesmo. Somente um ente cuja abertura é constituída pelo discurso que compreende e dispõe, ou seja, que tenha o seu aí, que é “no-mundo”, nessa constituição ontológica, é que também traz a possibilidade ontológica de um tal desenraizamento, que está tão longe de constituir um não-ser do ser-aí, que constitui antes a sua mais cotidiana e mais persistente realidade.<sup>158</sup>

Claro que, como se trata de uma possibilidade existencial, o ser-aí pode a ela fazer frente. Não é possível saltar (evitar) essa possibilidade, que é a nossa própria condição fáctica, e nem eliminá-la, mas é possível modificá-la. Não pode ser evitada porque não depende da escolha do ser-aí. Não pode ser eliminada porque não é possível desligar-se completamente do mundo e, também, porque toda a qualquer descoberta mais autêntica é sempre feita desde a base da existência cotidiana e dos modos de ser que a perpassam. Esse é o sentido da afirmação de Heidegger no final do § 27 que trata do ser-próprio cotidiano e do impessoal: “quando o ser-aí descobre o mundo e o aproxima de si, quando ele abre para si mesmo seu próprio ser, este descobrimento de “mundo” e esta abertura do ser-aí se cumprem e realizam como uma eliminação das obstruções, encobrimentos, obscurecimentos, como um romper das deturpações em que o ser-aí se tranca contra si mesmo”<sup>159</sup>.

Se, por um lado, Heidegger admite a possibilidade de uma relação autêntica do ser-aí com o mundo e consigo mesmo, como podemos acompanhar na transcrição acima,

---

<sup>157</sup> SZ, p. 169.

<sup>158</sup> SZ, p. 170.

<sup>159</sup> SZ, p. 129.

por outro lado, ele admite também se tratar de uma possibilidade remota. Isso porque a condição desarraigada do ser-aí em seu cotidiano permanece tão encoberta sob a proteção da auto-evidência e da autocerteza, características da interpretação mediana, que muito dificilmente tal condição torna-se para ele um problema. Assim camuflada, a falta de solidez da cotidianidade não apenas se mantém com também se fortalece.<sup>160</sup>

Ligado ao fenômeno do falatório está a curiosidade. Ela também se constitui numa característica da abertura do impessoal, ou seja, num modo como o ser-aí descobre o mundo (e ele mesmo) em seu cotidiano. Como um prolongamento da primazia do ver na vida cotidiana, a curiosidade indica a tendência do ser-aí impessoal em saltar de novidade em novidade sem se deter em nada. Diferentemente da visão trabalhada na perspectiva do modo fundamental de abertura própria do ser-aí – ou seja, do ver compreensivo, no sentido de uma apropriação genuína dos entes com os quais o ser-aí pode se comportar e assumir uma atitude segundo suas possibilidades ontológicas essenciais – o “ver” da curiosidade não tem o caráter compreensivo. A curiosidade liberada, diz Heidegger, “ocupa-se em ver, não para compreender o que vê, ou seja, para chegar a ele num ser, mas apenas para ver”<sup>161</sup>. Do mesmo modo como o falatório se sustenta num mero falar destituído de uma compreensão profunda, a curiosidade também se mantém num ver superficial, que não atinge a compreensão profunda daquilo que vê.

São três os caracteres destacados em *Ser e Tempo* como constitutivos da curiosidade: a impermanência, a dispersão e o desamparo. A impermanência designa a avidez na busca do novo. O ver curioso da cotidianidade não se detém em nada, está sempre rumando para o que é mais recente. O ócio de uma permanência contemplativa cede lugar à excitação e inquietação frente ao sempre novo e às mudanças daquilo que vem ao encontro. Nessa impermanência reside concomitantemente a possibilidade contínua da dispersão. Esta indica o desinteresse da curiosidade em se deixar levar, pela admiração, até o que lhe é realmente incompreendido. Não se detendo em nada, a curiosidade também não se aprofunda em nada. Por isso, constata Heidegger<sup>162</sup>, a curiosidade nada tem a ver com uma meditação que admira os entes, senão que busca um conhecimento apenas para tomar conhecimento. Impermanência e dispersão fundam a

---

<sup>160</sup> SZ, p. 170.

<sup>161</sup> SZ, p. 172.

<sup>162</sup> SZ, p. 172.

terceira característica essencial da curiosidade, a qual Heidegger chamou de desamparo (*Aufenthaltslosigkeit*). Desamparo significa: “a curiosidade está em toda parte e em parte alguma”<sup>163</sup>.

Tanto quanto o falatório, a curiosidade, no modo de ser que está em toda parte e em parte alguma, também caracteriza o desenraizamento do ser-aí. Mas, enfatiza Heidegger, “esses dois modos de ser cotidianos do discurso e da visão não se acham simplesmente um ao lado do outro em sua tendência de desenraizamento, senão que *um* modo de ser arrasta o *outro* consigo”<sup>164</sup>. Também a ambigüidade, o terceiro fenômeno característico da abertura do ser-aí cotidiano, tem de ser buscado junto a este encadeamento primordial entre falatório e curiosidade.

Por ambigüidade deve-se entender, de acordo com os relatos de Heidegger no § 37 de *Ser e Tempo*, a condição cotidiana da compreensão do ser-aí que já não pode mais distinguir aquilo que se abriu de modo autêntico, daquilo que apenas se mostrou no modo da aparência. “Tudo parece ter sido compreendido, captado e discutido autenticamente quando, no fundo, não foi; ou parece que não foi, quando, no fundo, já foi”<sup>165</sup>. Essa ambigüidade não se estende apenas ao mundo e àquilo que nele vem ao encontro, senão que perpassa também o próprio poder-ser do ser-aí. Isso porque, na convivência cotidiana, o falatório e a curiosidade cuidam para que aquilo que é autenticamente aberto e empreendido, como possibilidade autêntica, mostre-se como algo banal e corriqueiro. A compreensão do poder-ser de cada um vem marcada pela influência do impessoal. De um modo geral, tudo o que o ser-aí cotidiano pressente e persegue já foi impessoalmente pressentido e perseguido. E, mesmo que algo de realmente originário aconteça, de pronto o falatório e a curiosidade cuidam para que ele chegue envelhecido quando se torna público. Toda e qualquer manifestação audazmente originária é nivelada e sufocada pelo comportamento impessoal que a torna tão banal quanto qualquer outra.

Essa confusão entre o que é e o que não é autêntico, essa impossibilidade de distinguir a compreensão originária da compreensão desarraigada é o que constitui, precisamente, o modo de ser da ambigüidade. Esta se manifesta também no modo de ser da convivência cotidiana como tal. Mantida nos moldes do impessoal, a convivência

---

<sup>163</sup> SZ, p. 173.

<sup>164</sup> SZ, p. 173.

<sup>165</sup> SZ, p. 173.

cotidiana não é, de modo algum, diz Heidegger, “uma justaposição acabada e indiferente, mas um ambíguo e tenso prestar atenção uns nos outros, um escutar uns aos outros secretamente”<sup>166</sup>. Os outros com quem nos relacionamos no dia-a-dia se fazem presente, de início, pelo que deles se fala impessoalmente e chega até nossos ouvidos. A convivência já não se atém exclusivamente, e talvez nem minimamente, nos moldes de um comportamento originário para com o outro e, desse modo, já não pode distinguir aquilo que, nessa relação, foi autenticamente conquistado daquilo que foi colhido no falatório. Isso evidencia que a ambigüidade não é um fenômeno que emerge singularmente em cada ser-aí particular, senão que, tanto quanto o falatório e a curiosidade, ele já “subsiste na convivência enquanto convivência *lançada* num mundo”<sup>167</sup>. Ou seja, a ambigüidade é uma implicação direta da existência que se entrega ao mundo e, nele, à convivência.

Ambigüidade, curiosidade e falatório são os fenômenos que caracterizam o modo em que o ser-aí realiza, cotidianamente, a sua abertura. Devem ser, portanto, encarados, também, como existenciais desse ente. Neles e por eles desentranha-se o modo de ser fundamental da cotidianidade que Heidegger denomina de “decadência”, *Verfallen* em alemão<sup>168</sup>. A decadência indica o entregar-se do ser-aí no mundo, o empenhar-se junto aos entes de que se ocupa e com que se preocupa. Pelo fato desse empenho no mundo possuir, frequentemente, o caráter de um perder-se no impessoal, ele é sinalizado em termos de uma queda de si mesmo. Enquanto ser-no-mundo, o ser-aí “já sempre caiu de si mesmo e decaiu no ‘mundo’”<sup>169</sup>.

A decadência explicita o modo de ser cotidiano da impropriedade, o não-ser-si-mesmo, ou melhor, ser o si-mesmo impróprio. Ela abarca a totalidade da condição cotidiana do ser-aí, a forma estabilizada da existência diária em que o ser-aí permanece imediata e regularmente. Abarca, em outras palavras, a entrega do ser-aí ao mundo, ao mundo compartilhado, ao mundo da convivência, regida pelo falatório, curiosidade e ambigüidade.

---

<sup>166</sup> SZ, p. 175.

<sup>167</sup> SZ, p. 175.

<sup>168</sup> O verbo *verfallen*, usualmente empregado para indicar uma queda, também suporta o sentido de um arruinar-se. Mas Heidegger prontamente assegura que ele não quer expressar com esse termo “nenhuma valoração negativa” (SZ, p. 175), senão que busca apenas indicar, com ele, um modo de ser fundamental do ser-aí cotidiano. Tanto o termo quanto o relato do fenômeno por ele indicado tem cunho exclusivamente ontológico.

<sup>169</sup> SZ, p.175.

Como um modo especial de ser-no-mundo em que o ser-aí é totalmente absorvido pelo “mundo”, a decadência não deve ser apreendida como uma possibilidade negativa da existência. Mesmo significando a decaída para a impropriedade do impessoal, na qual o ser-aí já não é mais ele mesmo, ela, ainda assim, reflete “uma possibilidade *positiva* dos entes que se empenham essencialmente nas ocupações de mundo”<sup>170</sup>. É notável a preocupação de Heidegger em afastar de seu relato toda e qualquer conotação valorativa que possa ofuscar a leitura ontológica do fenômeno em questão. Ser decadente é o modo mais próximo de ser do ser-aí, sendo que é nesse modo que ele se mantém na maior parte das vezes. Daí decorre que a decadência não deve ser apreendida como uma queda de um estado original positivo, mais puro e superior, para outro mais inferior, não-originário e, por isso, negativo. Ela não deve, também, ser confundida, em sua estrutura ontológico-existencial, com “uma propriedade ôntica negativa que talvez pudesse vir a ser superada em estágios mais desenvolvidos da cultura humana”<sup>171</sup>. A decadência é uma determinação existencial. Decair de si-mesmo na entrega ao mundo é uma possibilidade essencial do ente que existe facticamente. Daí a afirmação do filósofo de que “no fenômeno da decadência apresenta-se um *modo existencial* de ser-no-mundo”<sup>172</sup>.

Sendo assim, a decadência do ser-aí, a sua queda no mundo, não é, de modo algum, um estado de exceção. Ela reflete exatamente aquilo que esse ente é em seu cotidiano; reflete a constância desse ente no dia-a-dia, aquilo que ele é de início e na maior parte das vezes: um ente de tal modo empenhado no mundo que faz de si mesmo uma vítima desse empenho, acabando por ser absorvido pelo mundo, dominado em suas possibilidades mais próprias e sujeitado à tutela dos outros que se impõe no modo do impessoal. Decair de si e entregar-se ao mundo não é um acontecimento extraordinário da existência, mas é, antes, um movimento constante do ser-aí. É que, como diz Heidegger, o fato de ser-no-mundo “já é em si mesmo *tentador (versucherisch)*”<sup>173</sup>. Inserido desde o início num mundo em companhia com outros, o ser-aí já está constantemente a mercê da força impessoal do falatório, da curiosidade e da ambigüidade.

Além de tentador, o ser-no-mundo da decadência é também, em si mesmo, *tranqüilizante (beruhigend)*. Isso porque a abertura do impessoal, que tudo vê e tudo

---

<sup>170</sup> SZ, p. 176.

<sup>171</sup> SZ, p. 176.

<sup>172</sup> SZ, p. 176.

<sup>173</sup> SZ, p. 177.

compreende, confere ao ser-aí a sensação de certeza quanto a autenticidade e a plenitude das possibilidades de seu ser. Essa certeza de si mesmo, sustentada na pretensão do impessoal de nutrir e dirigir toda “vida” autêntica, tranquiliza o ser-aí na medida em que assegura que tudo “está em ordem” e que “todas as portas estão abertas”<sup>174</sup>. Mas, ao contrário do que se poderia supor, essa tranquilidade não conduz a um estado de inércia e inatividade, senão que promove mais e mais agitações. Na busca desenfreada por uma compreensão mais profunda, o ser-aí busca, então, a compreensão de outras culturas e a síntese delas com a sua própria cultura, acreditando que isso levaria a um maior esclarecimento do ser-aí como um todo. Fazendo isso, contudo, apenas dá cadência ao seu movimento alienante, pois aquilo que realmente deve compreender permanece, no fundo, indeterminado e inquestionado; “não se compreende que compreender é um poder-ser que só pode ser liberado no ser-aí *mais próprio*”<sup>175</sup>. O confronto com outras culturas, aparentemente esclarecedora e por isso tranquilizante, encobre o poder-ser mais próprio de cada um e é, portanto, uma alienação. O ser-no-mundo da decadência é, ao mesmo tempo que tentador e tranquilizador, também *alienante (entfremdend)*. Alienação não quer dizer, aqui, que o ser-aí se encontre de fato arrancado de si mesmo, não o conduz a algo que, por assim dizer, ele não é, senão que lhe força ser no modo da impropriedade, que é, enfim, uma possibilidade de seu ser. Dito de outro modo, a alienação condiz com a restrição do ser do ser-aí à suas possibilidades impróprias. Em sua mobilidade característica, a alienação da decadência, tentadora e tranquilizante, promove o atropelamento e o *aprisionamento (Sichverfangens)* do ser-aí em si mesmo. Quer dizer, a alienação faz com que o ser-aí se restrinja (se prenda) unicamente ao modo da inautenticidade, não alcançando o seu autêntico poder-ser.

Pela caracterização dos fenômenos acima mencionados, da tentação, da tranquilidade, da alienação e do aprisionamento, chega-se ao modo de ser específico da decadência: *der Absturz*, o desmoronamento, a precipitação. “O ser-aí desmorona de si mesmo para si mesmo na falta de solidez e na nulidade de uma cotidianidade imprópria”<sup>176</sup>. Esse desmoronamento é contínuo. A decadência é um conceito que exprime um movimento ontológico: o contínuo entregar-se do ser-aí ao mundo, o contínuo desmoronamento desde si mesmo. Não sendo uma propriedade, a decadência também não

---

<sup>174</sup> SZ, p. 177.

<sup>175</sup> SZ, p. 177.

