

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO**

ALEXANDRE RUBENICH SILVA

**A VERDADE EM SUA COMPREENSÃO:
UM ESTUDO SOBRE A GÊNESE DO § 44 DE SER E TEMPO**

SÃO LEOPOLDO

2009

ALEXANDRE RUBENICH

**A VERDADE EM SUA COMPREENSÃO:
Um estudo sobre a gênese do § 44 de Ser e Tempo**

**Dissertação apresentada como requisito
parcial à obtenção do título de Mestre,
pelo Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade do Vale do
Rio dos Sinos.**

Orientador: Prof. Dr. Mario Fleig

**São Leopoldo
2009**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R895v Rubenich, Alexandre

A verdade em sua compreensão: um estudo sobre a
gênese do § 44 de Ser e Tempo / Alexandre Rubenich
Silva. – São Leopoldo, 2009.
287 f.

Diss. (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências
Humanas, UNISINOS.

Orientador: Prof. Mario Fleig.

1. Filosofia. 2. Ontologia. Verdade (Filosofia). I. Fleig,
Mario. II. Título.

CDD 100
111
111.83
CDU 101
111
111.83

Bibliotecário Responsável

Nora Helena Conte Lima
CRB 10/513

Alexandre Rubenich

A VERDADE EM SUA COMPREENSÃO:
Um estudo sobre a gênese do § 44 de Ser e Tempo

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

Aprovado em: ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Mario Fleig – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) - Orientador

Prof. Dr. Luiz Rohden – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis – Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

Pela paciência, pelo incentivo, pelo carinho, cuidado e amor, dedico esta dissertação à minha esposa Andréa e ao meu filho João Pedro, pois são o sentido da minha vida e a força do meu espírito.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Mario Fleig, que fora, em todos estes anos de ensino e de amadurecimento do pensamento, o meu mestre, mentor e amigo e, por isso, motivo de inspiração e de incentivo, para que eu pudesse seguir passo no caminho da questão do ser, na busca pela verdade e na compreensão do inconsciente.

Aos Profs. Drs. Luiz Rohden e Alfredo Culleton, pela acolhida de minhas palavras e pela qualificação do meu trabalho.

À Capes, pela generosidade e apoio à minha pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unisinos, pela oportunidade de ter feito parte do seu corpo de discentes, bem como pelo aprendizado adquirido junto de seus professores e pesquisadores.

Aos colegas, pela riqueza de suas interlocuções.

Ao meu pai, por ter me ensinado a acreditar em meus sonhos, bem como por sua força e coragem diante dos grandes desafios da vida.

À minha Mãe, que sempre me incentivara com as suas questões e que me ensinara a encontrar nos livros um lugar para possíveis respostas.

À minha irmã, por seu incentivo e carinho.

Aos meus avós paternos, pela força de suas vidas.

À minha avó materna, por ter sempre esperado o melhor de mim.

Aos meus sogros, que durante todos estes anos estiveram ao meu lado, apoiando-me em minhas decisões e incentivando-me na busca pelo saber.

À Elisângela, por sua generosidade e pela sensibilidade de sua amizade.

Ao Túlio, por sua sincera amizade.

“Mentor na busca foi Lutero jovem; modelo, Aristóteles, a quem aquele odiava. Impulsos me deu Kierkegaard, e os olhos me pôs Husserl. Isto vai para aqueles que somente “entendem” algo quando podem fazer a conta das influências históricas, esse pseudo-entendimento da curiosidade...”

Martin Heidegger, 1923.