<sup>176</sup> SZ, p. 178.

pode ser concebida como algo fortuito, senão que se trata de um modo de ser constante do ser-aí. Ela tem de ser apreendida como parte da constituição ontológica do ser-aí. Decair no mundo é um modo de ser básico desse ente, é um existencial. Como tal, ele constitui também o seu “aí”; constitui, portanto, a sua abertura fundamental. E, nesse sentido, a decadência tem de ser considerada, enquanto constitutiva da abertura do ser-aí, tão originária quanto a disposição, a compreensão e o discurso. Entretanto, o que caracteriza a abertura própria da decadência, a abertura do impessoal, como referimos acima, é precisamente o obscurecimento promovido por ela. Aquilo que o ser-aí decaído abre e descobre em seu cotidiano – mantendo-se no falatório, curiosidade e ambigüidade – instala-se nos modos da deturpação e do fechamento.

O falatório abre para o ser-aí, numa compreensão, o ser para o seu mundo, para os outros e para consigo mesmo, mas de maneira a que esse ser para... conserve o modo de uma oscilação sem solidez. A curiosidade abre toda e qualquer coisa de maneira a que o ser-em esteja em toda parte e em parte alguma. A ambigüidade não esconde nada à compreensão do ser-aí, mas só o faz para rebaixar o ser-no-mundo ao desenraizamento do em toda parte e em parte alguma.<sup>177</sup>

O que assim se abre não tem o caráter de uma compreensão estruturada; a descoberta dos entes já não se dá desde uma relação ontológica originária para com eles. Enquanto decadente, o ser-aí está desenraizado, ou seja, ele perdeu os nexos ontológicos primordiais, originários e legítimos com o mundo, com os outros e consigo mesmo. Tudo o que se abre e descobre nessa condição existencial carece de base e fundamento. A compreensão que aí se alcança não atinge as raízes primordiais da experiência com os entes, senão que se move na superficialidade insólita da interpretação pública posta em marcha e sustentada pelo falatório, pela curiosidade desenfreada e pela ambigüidade. Essa interpretação pública do impessoal, na qual o ser-aí decaído do cotidiano busca guarida, não vai a fundo em nada. Permanece superficial e, justamente por isso, pode compreender tudo, saber de tudo e estar em toda parte. A relação com os entes por ela disponibilizada já perdeu ou nem mesmo chegou a alcançar umnexo ontológico para com eles. E é por ocultar de tal modo a experiência primordial com os entes que a existência decadente assume o modo de um fechamento, de um encobrimento. Ela é não-verdade. Com a expressão “não-verdade”, Heidegger quer chamar a atenção, justamente, para esse

---

<sup>177</sup> SZ, p. 177.

fechamento que já está sempre em andamento no desdobramento da existência do ser-aí no mundo.

A não-verdade indica, portanto, o desenraizamento que perfaz o modo de ser mais cotidiano e mais persistente do ser-aí, o qual se designou de decadência. Vimos anteriormente que a decadência pertence à constituição ontológica do ser-aí. De início e na maior parte das vezes o ser-aí já se perdeu em seu “mundo”, já sucumbiu ao impessoal e se entregou à influência da interpretação pública. A existência decadente não é uma mera possibilidade, senão que se trata de uma possibilidade essencial. Decorre disso que, se na decadência desencadeia-se o obscurecimento, ou mesmo, o fechamento da relação primordial com os entes, e se isso condiz com a não-verdade, então, pertence à constituição ontológica do ser-aí ser na não-verdade. Assim, se por um lado, sendo fundamentalmente sua abertura, o ser-aí está na verdade, por outro, enquanto decadente, ele está, também, com igual originariedade, na não-verdade. Sobre o sentido de tal constatação e suas implicações para a questão da verdade em geral, discutiremos na seqüência.

### **2.3 – Verdade e não-verdade: a verdade existencial**

O jogo entre verdade e não-verdade é uma das grandes novidades introduzidas por Heidegger. A autenticidade de sua proposta não está, no entanto, na mera afirmação de uma verdade e de uma não-verdade, mas na indicação da cooriginariedade de ambas no modo de ser do ser-aí. Em outras palavras, a novidade reside na constatação do filósofo de que o ser-aí está, de modo igualmente originário, na verdade e na não-verdade, ou melhor, que ele é, em sua constituição ontológica, verdadeiro e não-verdadeiro.

Antes de prosseguirmos com o desenvolvimento desta temática, é importante que fique claro a que verdade o filósofo está associando a não-verdade. Verdade, aqui, não é para ser entendida em sentido lógico-semântico, enquanto uma propriedade de proposições, de modo que também a não-verdade está muito distante do que se entende por falsidade, enquanto um oposto da verdade proposicional. Quando o filósofo diz que o ser-aí está “na verdade”, ele está se referindo ao fenômeno mais originário da verdade que se mostra na abertura originária do ser-no-mundo. O ser-aí é verdadeiro, está na verdade, na medida em que ele é essencialmente a sua abertura, na medida em que ele abre e

descobre o que se abre. A afirmação de que o ser-aí está na verdade tem, portanto, sentido ontológico. Ela remete ao caráter descobridor do ser-aí, remete ao seu aí, enquanto o lugar onde algo se abre, onde algo pode aparecer. Quer dizer, esta afirmação aponta para uma constituição existencial básica, que tem de ser considerada antes de toda e qualquer tematização acerca da verdade proposicional.

Vimos anteriormente, no primeiro capítulo, a estratégia de Heidegger em promover um deslocamento do lugar onde se coloca a questão da verdade, tradicionalmente ligada à proposição. Ele quer pensar a verdade para além da proposição; quer pensar nas condições existenciais da verdade proposicional. Por isso ele vai falar em verdade transcendental, em verdade originária. Estes não são conceitos que vêm competir com os conceitos já existentes e que de modo geral tomam a verdade como uma propriedade exclusiva das proposições. A verdade mais originária vem dar conta da fundamentação da verdade proposicional. Mas é, como já indicamos, um fundamento radicalmente distinto daquele da tradição, uma vez que o filósofo o liga ao ser-no-mundo, à abertura. Isso é tanto mais surpreendente quanto mais percebemos o caráter existencial, contingente e temporal que perpassa o conceito de abertura e o confrontamos com a tendência tradicional de situar a verdade num horizonte de necessidade e atemporalidade. Esse conceito de abertura, desenvolvido como um existencial, como um modo de ser-no-mundo, vem dar conta da transcendentalidade, das condições de possibilidade do conhecimento e, logo, da possibilidade da verdade e da falsidade enquanto valores lógico-semânticos. Há uma aprioridade da existência que não pode simplesmente ser suprimida da discussão dos conceitos filosóficos. A existência – e, aqui, entenda-se existência em termos de ser-no-mundo – constitui-se no pano de fundo desde onde se torna possível toda e qualquer forma de relação com o mundo, incluindo o conhecimento e sua possibilidade de verdade e falsidade. Sem o caráter descobridor da existência, que Heidegger chama de abertura e, depois, de verdade originária, as discussões, as certezas teóricas, e mesmo lógicas, não seriam sequer possíveis.

Temos, então, um conceito de verdade ligado à existência. Um conceito de verdade que Heidegger chama de verdade transcendental (*veritas transcendentalis*), de verdade fenomenológica, ou, simplesmente, de verdade mais originária, e que, em *Ser e Tempo*, toma o lugar da subjetividade, enquanto lugar último da fundamentação do conhecimento e da verdade proposicional. No entanto, como já salientamos, a verdade

originária tem caráter existencial. Como tal, ela já não dispõe da mesma transparência e idealidade de uma subjetividade dada aprioristicamente, pois é marcada fundamentalmente pelas contingências de um existir fáctico e concreto, vulnerável à influência, sempre tentadora, da impessoalidade. É justamente essa falta de transparência, que acompanha a verdade originária, que Heidegger quer enfatizar ao colocar a questão da não-verdade. Verdade e não-verdade são, no fundo, duas dimensões que marcam a existência do ser-aí. Se por um lado o ser-aí é, enquanto ser-no-mundo, enquanto existente, a clareira do mundo, a abertura desde onde se torna possível a descoberta dos entes, por outro, devido a essa mesma condição existencial, ele também já sempre deturpou a possibilidade de sua abertura ser total e transparente. Assim, se tomamos a verdade como a abertura, como o acesso primário ao mundo e a si mesmo, a não-verdade é justamente aquilo que impede que essa abertura seja total, seja transparente.

Verdade e não-verdade, portanto, andam juntas. Não é o caso de se pensar que ora o ser-aí está na verdade e ora na não-verdade; que a existência reveze momentos de abertura e momentos de fechamento. Do ponto de vista ontológico-existencial, elucida Heidegger, “o sentido completo da sentença: ‘o ser-aí está na verdade’ também inclui, de modo igualmente originário, que o ‘ser-aí está na não-verdade’. Pois, somente na medida em que o ser-aí se abre é que ele também se fecha”<sup>178</sup>. O fechamento, a não-verdade, não é, como vimos, uma ausência total de abertura, senão que se trata de um obscurecimento, de uma deturpação da abertura mais própria e mais originária. Mesmo decadente, o ser-aí se mantém numa determinada relação para com os entes e para consigo mesmo, ainda que, guiada pelo falatório, curiosidade e ambigüidade, esta relação não atinja o ser mais profundo daquilo que confronta. Em outras palavras, significa dizer que o ser-no-mundo decadente também dispõe de uma compreensão dos entes, de si e do mundo – no entanto, uma compreensão comprometida pela entrega aos modos de ser da impessoalidade, que mantém o ser-aí na ilusão de que tudo pode e tudo compreende, quando, na verdade, o tudo não passa de mera superficialidade. Já não se pode, entretanto, negar que se dá aí uma abertura. A abertura acontece; “o ente não se vela por completo, ele se descobre no momento em que se deturpa; ele se mostra – mas segundo o modo da aparência”<sup>179</sup>. O

---

<sup>178</sup> SZ, p. 222.

<sup>179</sup> SZ, p. 222.

encobrimento se dá simultaneamente à abertura, e isso equivale a dizer: a não-verdade é cooriginária com a verdade.

É pertinente, para o esclarecimento desta questão, atentar para uma frase explicativa que Heidegger acrescenta após o desenvolvimento do conceito originário de verdade em termos de verdade e não-verdade. Ele diz: “A condição ontológico-existencial para que o ser-no-mundo seja determinado pela ‘verdade’ e pela ‘não-verdade’ reside na constituição ontológica do ser-aí que caracterizamos como um *projeto lançado* (*geworfener Entwurf*)”<sup>180</sup>. O projeto, como vimos no capítulo anterior, constitui a estrutura existencial da compreensão, ou seja, o ser-aí compreende originalmente em vista da projeção de suas possibilidades. No projeto, o ser-aí se abre para o seu poder-ser como compreensão. Ou, na palavras de Heidegger, “o caráter de projeção da compreensão constitui o ser-no-mundo no tocante à abertura do seu aí, enquanto o aí de um poder-ser”. Dito de outro modo, o projeto responde pela abertura do ser-aí em sua possibilidade de compreensão. É na projeção que se abre o campo de jogo, o espaço de articulação em que as coisas podem surgir como significativas de um modo ou de outro. No entanto, a projeção se dá sempre em função de uma perspectiva na qual o ser-aí é de início lançado. O ser-aí é um ser lançado no mundo. O “estar lançado” também pertence a constituição ontológica do ser-aí como constitutivo de sua abertura. “Nele, desentranha-se que o ser-aí já é sempre meu e isso num mundo determinado e junto a um âmbito determinado de entes intramundanos determinados”<sup>181</sup>. O projeto não se realiza aparte da situação em que o ser-aí é lançado, senão que se dá desde ela e em função dela. Assim, o projeto está sempre marcado pelas múltiplas determinações de uma existência fatural, de um existir concreto em um “mundo” ao qual o ser-aí não escolheu pertencer, mas ao qual já está desde sempre envolvido, tão envolvido a ponto de ser tomado por ele. Esse conjunto de condições em que o ser-aí é, em cada caso, lançado nunca é plenamente evidente. Tais condições, que com muito cuidado podemos chamar de condições históricas, constituem o não determinável que acompanha toda projeção do ser-aí. Quer dizer, é aquilo que permanece obscuro em toda compreensão, em toda abertura: é a não-verdade que acompanha a verdade, de modo igualmente originário.

---

<sup>180</sup> SZ, p. 223.

<sup>181</sup> SZ, p. 221.

Dito isto, há de se perguntar, agora, o que representa essa constatação da cooriginariedade da verdade e da não verdade no contexto da análise heideggeriana do conceito de verdade? Quais as conseqüências disso para a discussão da verdade? Qual é, em suma, a novidade?

Vimos que Heidegger conduziu a discussão da verdade para o nível transcendental. Ele disse em latim, na introdução de *Ser e Tempo*: “Verdade fenomenológica é *veritas transcendentalis*”. Vimos também que se trata de uma transcendentalidade diferente, visto que ela não está presa a uma idéia de subjetividade, a um sujeito absoluto e idealizado, mas se liga ao modo de ser prático do ser-aí no mundo. A verdade mais originária é, portanto, não apenas fundamento de toda e qualquer verdade proposicional, mas também é o fundamento do próprio ser-aí, é seu “transcendental”. Nesse contexto, a não-verdade surge para enfatizar de forma mais marcante esse caráter existencial da verdade, que justamente por ser ligado à existência, é marcada por ela. A não-verdade representa o aspecto do limite, daquilo que permanece oculto e obscuro, apesar de todas as investidas no intuito de encontrar uma base sólida e transparente de sustentação para o conhecimento e para a verdade.

A não-verdade (como ocultamento) que é igualmente originária à verdade, é conseqüência necessária da indicação do ser-no-mundo como condição transcendental do ser-aí e de sua possibilidade de conhecimento. O ser-no-mundo é temporal, determinado por condições concretas – condições históricas, podemos dizer – devido as quais não pode desfrutar jamais de uma abertura total, de uma compreensão absoluta e transparente. É precisamente a contingência histórica de uma vida marcada desde o início pela entrega a um “mundo” ao mesmo tempo tentador, tranqüilizante e alienante, aquilo que deturpa, que encobre a experiência originária da descoberta a ser conduzida desde as possibilidades mais próprias de cada um. O ser-aí é decaído, “de início e na maior parte das vezes”, dirá Heidegger, porque é mundano, porque é histórico, enfim, porque em seu modo de ser ele já está sempre envolvido com o mundo. Esse envolvimento é, ao mesmo tempo, revelador e deturpador. Daí segue que a constatação de que “a verdade (a descoberta) deve sempre ser arrancada primeiramente dos entes. O ente é retirado do velamento. A descoberta em seu fato é, ao mesmo tempo, um roubo”<sup>182</sup>. Na abertura de mundo, inserida no modo de ser decadente da impessoalidade, a experiência originária da descoberta dos entes acaba de

---

<sup>182</sup> SZ, p. 222.

tal modo deturpada que não mais aparece no confronto imediato com os entes dentro do mundo, precisando ser em cada caso resgatada em meio às aparências daquilo que, embora já tenha sido descoberto, voltou a se encobrir.

Disto segue, também, o repúdio, no item C do § 44, às idéias de um “eu puro” e de uma “consciência em geral” que pretendem garantir, em sua transparência, a originalidade do ser-aí real. Como observa Stein, “com a afirmação de verdade e não-verdade, o que Heidegger procura fazer é nos tirar a fantasia de um saber absoluto, de um sujeito absoluto, de um sujeito apoditicamente afirmado, que seja livre das condições históricas e que fundamenta, a partir daí, o resto do conhecimento”<sup>183</sup>. E conclui Stein, na seqüência: “A verdade originária tem justamente este caráter de negação da absolutidade, enquanto nela se dá verdade e não-verdade como contrapontos que se completam”<sup>184</sup>.

Não há mais como sustentar a idéia de “verdades absolutas” a partir de um transcendental temporal-histórico, e, por isso, constituído por verdade e não-verdade. Aquilo que é condição, o fundamento, não é transparente, não pode ser completamente explicitado; sempre se oculta algo além daquilo que se mostra. Isso que sempre se oculta ou que permanece deturpado, é a contingência histórica do ser-aí, representada pela não-verdade.

---

<sup>183</sup> Stein, *Seminário sobre a verdade*, op. cit., p. 189.

<sup>184</sup> Stein, *Seminário sobre a verdade*, op. cit., p. 190.

### III - DA FINITUDE DA VERDADE

A análise da verdade conduzida nos capítulos precedentes buscou revelar alguns aspectos centrais desde onde se pode alcançar uma compreensão mais profunda da questão, assim como ela é posta em *Ser e Tempo*. Focou-se, num primeiro momento (cap. I), a importância de se perceber a nítida distinção entre verdade fundada e verdade fundante; quer dizer, entre aquela idéia de verdade como propriedade das proposições, como concordância, e uma verdade mais originária, enquanto condição de possibilidade da verdade das proposições. Num segundo momento (cap. II), focou-se o caráter existencial dessa verdade que se chamou de fundante. E, nisso, revelou-se o sentido da crítica heideggeriana ao conceito tradicional de verdade, ao conceito adequacionista de verdade. A crítica não visa à destruição do conceito criticado, não exige tampouco seu abandono, apenas almeja esclarecer os seus pressupostos ontológicos, que conduzem a um sentido mais profundo e mais original em que a verdade deve e tem de ser pensada. Ocorre assim um deslocamento e, com ele, um alargamento do campo onde é posto o problema da verdade: a verdade não é apenas uma questão relativa ao nível lógico-semântico (tal opinião reflete um preconceito lógico), ela se dá também e de modo mais originário na relação do ser-aí com o mundo; verdade é antes de tudo um conceito existencial.

Essa manobra heideggeriana em direção de um conceito de verdade mais amplo, mais fundamental, esteve desde o princípio apoiada na inusitada interpretação do termo grego *alétheia* no sentido de *descoberta*. Uma vez que essa interpretação libertou o conceito de verdade da noção de concordância fez-se possível, então, falar de verdade em um nível antepredicativo. A verdade fundante, a verdade existencial, não possui os traços da verdade proposicional, no sentido de concordância – *adaequatio intellectus et rei*. Bem entendida, a concordância é apenas uma derivação distante e extrema daquela verdade mais originária, abordada em termos de descoberta existencial. E, mesmo na proposição, a verdade ocorre primeiramente como descoberta e não como concordância. De acordo com a interpretação de Heidegger, em sentido originário, uma proposição é verdadeira na

medida em que ela descobre o ente em si mesmo. O ser-verdadeiro (verdade) de uma proposição tem de ser entendido, portanto, no sentido de ser-descobridor. Somente depois, graças a um processo de derivação em que essa compreensão mais profunda da verdade resulta ocultada, a proposição pode ser tomada como algo simplesmente dado e confrontada com o seu objeto, de modo a se extrair daí um valor de verdade no sentido de concordância.

Uma definição da verdade em termos de concordância, além de ser, nas palavras de Heidegger, “por demais vazia e universal”, não consegue se sustentar em seus fundamentos, pois, sendo a concordância um fenômeno em muitos aspectos derivado, não pode ela, por si só, dar conta do processo de fundamentação do qual depende. A concordância é apenas um desdobramento extremo daquilo que a tradição mais antiga da filosofia, numa compreensão pré-filosófica, já havia estabelecido como fundamento “evidente” (*selbstverständlich*) do uso terminológico de *alétheia*: a descoberta, o descobrir. Essa compreensão originária, resgatada da antiga tradição, ganhou confirmação fenomenal com a analítica existencial, que pôde inclusive indicar o modo como o fenômeno originário da verdade modifica-se até chegar à idéia de concordância e, também, o fato desta predominar em detrimento da outra que é ocultada. (A necessidade desse fato está ligada, como já vimos anteriormente (cap. I, seção 1.3.2), ao modo de ser próprio do ser-aí, que tende a se compreender a partir do que vem ao encontro dentro do mundo. Mas não vamos arrolar novamente todos os passos desse processo, apenas indicar a pertinência daquela discussão para o que aqui é posto).

Munido de sua reinterpretação da *alétheia* e das conquistas alcançadas pela analítica existencial, Heidegger acha-se, então, em condições de sustentar a posição de que a verdade não possui a estrutura de uma concordância entre conhecimento e objeto, senão que é o *descobrir* que responde pelo modo de ser mais originário da verdade. Os entes são verdadeiros na medida em que estão descobertos; as proposições são verdadeiras na medida em que contêm uma descoberta; e o ser-aí é verdadeiro, primordialmente verdadeiro, na medida em que exerce a ação de descobrir.

Num certo sentido, essa determinação do modo de ser da verdade como descoberta já estava mais ou menos clara desde o início desta problematização. Mas o retorno a este aspecto cumpre agora o propósito de preparar a discussão das polêmicas

afirmações deferidas por Heidegger na parte C do § 44, onde ele diz, entre outras coisas, que nem sempre precisou existir a verdade, que nem sempre precisará existir a verdade, que a verdade é relativa ao ser-aí, que não existem verdades eternas, etc. Ou seja, temos aí a defesa de uma idéia de verdade finita, que vem fazer frente às pretensões da filosofia tradicional em afirmar a existência de verdades eternas.

Tomado no contexto do § 44, o item C pode ser encarado como uma espécie de conclusão, onde são apresentadas as conseqüências extraídas das duas partes anteriores em que se dá, respectivamente, a discussão do conceito tradicional de verdade e a elaboração do conceito existencial de verdade. Conseqüências estas que, como já indicamos, vão se chocar duramente com a tendência tradicional de colocar a verdade num horizonte de necessidade e eternidade. Infelizmente, as questões apresentadas neste breve tópico de *Ser e Tempo* não estão tão articuladas e desenvolvidas quanto a sua relevância nos faria supor que estivessem. Isso tem dado margem a muitos mal entendidos, como é o caso, por exemplo, da famosa apreciação crítica apresentada por Ernest Tugendhat em *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*<sup>185</sup>.

Embora possamos adiantar desde já certa discordância com relação a interpretação do conceito heideggeriano de verdade apresentada em *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, sua análise pode ajudar a realçar alguns aspectos centrais do tema em questão. Por isso, uma breve apresentação da crítica de Tugendhat terá lugar no contexto da discussão que se segue acerca do modo de ser da verdade e sua dependência em relação ao ser-aí (3.1). Depois disso, abordaremos a idéia da verdade finita (3.2) e o sentido em que a verdade deve ser pressuposta (3.3).

### **3.1 – O modo de ser da verdade e sua dependência em relação ao ser-aí**

Como já foi mencionado, tomada em seu modo mais originário, a verdade não tem, de acordo com a concepção heideggeriana, a estrutura da concordância de algo com algo (do conhecimento com o objeto); verdade tem antes o modo da descoberta.

---

<sup>185</sup> TUGENDHAT, E. *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 2 ed. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970. Na verdade, o estudo de Tugendhat move-se para além dos limites em que se situa o presente trabalho, visto que ele toma o conjunto geral da obra de Heidegger. Todavia, o próprio Tugendhat sustenta, nessa obra (ver p. 259s), que o essencial das rumações de Heidegger sobre o problema da verdade tomam forma dentro da estrutura de *Ser e Tempo*.

Descobrir, como também já vimos, é uma determinação existencial do ser-aí. Descobrir é um modo de ser-no-mundo. No envolvimento cotidiano do ser-aí com o mundo, através dos diversos modos de *ocupação* e *preocupação*, este ente já se mantém desde o início numa determinada compreensão de si, dos entes com que se ocupa ou preocupa e do mundo como um todo. Essa compreensão, que de modo algum deve ser confundida com um tipo de conhecimento, tem lugar na *abertura* originária do ser-aí, caracterizada por Heidegger como uma espécie de *clareira* onde os entes podem surgir de algum modo iluminados. O ser-aí compreende à medida que, existindo, ele é sua abertura; ou seja, à medida que sua existência é marcada fundamentalmente por um envolvimento prático-funcional com o mundo, que abre uma espécie de perspectiva desde a qual os entes aparecem (na luz) descobertos.

Toda descoberta tem lugar originalmente na abertura do ser-aí. Somente nela algo pode ser significativamente encontrado e liberado em seu ser. E porque a abertura realiza a descoberta primeira dos entes, Heidegger a indica como o fenômeno mais originário da verdade – mais originário porque realiza a descoberta mais originária dos entes. Entretanto, mesmo não sendo em si um produto do ser-aí, no sentido de algo que o ser-aí realiza em determinado momento, algo como a abertura só acontece em função do ser-aí – na medida em que esse ente interage com o mundo, na medida em que ele é ser-no-mundo. A abertura é um modo de ser essencial do ser-aí.

Uma vez dado esse caráter da abertura enquanto constitutivo do ser-aí, fica evidente pra Heidegger a conexão necessária entre verdade e ser-aí:

*Somente “há” verdade enquanto e na medida em que o ser-aí é. O ente somente é descoberto e aberto quando e enquanto o ser-aí é. As leis de Newton, o princípio de contradição, toda verdade em geral somente é verdade enquanto o ser-aí é. Antes que houvesse o ser-aí, e depois que não houver mais o ser-aí, não havia e não haverá nenhuma verdade porque, nesse caso, ela não pode ser no modo da abertura (*Erschlossenheit*), da descoberta (*Entdeckung*) e do descobrimento (*Entdecktheit*).<sup>186</sup>*

Note-se aqui que Heidegger já não se restringe em falar da verdade da abertura e da verdade da proposição, anteriormente discutidas; primeiro ele toma leis da ciência natural, depois faz menção a um princípio da lógica clássica e, por fim, estende a sua

---

<sup>186</sup> SZ, p. 226.

alegação a todo tipo de verdade. Essa manobra serviu como evidência de uma suposta falta de rigor da argumentação heideggeriana, incapaz de seguir regras mínimas de controlabilidade metodológica. O filósofo usa exemplos de áreas ontológicas distintas sem qualquer consideração acerca da especificidade de cada uma delas. Tal déficit reflexivo o teria impedido, conseqüentemente, de reconhecer as condições de verdade próprias a cada uma das áreas, viabilizando assim a generalização pretendida por ele. É nesse sentido, precisamente, que Tugendhat coloca sua alegação de que Heidegger acaba extraviando “o sentido específico” desde o qual toda e qualquer noção de verdade deve ser caracterizada como tal.

Pensando em linha com Husserl, Tugendhat argumenta, em *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, que o problema da verdade deve sempre pressupor a possibilidade de distinguir entre o modo preliminar em que algo está dado (*vordergründiges Gegebensein*) e o modo em que ele mesmo se dá (*selbstgegebensein*); quer dizer, entre o modo como algo preliminarmente aparece (ou é percebido) e o modo no qual ele é em si mesmo. É esse tipo de distinção que confere à proposição o seu caráter bivalente, ou seja, sua possibilidade de ser confirmada ou não. Onde esta distinção fica à margem ou, em outras palavras, onde a verdade não está ligada à bivalência, qualquer discussão a respeito da verdade torna-se sem sentido – ambivalente, portanto. E, definitivamente, constata Tugendhat, esta requerida distinção não está em jogo na caracterização heideggeriana da verdade.<sup>187</sup> Sua argumentação, nesse sentido, assume dois momentos cruciais. Primeiro ele constata que a equiparação promovida por Heidegger entre “verdade” e “abertura” é insustentável [1] e depois ele explica como tal equiparação promove um obscurecimento do problema da verdade [2].

1. *A insustentabilidade da equiparação entre verdade e abertura.* Tugendhat sustenta que Heidegger só pôde equiparar “verdade” com “abertura” e depois com “descoberta” por meio de um artifício que acaba “resumindo” a definição de verdade: tomando como base a interpretação, já desenvolvida por Husserl, de que “uma proposição é verdadeira quando ela ‘descobre’ o ente assim como ele é em si mesmo”, Heidegger produz uma definição mais simples, segundo a qual “uma proposição é verdadeira quando ela ‘descobre’”. Aí, então, desde o fato de que a abertura é a condição de possibilidade de toda descoberta e por meio disso da verdade proposicional, Heidegger conclui

---

<sup>187</sup> Tugendhat, op. cit., p. 296s.

(tacitamente) que a abertura deve ela mesma ser um tipo de verdade. Aos olhos de Tugendhat, essa manobra consiste num *non sequitur*. A ilegitimidade de uma tal conclusão é patente, visto que, o fato de  $x$  ser uma condição necessária de  $y$ , não implica que o mesmo tipo de propriedade tida por  $y$  é também tida por  $x$  – do fato que não há ângulos sem linhas, não segue que linhas são originariamente ângulos; do fato que água é líquida e contém hidrogênio, não segue que hidrogênio é líquido.<sup>188</sup>

Da constatação fenomenal de que há uma instância existencial de acesso aos entes (abertura) que precede a verdade proposicional, não segue necessariamente que esta instância seja ela mesma verdadeira. Quer dizer, o fato de a abertura ser condição para a verdade proposicional não faz dela uma verdade. E a estratégia de Heidegger de estabelecer a “descoberta” como modo de ser fundamental da verdade, comum tanto ao âmbito fundamental da verdade como abertura quanto ao âmbito proposicional da verdade como concordância, em nada diminui o *non sequitur* de sua argumentação, visto que a definição da verdade proposicional, em termos de um ser-descobridor, não atinge, de acordo com a visão de Tugendhat, o sentido específico da verdade. Que a proposição, em algum sentido, descobre (ou pode descobrir) algo, isso é certamente correto; mas, no entanto, é, por si só, insuficiente para explicar a possibilidade da verdade e da falsidade de tal proposição.

Quando, em *Ser e Tempo*, Heidegger equipara o ser-verdadeiro com o ser-descobridor e conclui que aquilo que possibilita esse descobrir “deve ser, necessariamente, considerado ‘verdadeiro’ num sentido ainda mais originário”<sup>189</sup>, ele está se equivocando. Afinal, não há justificativa aparente para uma tal conclusão. Mesmo que se aceitasse a verdade proposicional como um tipo de descoberta, aquilo que possibilita essa descoberta não precisa necessariamente apresentar as propriedades do que é por ela descoberto. O fundamento não precisa ter o mesmo caráter do fundamentado, de tal sorte que a argumentação de Heidegger de que a abertura é verdadeira num sentido mais originário porque ela é condição de possibilidade da verdade proposicional, simplesmente não procede. E, conseqüentemente, não procede também sua equiparação entre “verdade” e “abertura”.

---

<sup>188</sup> Essa formulação é de Dahlstrom, op. cit., p. 399.

<sup>189</sup> SZ, p. 220.