RESUMO

Ser e Tempo pode ser considerada a última grande obra filosófica escrita no século XX por um dos últimos grandes filósofos, cujo pensamento influenciara uma gama não menos significativa de intelectuais. Apresentando uma interpretação inovadora para uma das questões mais decisivas e caras à filosofia, e, por isso, necessariamente, à humanidade, o tratado nos oferece um número considerável de postulações que nos jogam, sem reservas, na situação da metafísica atual, a fim de, ao desconstruí-la, alcançar o sentido originário dos conceitos, o que sempre novamente vem dizer: apoderar-se da riqueza do pensamento passado, com o intuito de *evidenciar* o que ali ficara encoberto, a saber, que a questão guia do sentido do ser, introduzida por Platão, fora respondida, prematuramente, por intermédio do ente, de maneira que o ser, ele mesmo, fora *esquecido*. Ora, um dos caminhos encontrados por Heidegger para trazer à lembrança o ser fora a pergunta pela verdade. Portanto, não é por acaso que ela se coloca no tratado justamente quando o filósofo quer avançar para a questão do tempo, e isto logo após nos ter apresentado a estrutura fundamental do *cuidado*, articulada mediante a *analítica existencial* do ser-aí. Com efeito, investigar a gênese desta pergunta, que se oferece a Heidegger como *abertura* de mundo e relacionada à compreensão *existencial-hermenêutica*, desde as suas preleções oferecidas em *Marburg*, no período que imediatamente antecede à publicação do tratado, e, assim, desde o calor das discussões que foram cuidadosamente preparadas a seus ilustres alunos, é o que a dissertação se propõe. Nesses termos, busca evidenciar que o § 44 de *Ser e Tempo*, assim como a própria obra, é um trabalho que se deve ao *maturar* do pensamento de Heidegger e, assim, à compreensão da situação hermenêutica em que ele se descobrira filósofo, o que aqui vem significar: ao rico diálogo e profícua crítica a todos aqueles que se deixaram conduzir uma vez ainda pelo ente, seja em meio à ditadura da *subjetividade*, seja em meio às *coisas elas mesmas*.

Palavras-chave: Verdade, hermenêutica, metafísica.

ABSTRACT

Being and Time can be considered the last major philosophical work written in the twentieth century by one of the last great philosophers, whose thinking influenced a no less significant range of intellectuals. Presenting an innovative interpretation for one of the most critical and expensive issues for philosophy, and consequently necessary to humanity, the treaty gives us a considerable number of postulates that gives us, without warnings, in the current metaphysics situation in order to, while deconstructing it, achieve the original meaning of the concepts, which always comes back to say: Get hold of the wealth of the past thoughts, in order to show what had been covered there, knowing, that the guiding question of the meaning of being, introduced by Plato, had already been answered, prematurely, through the entity, in a way that the being himself, had been forgotten. Now, one of the ways found by Heidegger to bring to memory the being was through the question for the truth. Therefore, it is not by chance that he puts himself in the treaty right when the philosopher wants to advance to the issue of time, and this right after having presented us the fundamental structure of *care*, articulated by the existential analysis of the being-there. Indeed, investigating the genesis of this question, which is offered to Heidegger as the *opening* of the world and related to the existential-hermeneutic understanding, from his lectures offered in *Marburg*, in the period immediately preceding the publication of the treaty, and hence from the heat of the discussions that have been carefully prepared for his illustrious students, is what the thesis is proposed. In these terms, it seeks to demonstrate that § 44 of the *Being and Time*, as well as the work itself is a work that is owed to *mature* of Heidegger's thinking and hence to the understanding of the hermeneutics situation in which he had discovered himself as a philosopher, which here means: to the rich dialogue and meaningful critique of all those who still let themselves be led once by the entity, whether through the dictatorship of *subjectivity*, be among the things themselves.