2. *Heidegger promove um obscurecimento do problema da verdade.* O obscurecimento tem a ver, aqui, com o uso equivocado do termo “verdade”, resultante da redução, já assinalada, da verdade enquanto “descoberta de algo assim como ele é em si mesmo” à mera descoberta de algo. Na mera descoberta, um ente apresenta-se ele mesmo de algum modo, mas não necessariamente como ele é em si mesmo. Não obstante, no entender de Tugendhat, o sentido específico de “verdade” consiste precisamente na descoberta de um ente *assim como ele é em si mesmo*.<sup>190</sup>

Com a eliminação da restrição “assim como é em si mesmo” da definição de “verdade”, Heidegger dá, por assim dizer, um passo fatal na direção de um desenraizamento obscurecedor do conceito de verdade. Ele perde, com esse passo decisivo, o sentido específico no qual a verdade é geralmente entendida. Como consequência desta confusão, verdade não consiste mais no modo como algo se revela (ou seja, como ele é em si mesmo), mas na mera constatação de que ele se revela. Descaracterizando desse modo o conceito de verdade, Heidegger pôde, então, atribuí-lo à toda descoberta dos entes dentro do mundo; e sendo que descoberta dos entes só é possível com base na abertura do ser-aí, é extraída daí a conclusão de que essa abertura é o “fenômeno mais originário da verdade”.

Mas, com essa sua concepção, Heidegger não consegue mais explicar o que é característico da verdade proposicional, uma vez que ao retirar a restrição “assim como é em si mesmo” de sua noção de verdade, ele perde o critério pelo qual se fazia, até então, a distinção entre o sentido específico no qual uma proposição verdadeira descobre algo e o sentido geral em que as proposições – mesmo as falsas – descobrem algo. Que uma proposição em algum sentido descobre (ou pode descobrir) algo, isso é certamente correto, mas é uma constatação insuficiente para dar conta da especificidade do problema da verdade. Além disso, a tentativa de explicar a verdade e a falsidade das proposições em termos de uma distinção entre velamento e desvelamento é também insuficiente, já que Heidegger diz em *Ser e Tempo* que mesmo no velamento, na deturpação (falsidade) o ente não é completamente ocultado.<sup>191</sup> Quer dizer, há verdade mesmo na falsidade.

Um relato dessa natureza nada contribui para o entendimento da verdade, senão que, ao contrário, promove seu obscurecimento. Com a tese de que o ser-verdadeiro

---

<sup>190</sup> Tugendhat, op. cit., p. 331-336.

<sup>191</sup> SZ, p. 222.

(verdade) da proposição diz “ser-descobridor” (descoberta), Heidegger nada diz acerca do modo de ser específico da verdade. O sentido específico de verdade (do termo verdade) não advém simplesmente do fato de que a proposição traz algo à luz, mas do fato de que ela traz algo à luz (deixa e faz ver, descobre) *assim como ele é em si mesmo*. Ao recusar esse sentido específico da verdade e tomá-la em termos de mera descoberta (já sempre em curso no ser-no-mundo), Heidegger propõe uma definição de verdade que não exige demonstração e que, por isso, não pode ser articulada com a responsabilidade.

No fundo, a argumentação de Tugendhat se volta contra o uso que Heidegger faz do termo verdade.<sup>192</sup> Ele entende que há um “sentido específico” de verdade que não pode ser abandonado, sob o risco da descaracterização do conceito como tal, a saber, o sentido de verdade enquanto adequação, enquanto concordância conduzida em termos do “assim como”. Heidegger realmente abre mão dessa noção de verdade quando aborda a verdade em termos de descoberta e a liga ao fenômeno originário da abertura. Quanto a isso, Tugendhat está certo. Mas se entendermos essa manobra de Heidegger em harmonia com o projeto total de *Ser e Tempo*, então vamos perceber que não era da verdade proposicional que ele falava; a discussão é posta em outro nível: num nível onde o

---

<sup>192</sup> Heidegger estaria fazendo mau uso do termo “verdade” ao utiliza-lo para denominar o âmbito da fundamentação da verdade. Seria preferível (e esclarecedor) resguardar o termo “verdade” para indicar aquele sentido específico desta como concordância, e fazer uso de outros termos para tratar de seus fundamentos. As restrições de Tugendhat não são, portanto, contra o movimento de Heidegger em direção dos fundamentos ontológicos existenciais da verdade. Ele não nega o fenômeno da abertura (o modo de ser da descoberta e liberação primeira dos entes), apenas rejeita o uso do termo “verdade” para designá-la. Essa é também a opinião de Karl-Otto Apel, ele mesmo um partidário da posição apresentada por Tugendhat em *Wahrheitsbegriff bei Husserl und heidegger*. Em *Transformação da Filosofia* (vol. 1: *Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica*. Edições Loyola, 2000, p. 49), Apel afirma que Heidegger avaliou erroneamente sua grande descoberta do ‘descerramento de sentido’ (ou seja, o ser-no-mundo, a abertura) ao equipará-la a verdade. Heidegger teria deixado de perceber uma diferença fundamental entre a verdade proposicional e a suposta verdade da abertura: tal distinção consiste em que apenas a primeira comporta a restrição “assim como”, ou seja, tem a sua medida no ser-em-si do ente, demonstrado e expresso. Verdade proposicional e verdade enquanto abertura (descoberta) são coisas diferentes e por isso Apel junta-se à Tugendhat para sugerir o equívoco da generalização que põe ambas sob o rótulo de “verdade”. Heidegger estava ciente da gritante diferença existente entre o conceito corrente de verdade proposicional e a sua noção de verdade enquanto abertura (descoberta). E a principal diferença, como já foi insistentemente ressaltado ao longo deste trabalho, é aquela que diz respeito ao nível de consideração de cada uma delas. Quando Heidegger fala da verdade como descoberta e a liga ao fenômeno fundamental da abertura, a discussão está se situando em um nível pré-predicativo, e isso quer dizer num nível anterior às terminações lógico-semânticas que delineiam a análise da verdade proposicional. A discussão da verdade *qua* abertura situa-se no nível ontológico-existencial das condições de possibilidade. É ainda uma discussão sobre a verdade, mas agora numa outra perspectiva. Claro que cada nível de consideração vai fornecer uma visão distinta, e, no entanto, elas não se anulam. Há entre elas uma relação de fundamentação: uma é pensada em nível fundamental e outra em nível derivado. Por isso pode-se dizer que não são exatamente a “mesma” verdade; e por isso Heidegger usa os adjetivos “fundamental”, “original”, “fenomenológica” para diferenciar a verdade pensada ao nível das condições ontológico-existenciais de possibilidade daquela noção de verdade identificada como “tradicional”, “proposicional” ou “lógico-semântica”.

problema da concordância da relação “assim como” não tem lugar, ainda. A verdade de que fala Heidegger é a *veritas transcendentalis*, sugerindo com isso que a discussão se move no nível das condições de possibilidade, das condições existenciais de possibilidade. Tugendhat deu pouca importância a essa distinção de nível que é simplesmente decisiva para a compreensão da posição heideggeriana.

Quando Heidegger fala em verdade em termos de abertura e de descoberta, essa verdade já não é para ser entendida na direção da verdade proposicional, que Tugendhat indica como o específico sentido de verdade. O ponto de Heidegger é, justamente, atacar a posição tradicional que admite apenas a discussão lógico-semântica da verdade – o sentido “específico” reivindicado por Tugendhat. E, no entanto, ao ampliar o sentido de verdade, ele não descaracteriza aquele sentido específico no qual ela é definida em termos lógicos. Em momento algum, em suas considerações acerca do conceito tradicional de verdade, ele rejeita o sentido específico desse conceito, como que sugerindo seu abandono ou reformulação. A indicação de tal conceito como um “conceito derivado” não o esvazia e nem o desqualifica, apenas “lembra” que ele só é possível em função de um contexto de fundamentação que o sustenta.

Há, por um lado, a tradição filosófica sustentando um sentido “específico” de verdade como concordância (possível apenas em nível lógico) e, por outro, há Heidegger pretendendo resgatar um sentido “originário” de verdade (que permite pensar a verdade no nível de sua fundamentação ontológica). A posição de Heidegger não anula e nem descaracteriza (como faz pensar Tugendhat) a posição tradicional e o seu conceito de sentido específico, apenas a esclarece em seus fundamentos (ontológico-existenciais).

Assim, se percebermos nitidamente essa distinção de níveis de discussão do problema da verdade, as objeções de Tugendhat já ficam bastante enfraquecidas, principalmente em sua pretensão de mostrar que Heidegger promove, com sua teoria, uma descaracterização do conceito de verdade. O uso aparentemente indiscriminado de verdades de diversas áreas do conhecimento (“leis de Newton, o princípio de contradição, toda verdade em geral”) – que aos olhos de Tugendhat serviria como evidência de uma suposta falta de rigor na argumentação heideggeriana, alheia ao sentido específico da

verdade – reflete apenas uma maior amplitude no trato da questão.<sup>193</sup> O sentido específico de verdade não é simplesmente negligenciado. Ele continua tão fundamental quanto antes na determinação da verdade proposicional; mas agora, e esse é o ponto que precisa ficar claro, a proposição não é mais o lugar por excelência da verdade, do mesmo modo como a idéia de concordância, que reflete o sentido específico do “assim como”, já não responde mais pela sua essência. A verdade esta sendo amplamente considerada: enquanto descoberta, ela compreende agora todo o processo existencial que precede e, num certo sentido, acompanha a atitude teórica-proposicional.

A generalização feita no § 44, na ocasião da apresentação da dependência de toda verdade ao modo de ser do ser-aí, não procede simplesmente desde um extraviamiento do sentido específico da verdade, senão que, movendo-se desde o nível da fundamentação, tal generalização institui o sentido específico da verdade como um desdobramento “específico” daquele que é o sentido mais básico: a descoberta, que é, no fundo, um modo de ser do ser-aí. Toda verdade, seja ela um princípio da lógica clássica ou as leis da ciência natural, tem fundamentalmente o modo da descoberta, mesmo que isso não seja evidente do ponto de vista ôntico, quer dizer, mesmo que onticamente essas verdades assumam outro caráter – o da concordância, por exemplo. Mas, em última instância, toda verdade implica o modo de ser da descoberta, no sentido que algo precisa ser previamente liberado na abertura do ser-aí para mostrar-se como tal, aí sim, em sua “verdade”. Sem essa descoberta fundamental que libera os entes em si mesmos e os torna acessíveis não se justifica falar em verdade. Antes das leis de Newton serem descobertas, elas não eram “verdadeiras”. Veja-se Heidegger:

---

<sup>193</sup> Além do mais, o fato de o filósofo utilizar exemplos de diferentes regiões ontológicas, como ele mesmo costuma designar as várias áreas do conhecimento, é perfeitamente coerente com o projeto geral de *Ser e Tempo* que, enquanto pergunta pelo sentido do ser, não se compromete exclusivamente com nenhuma ontologia regional em especial, senão que procura liberar o solo fenomenológico já pressuposto em cada uma delas. *Ser e Tempo* tem caráter transcendental, ele aborda as condições de possibilidade das diferentes ontologias (daí Heidegger caracterizar sua ontologia com o adjetivo “fundamental”, justamente para marcar seu caráter transcendental). E uma obra de caráter transcendental só pode, como bem observou Stein (*Seminário sobre a verdade*, op. cit., p. 142), produzir um conceito de verdade transcendental. Um conceito de verdade que se coloca também ele ao nível das condições de possibilidade de toda e qualquer verdade à nível ôntico, sejam verdades das ciências naturais, da lógica clássica ou de qualquer outra área do conhecimento. Se compreendermos isso, então, já não resultam problemáticas as afirmações de Heidegger acerca da dependência de toda e qualquer verdade ao modo de ser do ser-aí – que é a abertura, colocada ao nível do ser-no-mundo, que é onde Heidegger desenvolve a questão do transcendental, das condições de possibilidade.

As leis de Newton, antes dele, não eram nem verdadeiras nem falsas. Isso não pode significar que o ente que elas, descobrindo, demonstram não existisse antes delas. As leis se tornam verdadeiras com Newton. Com elas, o ente em si mesmo se tornou acessível ao ser-aí. Com a descoberta dos entes, estes se mostram justamente como os entes que antes delas já eram.<sup>194</sup>

A verdade, assim como é posta em *Ser e Tempo*, não é nem identificada com a realidade e nem com algo que pode ser afirmado independentemente da “realidade”, senão que ela se dá propriamente na relação do ser-aí com a “realidade”. (Realidade, aqui, naquele sentido tradicional do termo, que designa as coisas meramente subsistentes). Verdade tem a ver com descoberta, enquanto um modo de ser-no-mundo. Se não for devidamente considerado, o termo descoberta pode sugerir uma interpretação ambígua, na medida em que se poderia entender também que “descobrir” implica a concepção de um pensamento, ou sua expressão, ou seu reconhecimento como verdadeiro. Equívocos desta natureza estão na base de um outro tipo bastante freqüente de acusações, que tomam a teoria da verdade de Heidegger como um caso claro de psicologismo ou mesmo de relativismo cético, marcado em sua base pela confusão entre o modo de ser da verdade e o seu reconhecimento por parte do existente humano. Uma confusão que a filosofia da lógica já discriminou há tempos, através de uma diferenciação entre o pensamento capaz de ser verdadeiro e os atos de conceber e expressar tal pensamento. De um lado se põem o pensamento, a proposição, o sentido, o conteúdo proposicional, e de outro as ações referentes à concepção de tal pensamento, ao seu pronunciamento. Com base nisso procede a distinção entre o ser verdadeiro do conteúdo proposicional e a possibilidade dele ser ou não reconhecido como tal. Em resumo, a idéia é que a verdade do conteúdo proposicional (o corpo da significação) valha independentemente do fato de ser reconhecido, confirmado ou mesmo pronunciado por alguém.

Essa distinção faz parte, na verdade, de uma discussão mais ampla, impulsionada por Lotze, na qual está em jogo a instauração do domínio próprio da Lógica. De acordo com a doutrina de Lotze, o modo de ser próprio de uma proposição verdadeira não é nem o psíquico e nem o físico, mas o valer, a validade (*Geltung*). É precisamente esse conceito de validade que vai permitir a distinção entre aquilo que na proposição é real e aquilo que é ideal, ou seja, entre o evento real de pensar, asserir e reconhecer uma

---

<sup>194</sup> SZ, p. 227.

proposição e o seu conteúdo ideal que, por permanecer inalterado frente aos processos de julgamento, proferimento e reconhecimento, “vale” independentemente deles.

Na primeira parte do livro *Heidegger's concept of truth*, onde Dahlstrom analisa o confronto de Heidegger com a concepção lógica da verdade, fica evidente não apenas que Heidegger já conhecia essa elementar distinção lógica, como já tomava posição frente a ela, criticando o modelo ontológico que lhe estava implícito.<sup>195</sup> Na base dessa distinção de um sentido em que verdade se dá independentemente de sua asserção ou reconhecimento, está aquela compreensão ontológica de fundo que toma o ser pelo subsistente. Isso permite que se pense, como Lotze, a verdade também como algo subsistente, como algo que se mantém *válido* independentemente dos elementos que condicionam seu reconhecimento.<sup>196</sup> É ainda a ressonância dessa doutrina de Lotze que vai aparecer mais tarde em Husserl, quando este admite a necessidade de se distinguir entre o que, no juízo, é ideal e o que é real – uma distinção com a qual Heidegger já estava também bastante familiarizado.<sup>197</sup> Mas não vamos pormenorizar essa discussão, pois, mesmo sendo pertinente, ela nos afastaria demasiadamente daquele que é o nosso foco no momento. Isso que fizemos tem apenas o intuito de sinalizar para o prévio conhecimento que Heidegger dispunha em relação à lógica e, mais especificamente, àquela distinção elementar que permite pensar a verdade independentemente das condições de asserção e reconhecimento da mesma. E isso já seria motivo suficiente para não se supor que o filósofo tivesse, em *Ser e Tempo*, cometido tamanha gafe.

---

<sup>195</sup> Dahlstrom, op. cit., cap. 1: *A concepção lógica da verdade: o preconceito lógico e o conceito de validade de Lotze* (p. 1-47). Para o desenvolvimento deste tópico Dahlstrom toma para análise o texto do seminário “Lógica. A pergunta pela verdade” (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*) ministrada por Heidegger no semestre de inverno de 1925/26. Nesse texto, que pode ser tido como a pré-história do § 44, Heidegger desenvolve mais demoradamente o cerne de sua teoria da verdade apresentada um ano depois em *Ser e Tempo*: o conceito tradicional de verdade, o entendimento lógico do “juízo”, a insustentabilidade da concordância como essência da verdade, tudo isso é ali amplamente discutido. E nesse contexto se dá o confronto com Lotze. Heidegger demonstra que o fenômeno da “validade” oriundo daquele pensador e que constitui o fenômeno originário desde onde se pensa tradicionalmente a questão da proposição e da verdade, esse fenômeno é imensamente problemático, na medida em que repousa numa compreensão do ser como presença (metafísica da presença, do subsistente). Em *Ser e Tempo* as ressalvas de Heidegger para com o conceito de validade são brevemente apresentadas no § 33 (*A proposição como modo derivado da interpretação*), para justificar a recusa de tal perspectiva para a discussão lá promovida acerca da proposição (ver SZ, p. 155-156).

<sup>196</sup> Conforme exposição de Dahlstrom acerca da leitura heideggeriana de Lotze em *Heidegger's concept of truth* (Op. cit., p. 35-47).

<sup>197</sup> Mesmo sem fazer menção direta nem a Lotze e nem a Husserl, Heidegger confronta-se diretamente com essa problemática da separação entre o ideal e o real quando, no § 44 (SZ, p. 216-7), ele problematiza os fundamentos ontológicos do conceito tradicional de verdade.

Quando o filósofo diz que as Leis de Newton não eram verdadeiras antes de serem descobertas, ele não está dizendo que elas passaram a ser verdadeiras no momento em que foram concebidas pelo pensamento ou no momento em que foram reconhecidas em sua verdade. Do mesmo modo, também a constatação de que antes do ser-aí e depois do ser-aí não havia e não haverá verdade, não está meramente acentuando a impossibilidade óbvia de a verdade ser, em tais situações, asserida e reconhecida. Uma interpretação nesse sentido é possível apenas a partir de uma total desconsideração do programa fenomenológico esboçado em *Ser e Tempo*. O problema em questão na abordagem heideggeriana da verdade não é a confusão entre o verdadeiro e o tomar por verdadeiro, o que está em jogo é antes a instauração de uma nova perspectiva desde onde pode (e deve) ser discutida a possibilidade da verdade como um todo. Uma perspectiva que, como ressalta Róbson Ramos dos Reis, em *Sentido e verdade: Heidegger e a “noite absoluta”*, não considera apenas as condições lógico-semânticas, senão que incide no nível propriamente ontológico das condições para que um enunciado possa estar na alternativa da verdade ou falsidade. E nesse nível de consideração, enfatiza Róbson, o problema central deve ser bem entendido, pois a formulação heideggeriana distingue-se da formulação clássica da filosofia primeira, isto é, como a determinação das propriedades e leis que valem dos entes enquanto entes, ou como uma teoria formal dos objetos.<sup>198</sup>

---

<sup>198</sup> REIS, Róbson Ramos dos. *Sentido e verdade: Heidegger e a “noite absoluta”*. In: Souza, Ricardo T. de; Oliveira, Nitamar F. de (Orgs.). *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p.319-344. O ponto central deste artigo constitui-se, justamente, no confronto com as leituras críticas que não vêem na tese heideggeriana da verdade algo além da trivial indicação de que em um mundo sem o ser-aí (situação descrita como a “noite absoluta”) não se daria a possibilidade de reconhecimento ou pronunciamento da verdade. Róbson examina essa objeção argumentando que ela é insustentável e que só se mantém em função de um desconhecimento do inteiro programa fenomenológico-hermenêutico de *Ser e Tempo*. Tomadas em seu devido nível de consideração a constatação de que “a verdade só acontece enquanto o ser-aí é” não implica nem relativismo cético, nem psicologismo ou antropologismo, como sugerem freqüentes (más) interpretações. Para entender isso, é fundamental que se perceba que não é a verdade efetiva dos enunciados que está em debate nas colocações de Heidegger, mas as condições de possibilidade da afirmação dos conteúdos proposicionais. A existência do ser-aí não é apenas condição de reconhecimento da verdade, mas é, antes disso, condição para instanciação dos conteúdos em relação aos quais se decide a verdade das proposições. Nesse aspecto Róbson sustenta a interpretação de que a dependência ontológica dos conteúdos proposicionais em relação ao ser-aí é mais bem formulada no sentido de que a regionalização ontológica dos entes simplesmente dados depende do comportamento enunciativo do ser-aí. Segundo tal interpretação é o asserir que propriamente permite a categorização dos entes como coisas meramente subsistentes. Assim, num situação em que o ser-aí ainda não existia ou numa em que ele não mais existirá, implicando a impossibilidade do comportamento enunciativo, fica sem sentido propor a verdade já que claramente dependeria de condições ontológicas que já não estão presentes. Sem o ser-aí, nada de enunciações; sem enunciações, nada daquela regionalização dos entes como coisas simplesmente dadas; sem essa regionalização, nada de conteúdos proposicionais válidos independentemente, enfim, nada de verdade. Esse é o sentido em que a verdade enunciativa (proposicional) pressupõe a ontologia da subsistência, e como tal pressupõe o ser-aí.

Heidegger rejeita, como já foi dito no início do capítulo I, o ponto de partida da metafísica tradicional que toma o ente na qualidade de algo simplesmente dado, com suas propriedades subsistentes. Não que o caráter de algo simplesmente dado seja desconsiderado; ocorre que, com as conquistas da analítica existencial, esse domínio específico de entes não pode mais ser visto numa condição de independência em relação à existência. Na verdade, os três domínios ontológicos reconhecidos em *Ser e Tempo* – que inclui, além do ente simplesmente dado, o existente e o manual – têm sua instanciação ligada ao comportamento existencial do ser-aí. E é aqui que tem de ser pensado o sentido específico em que é empregado o termo descoberta, ou seja, ligado à liberação existencial das diferentes regiões ontológicas. Nisso ressalta, mais uma vez, o modo como o ser-aí é condição de toda verdade: mesmo que se tome a verdade (ou falsidade) como uma propriedade possível das proposições – determinada pelos fatos, pelos estados de coisas por elas denotados – ainda assim a existência tem de ser reconhecida como condição da verdade dos conteúdos proposicionais, quer dizer, como possibilidade de que estejam na alternativa do verdadeiro e do falso. Afinal, a possibilidade de uma proposição mostrar os entes tais como são em si mesmos depende, necessariamente, de pressupostos ontológicos; ou seja, depende de um descobrir prévio que libere esses entes para serem tomados como objetos de proposições. E o “descobrir prévio” é um existencial, é um modo de ser-no-mundo.

O reconhecimento do nível de consideração dos problemas discutidos é o primeiro e decisivo passo na direção de uma leitura mais justa da tese heideggeriana. Uma tese que se apresenta como uma distinta possibilidade de tratamento de um clássico problema da lógica e que, em última instância, constata Róbson, representa também todo um programa de investigações construtivas sobre os temas da teoria do conhecimento, da filosofia da linguagem e da metafísica da mente; um programa que não mais se pauta pela constelação do ceticismo e sua refutação, e que, em verdade, exige um redimensionamento nas prioridades temáticas da filosofia.<sup>199</sup> Esse redimensionamento é especialmente evidente no trato da verdade.

Heidegger trabalha com um conceito mais fundamental de verdade, que não é o conceito lógico da concordância. Há de se perceber – e essa é uma constatação importante – que ele fala da relatividade da verdade ao mesmo tempo em que sublinha o

---

<sup>199</sup> Róbson Ramos dos Reis, op. cit., p. 324.

entendimento da verdade como descoberta. Na caracterização do descobrir como modo de ser da verdade está o indicativo do nível em que está sendo conduzida a discussão, que é o nível ontológico existencial e não o nível lógico-semântico. Quando o filósofo diz, então, que sem o ser-aí não há verdade, ele não tem em mente meramente a concepção lógica da verdade, senão que ele está pensando a verdade no seu modo mais fundamental, enquanto *descoberta*. E, depois, quando ele sustenta a dependência de toda e qualquer verdade em relação ao ser-aí (citando inclusive leis da ciência natural e princípios da lógica clássica), o que está implícito é o caráter derivado dessas verdades, que somente tem lugar desde aquela abertura originária em que a verdade ocorre de modo mais originário, enquanto descoberta primeira dos entes. Uma vez que não se dá essa verdade mais fundamental, também não se dá aquele tipo de verdade dela derivado. Nenhum tipo de verdade se furta, assim, à dependência com relação ao ser-aí: *“Toda verdade (alle Wahrheit) é relativa ao ser do ser-aí na medida em que seu modo de ser possui essencialmente o caráter do ser-aí”*<sup>200</sup>.

Tão logo a formulação da tese de que toda verdade é relativa ao ser-aí é posta, Heidegger alerta para que não se interprete essa relatividade como um indicativo de que toda verdade é “subjetiva”, no sentido de que “está no arbítrio do sujeito”. Não é o caso de se pensar assim pois, como argumenta o filósofo, “tomada em seu sentido mais próprio, enquanto descoberta, a verdade retira a proposição do arbítrio “subjetivo” e leva o ser-aí descobridor para o próprio ente; e apenas *porque* “verdade” como descobrimento *é um modo de ser do ser-aí* é que ela se acha subtraída ao arbítrio do ser-aí”<sup>201</sup>. Ou seja, descobrir é um modo de ser-no-mundo; o existir enquanto clareira já sempre revelou, descobrindo aquilo que vem ao encontro no mundo, o mundo como um todo e o próprio ente existente, o ser-aí. O descobrimento já está sempre em curso e acontece independentemente do arbítrio do ser-aí. Ligado a isso, pode-se pensar também a “validade universal” da verdade. Heidegger vai dizer<sup>202</sup>, então, que a “validade universal”, no fundo, está enraizada no fato de que o ser-aí pode descobrir e liberar o ente em si mesmo, e isso quer dizer, independentemente de um arbítrio “subjetivo”. Somente assim é que esse ente pode, em si mesmo, ligar-se a cada proposição possível, ou seja, à sua própria demonstração.

---

<sup>200</sup> SZ, p. 227.

<sup>201</sup> SZ, p. 227.

<sup>202</sup> SZ, p. 227.

A relatividade da verdade não tem, portanto, como Heidegger fez questão de ressaltar, o sentido de uma submissão ao arbítrio “subjético” do ser-aí. A verdade se dá com relação ao *modo de ser* do ser-aí enquanto ser-no-mundo e não com relação a sua “subjatividade”.

### 3.2 – A idéia de verdade finita

A constatação de que a verdade é relativa ao ser-aí conduz diretamente à negação da possibilidade das verdades eternas:

A existência de “verdades eternas” só pode ser comprovada de modo suficiente caso se logre demonstrar que, em toda a eternidade, o ser-aí foi e será. Enquanto não houver essa prova, a sentença seguirá sendo apenas uma afirmação fantasmagórica que não recebe nenhuma legitimidade apenas porque os filósofos geralmente nela “acreditaram”.<sup>203</sup>

Conservando aquilo que discutimos acima, acerca da dependência de toda verdade em relação ao ser-aí, essa colocação de Heidegger, atacando a pretensão tradicional de afirmar verdades eternas, é para ser entendida ao nível da fundamentação ontológica. Tomada do ponto meramente lógico, essa afirmação comporta todas aquelas objeções que mencionamos quando tratamos, no tópico anterior, do caráter relativo da verdade: que é uma afirmação ingênua baseada numa confusão também ingênua entre o verdadeiro e o tomar por verdadeiro. Mas vimos que o ponto de debate de Heidegger situa-se para aquém dessa diferenciação, dessa distinção lógica; suas considerações não são apenas lógico-semânticas, senão que incidem no nível das condições ontológico-existenciais de possibilidade da verdade assim como ela é pensada pela lógica.<sup>204</sup>

---

<sup>203</sup> SZ, p. 227.

<sup>204</sup> E é somente porque a verdade é posta em nível ontológico-existencial e não lógico-semântico que a negação da possibilidade das verdades absolutas pode recusar a crítica que a toma como uma contradição performativa, de modo que, ao se dizer que *não há verdade absoluta*, já se estaria afirmando uma tal verdade. Esse tipo de argumentação, em seu caráter estritamente formal, nada pode dizer acerca do nível ontológico que ele, enquanto artifício lógico, já sempre pressupõe. Martin Kusch, ao abordar essa questão no livro *Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal* (São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001, p. 211), mostra que Heidegger repudia esse argumento da contradição sustentando que o seu caráter estritamente formal, aplicável à qualquer contexto, o descaracteriza como um argumento propriamente filosófico. O que pode ser usado em qualquer contexto, não tem ligação essencial com nenhum assunto. Por isso, além de formal e vazio, tal argumento é também destituído de obrigação. Além disso, a arapuca dessa argumentação lógica não funcionaria para as afirmações heideggerianas, já que o filósofo teria ressaltado no final dos anos 20, ainda segundo a elaboração de Martin Kusch (op. cit., p. 212), que suas afirmações sobre a impossibilidade da verdade absoluta não implicam um conhecimento de certeza absoluta. Trata-se de um

No mais, o ataque às verdades eternas constitui o arremate final de um confronto com o modelo tradicional de filosofar, que começou a ser travado muito antes, com a colocação da necessidade da analítica existencial. O conceito de verdade, tanto quanto o conceito de realidade, ambos muito caros para a tradição, serve como índice das transformações que foram sendo introduzidas. A idéia de verdade existencial, da verdade relativa ao ser-aí, enfim, a indicação da verdade finita são produtos de uma descontinuidade, que não significa exatamente um desligamento, mas uma radicalização dos pressupostos filosóficos.

Um desses pressupostos, diretamente ligado à afirmação de verdades eternas, é a suposição de um “sujeito ideal”. Heidegger reconhece que há um motivo implícito, ou mesmo explícito, por trás desta suposição. Trata-se da exigência justa, mas que também precisa ser fundamentada ontologicamente, de que a filosofia tem como tema o “*a priori*” e não os “fatos empíricos” como tais.<sup>205</sup> Mas então Heidegger questiona: “será que a suposição de um ‘sujeito ideal’ satisfaz essa exigência? Ele não seria um sujeito *fantasticamente idealizado*? No conceito de um tal sujeito não estaria faltando justamente o *a priori* do sujeito ‘de fato’, isto é, do ser-aí?”<sup>206</sup>

O foco de Heidegger é a exclusão tradicionalmente conduzida das condições histórico-existenciais do âmbito da fundamentação. Se tomarmos como exemplo as filosofias de Descartes, de Kant e mesmo de Husserl, com a qual Heidegger dispunha de um contato mais imediato, podemos perceber que o que impera na base conceitual dessas filosofias é a ânsia por uma fundamentação transparente, independente das contingências da existência fática. No *ens cogitans* de Descartes, base de sua filosofia, as contingências do existir fático não têm lugar; o sujeito pensante move-se no nível da necessidade lógica; não é temporal e nem histórico. Semelhante é o caso do *eu penso* kantiano e da *consciência transcendental* de Husserl. E, embora não haja uma referência direta à essas filosofias, são elas que ocupam a mente de Heidegger quando ele se pronuncia dizendo que, “as idéias de um ‘eu puro’ e de um ‘consciência em geral’ são tão pouco capazes de sustentar o *a priori* da subjetividade ‘real’, que elas passam por cima, ou seja, não vêm de

---

conhecimento de tipo próprio, um conhecimento marcado pela flutuação entre certeza e incerteza; um conhecimento no qual se cresce por meio do filosofar.

<sup>205</sup> SZ, p. 229.

<sup>206</sup> SZ, p. 229.

forma alguma os caracteres ontológicos da facticidade e da constituição ontológica do ser-aí<sup>207</sup>.

Ao refutar a idéia de um “eu puro” ou de uma “consciência em geral”, Heidegger não nega, com isso, o *a priori* enquanto tal, senão que questiona o modo como é concebido esse *a priori*, um modo que não contempla as condições fácticas da existência. É essa carência que ele pretende resolver com o conceito de ser-no-mundo. O ser-no-mundo é o *a priori* de Heidegger. Nele são contempladas as determinações contingenciais do existir “real” – em oposição à “necessidade” das determinações de um sujeito pretensamente “ideal”.

Para a discussão da verdade, o efeito da suposição de um sujeito ideal ou então de uma consciência em geral é a imediata noção de que verdade também tem de ser buscada, na transparência desse idealismo, como um conceito atemporal e necessário. E então vai se falar em verdades absolutas, em verdades eternas. Mas se a reivindicação de Heidegger for considerada, quer dizer, se se levar em consideração o *a priori* do sujeito de fato, então, a verdade já não é mais aquele conceito transparente pensado pela tradição; a verdade já é sempre ao mesmo tempo não-verdade. A não-verdade vai indicar justamente aquela dimensão temporal e histórica que a tradição sempre buscou excluir do processo de fundamentação através da suposição de um “sujeito ideal” – *fantasticamente idealizado*, como diz Heidegger.

Essa recusa do “real” em prol do “ideal” é, no entender de Heidegger, um resquício do modelo filosófico tributário da teologia. Ele afirma isso numa passagem que ficou famosa, acima de tudo, pelo seu tom provocante e polêmico:

A afirmação de “verdades eternas”, bem como a confusão da “idealidade” do ser-aí fenomenalmente fundada, com um sujeito absoluto e idealizado, fazem parte dos restos de teologia cristã ainda presentes no seio da problemática filosófica, mas que há muito tempo já deveriam estar radicalmente expulsos.<sup>208</sup>

Claro que Heidegger não está taxando a filosofia tradicional (orientada pela idéia de um sujeito ideal e pela possibilidade das verdades eternas) de teologia e nem sugerindo que todas as filosofias que assim procedem aceitam o pressuposto teológico. O sentido de sua afirmação é de que a filosofia, mesmo que se confesse independente da

---

<sup>207</sup> SZ, p. 229.

<sup>208</sup> SZ, p. 229.

teologia, conservou uma atração pelo perpétuo, que é própria da perspectiva teológica (teológica cristã, no caso). Essa atração pelo perpétuo, pelo permanente, explicaria a tendência tradicional de buscar a fundamentação em algo seguro, atemporal, livre das contingências da existência fáctica que constitui o mais imediato.

Stein, ao comentar essa passagem, sugere que não a tomemos primeiramente em seu caráter polêmico, visto que em tal manifestação o que está em jogo não é tanto a sua crítica à metafísica ontoteológica, senão que, o que lhe importa “é delimitar a tarefa filosófica, reduzir o campo da filosofia que quer ser um saber com problemática própria”<sup>209</sup>. Em outras palavras, Stein está chamando a atenção para a manobra de Heidegger em conduzir a discussão filosófica para o âmbito existencial, onde as Filosofias de Deus e do Mundo natural, já não são um pressuposto. Sua referência aos “restos de teologia cristã” teria o intuito de frisar mais uma vez (agora ao final da primeira parte de *Ser e Tempo*) o campo temático com o qual se ocupou a analítica existencial.

A recusa da perspectiva teológica tem a ver, no fundo, com uma estratégia metodológica que exclui, em princípio, qualquer tipo de pressuposto não justificado, restringindo a investigação “às coisas mesmas”, como sugere a máxima da fenomenologia herdada de Husserl. Não se trata, portanto, de uma mera negação teológica, no sentido de um ateísmo. O que está sendo negado é a aceitação prévia de uma perspectiva que permite pressuposições infundáveis do ponto de vista fenomenal, como é o caso, por exemplo, na afirmação de “verdades eternas”.

Rejeitado o prisma da eternidade como forma privilegiada de ver o mundo, resta a opção por uma consideração finitista e existencial dos problemas filosóficos. Não mais se fala de verdades eternas, senão que toda verdade tem então caráter finito; porque, afinal, toda verdade é relativa ao ser-aí; e o ser-aí é fundamentalmente marcado pela finitude.

Sem dúvida, trata-se de uma leitura filosófica até então sem precedentes. Os velhos problemas ganharam novas formulações. E é desde estas novas formulações que tem de se buscar o sentido de suas polêmicas afirmações. Assim, quando o filósofo se pronuncia acerca da impossibilidade das verdades eternas, essa impossibilidade tem de ser

---

<sup>209</sup> STEIN, E. *Seis estudos sobre “Ser e Tempo”*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 9. O autor chama essa manobra heideggeriana de “encurtamento hermenêutico”, operação que tem como resultado o “mundo hermenêutico” no qual se realiza a hermenêutica da facticidade.

interpretada desde a perspectiva da ontologia fundamental em que a verdade é apresentada em termos de descoberta. Nos capítulos I e II trabalhamos demoradamente o modo como essa descoberta existencial dos entes, que tem lugar na abertura do ser-aí, desdobra-se até chegar por fim à noção lógico-semântica da verdade em termos de concordância. É o processo que vai do lidar transparente com o manual até o confronto com o ente no caráter de algo simplesmente dado. Isso é fundamental; tanto mais se percebermos a mudança que isso impõe com relação aos modelos ontológicos tradicionais, que tinham no ente subsistente o seu ponto de partida. Heidegger inverte esta perspectiva: não confrontamos de início coisas simplesmente dadas, independentes e sem valor, senão que tudo o que encontramos surge já de início como algo determinado por um contexto significativo previamente aberto (mundaneidade). E é o lidar prático que primeiro descobre e libera os entes; a contemplação teórica que os descobre como “coisas” simplesmente dadas tem lugar apenas como uma possibilidade derivada, geralmente introduzida por situações inoportunas que afetam o andamento normal da ocupação. Sem esse comportamento prático revelador dos entes, o acesso a eles como coisas simplesmente dadas também não seria possível.<sup>210</sup> E isso vai respingar na concepção lógico-semântica da verdade, na medida em que ela está diretamente ligada à categorização do ente simplesmente dado. Já não se pode afirmar um conceito de verdade que se sustente e justifique num nível puramente lógico, desvinculado da condição existencial do ser-aí. Esse é o sentido em que se pode falar, então em verdade finita: não se pode conceber a verdade independentemente do ser-aí.

No entanto, a indicação da finitude da verdade não diminui o seu ser-verdadeiro. O fato, por exemplo, das leis de Newton terem sua verdade dependente da abertura do ser-aí não as torna menos verdadeira, nem do ponto de vista ontológico existencial, enquanto descoberta, e nem do ponto de vista lógico-semântico enquanto sua adequação ao estado de coisas correspondente. O ser-verdadeiro das leis de Newton não é

---

<sup>210</sup> No Capítulo I teve lugar, paralelamente a discussão da verdade, uma reconstrução do modo como Heidegger interpretou o ente simplesmente dado (*Vorhandenheit*) em função do ente disponível (*Zuhandenheit*). De início, o ser-aí está entregue à ocupação. Os entes lhe vêm ao encontro como instrumentos disponíveis. Somente na ocasião de alguma perturbação no afazer que se ocupa do mundo é possível a contemplação de algo simplesmente dado. Aí então, explica Heidegger (SZ, p.61), “abstendo-se de todo produzir, manusear, etc., a ocupação se concentra no único modo ainda restante de ser-em, ou seja, no simples fato de demorar-se junto a... *Com base* nesse modo de ser para o mundo, que só permite um encontro com o ente em sua pura *configuração* (*eidos*) e *como* modo dessa maneira de ser, é que se torna possível uma visualização explícita do que assim vem ao encontro. Essa visualização é sempre um direcionamento para..., um encarar o ente simplesmente dado” (SZ, p.61).

afetado pela constatação de sua dependência em relação ao ser-aí e, conseqüentemente, pela afirmação de sua finitude. Afinal, não é a possibilidade do acesso ao ente (conhecimento) que está em jogo; não é isso. Heidegger aceita as leis de Newton como verdadeiras, aceita a verdade do princípio de contradição. O que ele discute é o modo de ser fundamental dessas “verdades” enquanto descoberta; um modo de ser que já havia sido pressentido pela filosofia mais antiga, mas que acabou encoberta pela predominância do conceito lógico de verdade, que, como Heidegger procurou mostrar, constitui-se num desdobramento da verdade mais fundamental, não podendo prescindir dela.

Como já foi salientado em outros momentos, a discussão promovida em *Ser e Tempo* acerca da verdade não visa produzir um novo conceito de verdade, ou um novo sentido de verdade que venha se opor, ou mesmo substituir os conceitos de verdade correntes. A verdade no modo da descoberta pretende apenas dar conta dos fundamentos ontológico-existenciais das “verdades” do nível ôntico-existenciário. Essa distinção garante e admite o sentido em que a verdade é empregada usualmente. E mesmo que a elaboração dos fundamentos dessa verdade implique, como foi o caso, a indicação de sua finitude, mesmo assim, dirá Heidegger, essa “limitação” não contém uma diminuição de seu ser-verdadeiro.<sup>211</sup> Quer dizer, mesmo que se afirme que toda verdade é relativa ao ser-aí e que disso se siga a afirmação da finitude da verdade, isso de modo algum restringe o ser-verdadeiro das verdades colocadas, por exemplo, em nível lógico-semântico. O que fica afetado é, sim, a pretensão de que essas verdades valham eternamente, independentemente do ser-aí.

Assim, a negação da verdade absoluta não é para ser entendida como uma forma de ceticismo. De modo algum Heidegger é um cético com relação á possibilidade da verdade. Como veremos na seqüência, o que se verifica é, antes, um ataque ao ceticismo.

### **3.3 – A pressuposição da verdade**

O que significa “pressupor” (*voraussetzen*)? Compreender algo como a base (*Grund*) do ser de um outro ente. Uma tal compreensão dos entes em seus nexos ontológicos somente é possível com base na abertura, ou seja, no ser-

---

<sup>211</sup> SZ, p. 227.

descobridor do ser-aí. Pressupor “verdade” significa, pois, compreendê-la como algo em função de que o ser-aí é.<sup>212</sup>

Novamente, deve estar claro que se trata da verdade concebida existencialmente, a verdade enquanto descoberta fundamental dos entes que tem lugar na abertura do ser-aí. Não é, de modo algum, a verdade no sentido tradicional de concordância que deve ser pressuposta.

É a discussão conduzida anteriormente, no capítulo I, acerca do caráter transcendental da verdade que ganha agora maior amplitude. Na ocasião, a transcendentalidade da verdade existencial (verdade fundante) foi posta com relação à verdade lógico-semântica (verdade fundada): a verdade existencial, mais originária, constitui-se como condição ontológico-existencial da verdade proposicional; esta pressupõe aquela. Agora, a verdade existencial é posta como condição de possibilidade do próprio ser-aí.

Quando, então, o filósofo fala que devemos pressupor a verdade, isso significa que devemos pressupor o ser-no-mundo, a abertura e, nela, a descoberta dos entes que já está sempre em curso. Aqui temos de ter em mente mais uma vez o sentido daquela afirmação, já discutida anteriormente, de que “o ser-aí está na verdade”. Estar “na verdade” é uma determinação ontológica do ente que tem a abertura como constituição fundamental, visto que a abertura responde pelo fenômeno mais originário da verdade. Na medida em que o ser-aí é, a verdade já aconteceu e continua a acontecer enquanto abertura e, por isso, ela deve ser pressuposta por “nós”, os entes com o modo de ser do ser-aí.

“Nós” pressupomos verdade porque “nós”, sendo no modo de ser do ser-aí, *estamos* na verdade. Nós não a pressupomos como algo “fora” ou “sobre” nós, frente à qual nos comportamos junto com outros “valores”. Não somos nós que pressupomos a “verdade”, mas é *ela* que torna ontologicamente possível que nós *sejamos* de modo a “pressupor” alguma coisa. A verdade *possibilita* pressuposições.<sup>213</sup>

Essa transcrição sugere mais uma vez o caráter fundante da verdade enquanto abertura. Se não há verdade, quer dizer, se não há a abertura de mundo desde a qual o ser-aí se constitui como ente descobridor, então, também não há ser-aí e, conseqüentemente,

---

<sup>212</sup> SZ, p. 228.

<sup>213</sup> SZ, p.228.

não há “pressuposições”. Por isso, na medida em que existimos e que podemos fazer pressuposições, devemos pressupor aquilo que está na base de nossa existência como ser-no-mundo, devemos pressupor aquilo em função do que somos; devemos pressupor a verdade, enquanto a abertura originária que nos determina em nosso modo de ser. Enfim, “devemos ‘fazer’ a pressuposição da verdade porque ela já se ‘fez’ com o ser do ‘nós’”<sup>214</sup>.

Essa abordagem da verdade enquanto algo a ser pressuposto, enquanto elemento fundante, fornece à Heidegger uma nova perspectiva de confronto com o ceticismo. Se devemos pressupor a verdade, pois esta em seu sentido mais fundamental constitui um modo essencial de nosso ser, então, a posição cética se atropela em sua função. O duvidar do cético já é sempre e em cada caso uma possibilidade existencial, fundada na abertura originária de mundo, propriamente indicada, por Heidegger, como a verdade mais fundamental. Em relação à corriqueira objeção que é lançada aos céticos, focalizando a contradição inerente a sua posição – negar a verdade em geral implica negar também a verdade de sua própria posição (cética) – Heidegger dirá que ela fica no meio do caminho. A formalidade de tal argumentação é eficaz para mostrar ao cético que ao manter sua posição (ao negar a possibilidade da verdade) ele mesmo pressupõe a verdade (no caso, a verdade de sua posição). Ela mostra que a proposta do cético revela, descobre uma verdade. Mas só isso. Falta, segundo Heidegger<sup>215</sup>, mostrar por que isso é assim, qual é o fundamento ontológico que sustenta esse todo argumentativo e, acima de tudo, falta esclarecer o modo de ser da verdade, o sentido da pressuposição da verdade e a sua relação ontológica com o ser-aí. Ainda, além disso, a objeção corriqueira dirigida aos céticos não considera o fato de que, mesmo que o cético não se manifeste como tal, mesmo que nenhum juízo seja emitido, mesmo assim já se pressupõe a verdade na medida em que o ser-aí é.<sup>216</sup>

O ponto de Heidegger é que, se a verdade é compreendida de modo adequado, o problema do ceticismo nem chega a se constituir. Não se trata mais de refutar o ceticismo ou provar a existência da verdade:

O cético, quando o é de fato, no modo da negação da verdade, *não precisa* ser refutado. Na medida em que *é* e se compreendeu nesse ser, ele dissolve o ser-

---

<sup>214</sup> SZ, p. 228.

<sup>215</sup> SZ, p. 228.

<sup>216</sup> SZ, p. 229.

aí e, com isso, a verdade, no desprezo do suicídio. A verdade não se deixa provar em sua necessidade porque o ser-aí não pode ser colocado para si mesmo à prova. Do mesmo modo que não se comprova que “verdades eternas” se dão, não se comprova que “se dê” um cético “real” – no que acreditam fundamentalmente todas as refutações do ceticismo, apesar do seu propósito.<sup>217</sup>

Note-se que os argumentos do filósofo não são exatamente contra o cético, senão que contra a necessidade (e também a possibilidade) de refutá-lo. Bem entendida, a própria postura filosófica, conduzida desde a analítica existencial, esvazia o problema. O ceticismo assim como o dogmatismo apenas são significativos em face da suposição de que a filosofia é capaz de postular alguma verdade absoluta. Nesse sentido, também a possibilidade de caracterizar a filosofia ceticamente fica dependendo da legitimidade desta em assumir, como sua norma e meta, a construção de conhecimentos de validade absoluta. De qualquer modo, tal modelo filosófico está, para Heidegger, fora de propósito. Ele entende que o conhecimento filosófico tem de tomar seu ponto de apoio na determinação do sentido de suas relações com o mundo, sem perder a visão da “condicionalidade” da interpretação, ou seja, sem perder de vista a estrutura prévia que lhe é subjacente. Em vista desta “condicionalidade”, a idéia de um conhecimento absoluto, incondicionado, torna-se uma fantasia: “A interpretação nunca é apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições”<sup>218</sup>. A idéia ingênua de uma apreensão da realidade em si, isenta de preconceito, foi sepultada no momento em que Heidegger abriu mão da subjetividade como marco último de fundamentação e em seu lugar introduziu o constructo ser-aí, com todas as implicações histórico-existenciais que o termo implica. Desapareceu assim o ponto de partida seguro e transparente, que motivou os modelos filosóficos tradicionais, e surgiu, em seu lugar, um fundamento flutuante: o ser-no-mundo, enquanto indicativo da contingência existencial.

Não há mais um lugar seguro para as interpretações filosóficas. A filosofia avizinha-se agora com a inquietação; converte-se numa batalha contra a decadência na tentadora e (contudo) ilusória segurança do mundo cotidiano. Não cabe à filosofia apregoar certezas. Cabe-lhe, sim, suscitar incertezas. Em *Heidegger's concept of truth*<sup>219</sup>,

---

<sup>217</sup> SZ, p. 229.

<sup>218</sup> SZ, p. 150.

<sup>219</sup> Op. cit., p. 415.

Dahlstrom mostra que já na Lição de Verão de 1920<sup>220</sup> Heidegger se espantava com o barulho filosófico que ainda era feito quando inesperadamente as pessoas descobriam que a filosofia é incapaz de tornar-se um sistema ou de ser um sistema, seja de ciência ou de visões de mundo. Na ocasião sua posição já era clara: a filosofia é destruição. (É essa mesma idéia de filosofia que aparece em 1927, quando Heidegger fala, em *Ser e Tempo*, de uma destruição da história da ontologia. Sabemos que tal destruição não tem o caráter de eliminação negativa, senão que ela indica a gradual desconstrução dos modelos filosóficos rumo aos pressupostos existenciais por eles esquecidos).

É importante que se perceba que há na filosofia heideggeriana muito mais que uma mera discussão de velhos problemas. Claro, isto também está certo; são ainda os velhos problemas da filosofia que o ocupam: o ser, o tempo, a realidade, a verdade. Mas o fundamental é notar o modo completamente novo em que estes velhos problemas são abordados agora. Heidegger introduz um perspectiva inédita para o fazer filosófico. Ele inaugura um novo paradigma: o paradigma do mundo prático, da existência concreta. Como alternativa aos paradigmas da consciência e da subjetividade, esse novo paradigma inaugurado por Heidegger desloca o ponto de partida das investigações. Trata-se de pensar as condições ontológicas existenciais, já sempre subjacentes aos modelos filosóficos tradicionais, que se movem ao nível da subjetividade idealizada. Cumprindo essa tarefa, muitos dos recorrentes problemas da filosofia desaparecem. É o caso, por exemplo, do ceticismo, visto acima. Afinal, se concordamos com Heidegger no entendimento de que o ceticismo, assim como o dogmatismo, só tem lugar num modelo filosófico que se propõe a colocação e sustentação de verdades absolutas, de fato, tal posição não tem lugar em sua filosofia. Daí a afirmação de que, do mesmo modo que não se comprova que “verdades eternas” se dão, não se comprova que “se dê” um cético “real”.<sup>221</sup> Evidentemente que há mais coisa por trás desta afirmação. Basta lembrar para isso toda a argumentação arrolada acerca da impossibilidade das verdades eternas e, principalmente, acerca do modo de ser mais básico da verdade, ligado ao ser-aí. Como vimos, é o nexos entre verdade, entendida em seu modo fundamental enquanto descoberta, e o ser-aí que, em última instância, consome o cético no “desprezo do suicídio”. A existência já implica, em cada caso, aquela abertura originária que traz à luz (descobre) não apenas os entes intramundanos, mas o

---

<sup>220</sup> Volume 59 das Obras Completas de Heidegger: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*.

<sup>221</sup> SZ, p. 229.

próprio existente em sua condição de ser-no-mundo. E na medida em que se identifica o duvidar como um modo possível de ser-no-mundo, nele já está pressuposta a verdade originária.<sup>222</sup>

O alcance dado a este aspecto da pressuposição da verdade se mostra, de modo ainda mais contundente, quando Heidegger afirma, já no finalzinho do § 44, a cooriginariedade entre ser e verdade. Ele diz: “O ser – e não o ente – só ‘se dá’ porque a verdade é. Ela só *é* na medida e enquanto o ser-aí é. Ser e verdade ‘são’, de modo igualmente originário”<sup>223</sup>. Com isso o filósofo retoma aquilo que ele, de modo introdutório, apenas havia sugerido no início do § 44, ao dizer que “de há muito, a filosofia correlacionou verdade e ser”<sup>224</sup>. (E como evidência dessa correlação ele cita trechos escolhidos de Parmênides e Aristóteles, onde verdade indica as “coisas elas mesmas”, o que se mostra, o ente na modalidade de sua descoberta.)

Heidegger está ciente das dificuldades que envolvem essa correlação entre ser e verdade na filosofia, especialmente na filosofia moderna, que desde Leibniz mantém uma fratura entre ontologia e conhecimento.<sup>225</sup> Juntar a questão da ontologia, do ser, e a questão do conhecimento, da verdade, numa única dimensão, como problemas que se aproximam e quase se justapõe, constitui o grande desafio da modernidade. O problema se estabelece porque há, de um lado, a pretensão de realismo ontológico e, de outro, a constatação da finitude do conhecimento, que conduz ao idealismo.

Sem dúvida, Kant deu um grande passo em direção da recomposição dessa fratura, ao estabelecer os limites da Metafísica, da Ontologia: estabelecer os limites da Metafísica significa fazer da própria questão metafísica uma questão do conhecimento. Nessa manobra, o ontológico é transformado no transcendental: o ontológico é convertido

---

<sup>222</sup> Stein, *Seminário sobre a verdade*, op. cit., p. 22: “...antes de pronunciarmos uma frase já estamos praticamente no mundo, compreendendo o mundo. E estamos sobre o signo da compreensão do ser, que nós não podemos elidir e eliminar. Nós estamos radicalmente engajados e comprometidos com essa maneira de ser no mundo. Assim, para Heidegger, a questão cética pode ser eliminada pela raiz, na medida em que não apenas o cético falando deveria ser levado ao silêncio, mas em que o cético nem mesmo pode falar, porque no momento em que fala e se pronuncia ele nega a si mesmo, ele nega as condições fundamentais da verdade em que ele mesmo se situa”.

<sup>223</sup> SZ, p. 230.

<sup>224</sup> SZ, p. 212.

<sup>225</sup> Stein, *Seminário sobre a verdade*, op. cit., p. 287-8: “...se olharmos, por exemplo, para o momento chave onde começamos a notar essa fratura entre ontologia e conhecimento, vamos perceber que isso se dá em Leibniz, onde está mais explícita a abordagem das questões do conhecimento, que o empurram para a questão da finitude. Mas, de outro lado, permanece a questão da ontologia, que novamente lhe coloca a necessidade de uma teologia”.

na condição de possibilidade do idealismo, isto é, da questão do conhecimento.<sup>226</sup> Caracterizando seu idealismo de transcendental, Kant pretendia fugir da oposição idealismo *versus* realismo. No entanto, tal oposição continuou implícita em sua teoria do conhecimento (especialmente notável no que tange à fundamentação da proposição).

Heidegger vai perceber – e essa é sua grande cartada – que esse dualismo, essa oposição entre idealismo e realismo, só pode ser definitivamente superada de modo a reestabelecer mais uma vez o correlacionamento entre ontologia e conhecimento, entre ser e verdade, na medida em que, abandonando a perspectiva da subjetividade moldada desde a cisão sujeito-objeto, a investigação se voltar para a dimensão do ser-no-mundo. Aí, então, em nível existencial, ontologia e teoria do conhecimento podem ser pensadas juntas, porque aí o ser não é mais tomado como realidade e nem a verdade como concordância; ser é “compreensão de ser” e verdade é “abertura”. Trata-se de ontologia fundamental e verdade originária, ambas concebidas como modos de ser do ser-aí.

Uma melhor caracterização das diferenças entre os dois níveis de consideração – o da existencialidade e o da subjetividade – pode ser conduzida desde o prisma da diferença ontológica, que estabelece o ser como aquilo que determina o ente como ente, como o ente já é sempre compreendido, em qualquer discussão que seja. Com base nessa distinção, o ser dos entes não “é” em si mesmo um outro ente.<sup>227</sup> O ser tem a ver com os critérios de determinação dos entes como tal. Toda e qualquer referência ao ente só é possível porque o ser já foi de algum modo compreendido. “Nós nos movemos sempre numa compreensão de ser”, diz Heidegger.<sup>228</sup> Essa questão da “compreensão do ser” é decisiva na medida em que é posta a partir do ser-aí, enquanto modo prático de ser no mundo. Na questão do ser-aí, de sua historicidade, de sua facticidade, dá-se um ponto de partida absolutamente novo para a filosofia – sendo que, na expressão ser-aí, o “aí” tem de ser acentuado não apenas como um lugar, mas como um modo de ser. O ser-aí é o seu aí, quer dizer, enquanto compreensão de ser, ele abre um espaço, produz uma revelação, uma abertura. E nisso começa a mostrar-se a correlação entre verdade e ser, que é, no fundo, entre compreensão de ser e abertura. São fenômenos cooriginários, um está ligado ao outro

---

<sup>226</sup> Cf. Stein, *Seminário sobre a verdade*, p. 291-2.

<sup>227</sup> SZ, p. 6.

<sup>228</sup> SZ, p. 5.

originariamente: a compreensão de ser produz a abertura e a abertura comporta o dar-se do ser. Tudo isso na dimensão existencial.

Evidentemente que a recuperação dessa identidade entre ser e verdade não seria possível ao nível lógico-semântico, em que tradicionalmente é pensado o problema do conhecimento como um todo. Na medida em que se mantém presa a relação sujeito-objeto, a discussão do conhecimento em nível lógico-semântico não permite pensar junto os conceitos de ser e verdade, pois, como já indicamos, tal postura acaba produzindo uma oposição entre realismo e idealismo. A recuperação dessa unidade entre ser e verdade é possível apenas naquela dimensão anterior à cisão sujeito-objeto, ideal-real, com que trabalham as teorias do conhecimento tradicionais. Ela é possível na dimensão concreta do existir cotidiano, em que o ser-aí já sempre se movimenta no mundo significativo de suas ocupações práticas, desde o qual as coisas surgem (na abertura) compreendidas, de algum modo, em seu ser. É claro que mesmo aqui não se dá uma identidade absoluta, mas há uma proximidade, há uma conexão.

Isso tudo, essa conexão entre ser e verdade em nível existencial, a cooriginariedade de ambos, isso vem reforçar uma vez mais aquilo que anteriormente já foi assinalado quanto à dependência, não apenas da verdade em relação ao ser-aí, mas também quanto à dependência das próprias regiões ontológicas desde as quais se decide a verdade. Para que ocorra algo como a verdade proposicional, no sentido específico da concordância, da descoberta dos entes *assim como eles são em si mesmos*, é preciso que se dê a compreensão do ser que os toma como algo determinado e é preciso, também, o espaço significativo da abertura para que eles possam aparecer, serem descobertos. Retomando a metáfora do *lumen naturale*, pode-se dizer agora que a fenômeno da verdade originária, enquanto abertura, e o fenômeno da compreensão de ser constituem a “luminosidade” que propriamente caracteriza a existência. Dela depende todo e qualquer comportamento ôntico que possa ser estabelecido com o ente, inclusive, o comportamento teórico, que o converte em objeto de conhecimento. Mas, por estar ligada a existência, essa luminosidade é finita. E, na falta dela, não há mais ser, não há mais verdade.

## CONCLUSÃO

A metafísica ocidental edificou-se sob o signo da luz. A possibilidade do conhecimento sempre esteve na dependência de uma iluminação divina ou natural, que assegurasse a transparência do ser em sua verdade. Heidegger, como vimos, também faz uso da metáfora da luz, mas com um diferencial desconcertante. Recusando o caráter de transparência impregnado à tradição metafísica, ele concebe a luminosidade em conexão com o modo inconstante e indeterminado da existência. Todo seu esforço filosófico consiste em mostrar as bases de um novo paradigma de pensamento, a partir de onde a questão do ser e da verdade pode receber uma interpretação completamente distinta daquela tradicional. Sua inovação está em pensar a relação entre compreensão e finitude, conjugando o problema do ser com o tempo.

Compreensão e finitude são pensadas desde a constatação de que o ser-aí nunca, simplesmente, é, mas só é enquanto ser-no-mundo, ou seja, ele já desde sempre se encontra situado num mundo significativo, espontaneamente articulado a partir do envolvimento efetivo em contextos práticos determinados. Tanto o ser quanto o tempo se dão num compromisso prático do ser-aí com o ente disponível, com o instrumento, com o artefato. Há, portanto, antes de qualquer teoria do conhecimento e antes de qualquer subjetividade fundante, uma relação espontânea e reveladora com os entes; uma relação que é de ordem prática, funcional, no sentido de um saber-como proceder. É essa relação que Heidegger quer recuperar com o conceito de ser-no-mundo, na medida em que o ser-no-mundo é perpassado por essa dimensão prática, que comporta a evidência de um prévio “estar junto aos entes” anterior à separação sujeito-objeto das teorias do conhecimento.

Focalizando a condição de ser-no-mundo, assim caracterizada, pôde-se demonstrar, no capítulo I, o movimento promovido por Heidegger em direção dos fundamentos da consideração acerca do ser e da verdade. A discussão da verdade é deslocada da proposição para o ser-no-mundo; e, aqui, ela já não é mais pensada enquanto

relação, enquanto medida que o sujeito pensante impõe às coisas. Assim como o ser, quando pensada nesse nível de consideração, a verdade adquire um caráter fundamental. Daí se falar em verdade mais originária. O adjetivo “originário” aponta precisamente para essa diferença no nível de consideração da verdade. Com base nessa diferença, principalmente, buscou-se, no capítulo III, rebater a acusação principal de Tugendhat de que a discussão da verdade em Heidegger recusa a distinção essencial entre o dar-se prévio de algo e o modo como ele é em si mesmo ou, equivalentemente, a distinção entre sentido e verdade (antes de um juízo poder ser verificado, ele precisa ser significativo, precisa ser apto para ser verdadeiro ou falso). Ao deixar de perceber o deslocamento no nível de consideração da verdade, Tugendhat não teria percebido que a verdade originária responde pelas condições de possibilidade da verdade e não, propriamente, pela verdade assim como é pensada ao nível lógico-semântico, no sentido específico da concordância.

Heidegger está considerando a verdade como um fenômeno amplo, que tem de ser perseguido desde o âmbito existencial da ocupação reveladora dos entes. Nesse contexto, a verdade proposicional, pensada enquanto concordância, não é meramente desconsiderada ou confiscada em seu sentido específico, como faz pensar Tugendhat, senão que é vista como uma possibilidade que o fenômeno da verdade pode assumir em função do comportamento comunicativo do ser-aí. Não há nada que justifique pensar que esse modo derivado assumido pela verdade basta para caracterizar o fenômeno como um todo. Tal pensamento reflete um preconceito. Um preconceito que impede de ver, para além das determinações lógico-semânticas, o solo existencial que sustenta toda a trama conceitual implicada na caracterização da verdade proposicional. Afinal, como notado ao longo deste trabalho, as proposições não pairam no ar, elas são um produto das articulações significativas, já sempre em curso com o ser-no-mundo.

Mesmo tendo elegido a proposição como seu ponto de orientação, a metafísica ocidental nunca a considerou para além dos confins lógicos. Assim, permaneceu completamente inexplorada a dimensão existencial que a analítica do ser-aí revelou como fundamento último do fenômeno proposicional. Em função disso, também não se detectou o fenômeno da verdade em toda sua amplitude, enquanto elemento ligado ao ser-aí. E somente porque negligenciou este aspecto é que foi possível falar em verdades absolutas. Mas, no momento em que a analítica existencial trouxe a tona os pressupostos ontológico-existenciais da verdade, muitas implicações surgiram. A principal delas é a constatação de

que não há um fundamento transparente e seguro desde onde se possa justificar “verdades absolutas” ou “verdades eternas”. Na medida em que não pode prescindir dos pressupostos existenciais que acompanham o conhecimento nas mais diversas áreas, a verdade (toda e qualquer verdade!) assume um caráter finito.

No geral, o estudo aqui realizado procurou levantar alguns aspectos centrais desde os quais a análise heideggeriana da verdade pode ser vista, não como um nova teoria da verdade, mas antes como uma problematização dos fundamentos ontológicos pressupostos pelas teorias já existentes. Em vista disso é que não foi feito um trabalho comparativo com os conceitos de verdade já existentes ou com as teorias da verdade vigentes. O confronto com essas teorias seria especialmente positivo, caso Heidegger estivesse apresentando uma teoria concorrente que viesse rivalizar com elas. Mas, definitivamente, não é esse o caso. Quando, no § 44, tem lugar uma caracterização do conceito tradicional de verdade, não é para depois confrontá-lo nem superá-lo, mas para, a partir dele, orientar a investigação para uma dimensão mais fundamental. Feita esta distinção, o que se segue é a caracterização da verdade aí nessa dimensão mais fundamental, onde verdade já não é mais a mesma verdade proposicional – é verdade originária, é verdade existencial, é verdade transcendental.

Os tópicos abordados nos três capítulos deste estudo são essenciais para uma compreensão mais justa dos propósitos heideggerianos. Mas são apenas alguns poucos tópicos, levantados desde uma perspectiva previamente delimitada. É evidente que muitos outros aspectos podem e merecem ainda ser levantados. Muito esclarecedora seria, nesse sentido, uma abordagem conduzida desde um diálogo com Kant ou, então, com Husserl. Proveitosa seria, também, uma consideração mais direta acerca da conexão entre verdade e temporalidade ou entre verdade e método (fenomenologia), aspectos pelos quais se passou muito por alto nesta investigação.

Indo para além de *Ser e Tempo*, caberia analisar, ainda, as continuidades e descontinuidades que marcam as duas distintas fases do pensamento heideggeriano. Afinal, é sabido que a partir da crise do fim dos anos 20 o filósofo começa a olhar criticamente para sua própria obra, reconhecendo, entre outras coisas, que a postura filosófica assumida até então e apresentada sobremaneira em seu tratado de 1927 mantém-se ainda muito próxima das teorias da subjetividade que ele se propunha combater. A

analítica existencial acabou por conceder o ser-aí tão poderoso quanto o sujeito de que falava a tradição. É o ser-aí que compreende, que abre o espaço onde as coisas surgem, que interpreta. No fundo, o ser-aí está apenas ocupando o lugar do sujeito, mesmo não tendo mais a transparência, a absolutidade e a apodicidade com que o conceito foi tradicionalmente pensado. Ao mesmo tempo em que percebe isso, Heidegger passa a intensificar um aspecto que já estava presente em *Ser e Tempo* quando o ser-aí foi definido como um *geworfener Entwurf*, como um projeto lançado. Quer dizer, há algo no ser-aí que não depende dele, que escapa do seu controle: é a sua faticidade, a sua condição de estar já sempre em um mundo determinado, numa época determinada. Esse aspecto ganha força e, então, surge aquilo que (o “segundo”) Heidegger vai denominar de história do ser.

Essa percepção equivale àquilo que o próprio Heidegger chamou de *Kehre*, de virada; processo pelo qual o ser-aí perde o lugar central enquanto o ente que produz a clareira para a compreensão do ser e para o acontecer da verdade, por revelar-se mergulhado sempre e em cada caso numa história do ser que o determina. Essa virada desencadeou o segundo grande momento da obra de Heidegger, em que ele passa, de 1930 em diante, a abordar (interpretar) a história da filosofia enquanto épocas de manifestação do ser. Dá-se, com isso, uma inversão no modelo de se fazer filosofia, na medida em que é abandonada a perspectiva da filosofia transcendental, que ainda imperava em *Ser e Tempo*. Apesar de seu propósito contrário, o que o filósofo havia feito em *Ser e Tempo* estava ainda muito próximo de uma filosofia que quer o fundamento, que quer uma verdade última. Com a problematização da história do ser ele reduz o projeto do ser-aí, colocando-lhe um limite: não basta mais falar que o ser-aí compreende o ser no seu horizonte de projeção e também se compreende a partir dele; há uma história da metafísica, uma história do ser, que limita a compreensão. É preciso estar na posse da história da metafísica para poder compreender o ser.

Para a questão da verdade, essa virada no pensamento de Heidegger trouxe também algumas implicações – algumas grandes implicações, é preciso dizer. Já em 1930, no ensaio *Sobre a essência da verdade*, onde se pode identificar os primeiros sinais da virada, aparecem novos elementos, associados a discussão do tema, que não estavam presentes na obra de 1927. No fundo, são novos termos para discutir questões já levantadas no § 44, mas que o filósofo retoma de modo ainda mais radical, no sentido de afastar de uma vez por todas a sombra da subjetividade que ainda reinava em *Ser e Tempo*.

Pode-se perceber, por exemplo, que o filósofo mantém o foco do confronto com a tradição ao diferenciar entre verdade como propriedade de proposições e verdade como fundamento, mas já não procede desde o nível da filosofia transcendental.

Nesse sentido, uma lava de questões poderiam ser levantadas e investigadas a partir de um trabalho comparativo, não somente entre o § 44 e o ensaio *Sobre a essência da verdade*, mas entre os muitos textos que ao longo do amadurecer filosófico de Heidegger trataram da verdade: O que se modificou de uma fase para outra, de um texto para o outro? Quais as novidades? O que permaneceu constante ao longo das transformações?

Talvez no final se descobrisse que há muitas semelhanças entre os diferentes textos, e que todos eles remetem àquela estrutura argumentativa inicial, que tomou forma em *Ser e Tempo*. E mesmo Heidegger vai reconhecer, em determinado momento, que *Ser e Tempo* foi “um caminho necessário”, mesmo que depois ele sugira seu abandono – uma atitude que faz lembrar o aforismo de Wittgenstein ao final do *Tractatus logico-philosophicus*, em que ele compara sua obra com uma escada que deve ser jogada fora depois de utilizada. Mas algumas questões não são jamais abandonadas; são questões que perpassam praticamente toda a obra do filósofo. É o caso da *alétheia*. Esse conceito grego que impulsionou o jovem Heidegger em seu princípio filosófico, marcando decisivamente a posição assumida em *Ser e Tempo*, fez-se constantemente tema para novas e variadas interpretações. E como marca das novas interpretações que o conceito recebeu depois, há de se destacar o seu progressivo afastamento do conceito de verdade, com o qual foi relacionado no § 44.

Com a virada filosófica ocorrida no pensamento de Heidegger a *alétheia* passou a ser pensada muito mais próxima à questão do ser. E então ele corrige a postura assumida nos anos 20, constatando que, no fundo, a questão acerca da *alétheia*, do desvelamento, não constitui ainda a questão da verdade. Sua autocrítica não nega a interpretação da *alétheia* enquanto descoberta, não nega, por assim dizer, o fenômeno da abertura e a sua implicância para a discussão da verdade em geral; nega, sim, a equiparação dela com a “verdade”, assim como esta é concebida pela tradição filosófica. Heidegger parece reconhecer que todo aquele universo da fundamentação escavado desde

o nome *aletheia*, afasta-se tanto do sentido semântico e do uso popular, comum de verdade que já não lhe cabe mais tal denominação.

De qualquer modo, as reflexões conduzidas em *Ser e Tempo* acerca do problema da verdade, ligadas ao nível da operacionalidade prática do ser-no-mundo, abrem uma nova perspectiva de colocação da questão como um todo. Trata-se de encarar o problema desde a sua base, levantar suas condições ontológico-existenciais de possibilidade, que já são sempre também o *a priori* do universo lógico-semântico desde o qual tradicionalmente é pensada a verdade, no sentido “específico” de concordância. Mesmo que não valha a equiparação de verdade e abertura, é o problema da verdade que está em jogo quando Heidegger descreve o modo de ser-no-mundo como abertura, como “clareira”, como o *Spielraum* – “espaço de manobra” de possíveis verdades e inverdades proposicionais.

## BIBLIOGRAFIA

APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia*. 1: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica. Trad. de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

ARISTÓTELES. *De interpretatione*.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*.

BLACKBURN, Simon. *Verdade: um guia para os perplexos*. Trad. de Marilene Tombini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

CAPUTO, John. *Desmistificando Heidegger*. Trad. de Leonor Aguiar. Lisboa: Editora Instituto Piaget, 1999.

COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (vol. III). Barcelona: Editorial Herder, 1990.

DAHLSTRON, Daniel O. *Heidegger's concept of truth*. Cambridge University Press, 2001.

DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time, division I*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991.

GONÇALVES, Nelci do Nascimento. O antepredicativo em *Sein und Zeit*. In: *Veritas*, v45 n2. Porto Alegre, 2000, pp. 205-212.

GUIGNON, Charles (Org.). *Poliedro Heidegger*. Trad. de João C. Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

HABERMAS, J. Concepções da modernidade: um olhar retrospectivo sobre “duas tradições”. In: HABERMAS, J. *A constelação Pós-Nacional*. São Paulo: Litera Mundi, 2001, pp. 167-198.

\_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. de Ana Maria Bernardo. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HALL, Harrison. Intencionalidade e mundo: divisão 1 de *Ser e Tempo*. In: GUIGNON, Charles (Org.). *Poliedro Heidegger*. Trad. de João C. Silva. Lisboa: Instituto Piaget, p. 139-156.

HEBECHE, Luiz. Reabilitando a hermenêutica da faticidade. In: HEBECHE, Luiz. *O Escândalo de Cristo: ensaio sobre Heidegger e São Paulo*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2005.

HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Trad. de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *Carta sobre o humanismo*. 3 ed. Trad. de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimaraes, 1985.

\_\_\_\_\_. *El ser y el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Economica, 1986.

\_\_\_\_\_. *Ensaio e conferências*. 2 ed. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Introdução a Metafísica*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. 16 ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. 5 ed. Trad. de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Sobre a essência da verdade*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

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

KUSCH, Martin. *Linguagem como cálculo versus Linguagem como meio universal: um estudo sobre Husserl, Heidegger e Gadamer*. Trad. de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia de Heidegger*. São Paulo: Ática, 1986.

PLATÃO. *Teeteto*.

REIS, Robson Ramos dos. Sentido e Verdade: Heidegger e a “noite absoluta”. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nytamar Fernandes de (Orgs.). *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 319-344.

\_\_\_\_\_. Validade e intencionalidade: observações sobre Lotze, Lask e Heidegger. In: HELFER, Inácio; ROHDEN, Luiz; SCHEID, Urbano (Orgs.). *O que é filosofia?* São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, v 1, pp. 383-405.

RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Trad. de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

STEGMÜLLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea* (Vol. 1). São Paulo: E.P.U., 1977.

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

\_\_\_\_\_. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: ITHACA, 1966.

\_\_\_\_\_. *Seis estudos sobre "Ser e Tempo"*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

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

TAMINIAUX, Jaques. *Leituras da Ontologia Fundamental: ensaios sobre Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

TUGENDHAT, Ernest. *Ser-Verdad-Acción: ensayos filosóficos*. Trad. de Rosa H. Santos-Ihlau. Barcelona: gedisa editorial, 1998.

\_\_\_\_\_. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 2 ed. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970.