Keywords: Truth, hermeneutics, metaphysics.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| 1 INTRODUÇÃO | 10 |
| 2 A QUESTÃO DA VERDADE A PARTIR DO § 44 DE SER E TEMPO | 22 |
| 2.1 PREPARAÇÃO: APRESENTAÇÃO GERAL DO § 44 | 22 |
| 2.2 O DESDOBRAMENTO DO § 44 A PARTIR DO ESTUDO DAS ALÍNEAS | 23 |
| 2.2.1 Alínea a: argumentos 1-6 | 24 |
| 2.2.2 Alínea b: argumentos 7-21 | 28 |
| 2.2.3 Alínea c: argumentos 22-29 | 33 |
| 2.2.4 Resumo dos Argumentos | 35 |
| 2.3 APROXIMANDO-SE DO ESTUDO DA GÊNESE DO § 44: OS PRIMÓRDIOS DE SUA ELABORAÇÃO NO CONTEXTO INVESTIGATIVO DE <i>ST</i> | 38 |
| 2.3.1 O <i>Relatório Natorp</i> : estudo preliminar | 39 |
| 2.3.2 Análise dos §§ 31, 32 e 33 de <i>ST</i> | 46 |
| 2.3.2.1 A Compreensão Originária do Ser: o ser <i>como</i> ser-aí | 49 |
| 2.3.2.2 A Compreensão Derivada do Ser: o ser <i>como</i> ente | 54 |
| 3 A RADICALIZAÇÃO DA POSIÇÃO DE HEIDEGGER NA CONSTITUIÇÃO DE SUA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL FRENTE À FENOMENOLOGIA DE HUSSERL | 62 |
| 3.1 A POSIÇÃO DOS INTÉRPRETES E A ATUALIDADE DA QUESTÃO | 63 |
| 3.2 A FENOMENOLOGIA EM SEU SENTIDO FENOMENOLÓGICO | 70 |
| 3.2.1 O Sentido Originário da Fenomenologia | 72 |
| 3.2.2 As Conseqüências da Investigação do Sentido da Fenomenologia | 76 |
| 3.3 OS PRESSUPOSTOS DA PESQUISA FENOMENOLÓGICA | 78 |
| 3.3.1 A Pergunta pelo λόγος: uma primeira abordagem | 78 |
| 3.3.1.1 A Crítica ao Psicologismo | 86 |
| 3.3.1.1.1 Lotze e o Ser como Valer | 93 |
| 3.3.1.1.2 Rickert e o Ser como Valor | 99 |
| 3.3.1.2 A Dicotomia entre o Ideal e o Real e sua Possível Superação | 103 |
| 3.3.1.2.1 O Sentido da Verdade para Husserl | 105 |
| 3.3.1.2.2 O Sentido da Verdade à Luz dos Filósofos da Tradição | 110 |
| 3.4 AS DESCOBERTAS FUNDAMENTAIS DA FENOMENOLOGIA | 114 |
| 3.4.1 A Intencionalidade | 115 |
| 3.4.2 A Intuição Categorial | 119 |
| 3.4.3 O Sentido do <i>a priori</i> | 124 |
| 3.5 A DUPLA OMISSÃO DA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL E A CONSTITUIÇÃO DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL | 125 |
| 4 AS TRÊS PERCEPÇÕES DE HEIDEGGER PARA A ELABORAÇÃO DA QUESTÃO DO SER A PARTIR DA PERGUNTA PELO SEU SENTIDO: A COMPREENSÃO DA VERDADE | 130 |
| 4.1 HEIDEGGER: LEITOR DE BRENTANO | 132 |
| 4.1.1 A Psicologia em Brentano | 135 |
| 4.1.2 A Retomada por parte de Husserl da Psicologia de Brentano | 141 |
| 4.1.3 A Recepção de Aristóteles mediante a Tese Doutoral de Brentano | 151 |
| 4.1.3.1 A Tese de Brentano como Horizonte à Pergunta pelo Sentido do Ser em Heidegger | 153 |
| 4.1.3.1.1 O Sentido do Ser como Verdade | 156 |
| 4.1.3.1.2 O Sentido do Ser como Substância | 163 |

| | |
|---|-----|
| 4.2 HEIDEGGER: LEITOR DE ARISTÓTELES | 177 |
| 4.2.1 Análise e Estrutura dos Modos da Alma Alcançar a Verdade | 179 |
| 4.2.2 Tempo e Existência | 201 |
| 4.2.2.1 A Lembrança do Tempo na Pergunta pelo Sentido do Ser..... | 204 |
| 4.2.2.2 O Conhecimento como Caráter Derivado da Constituição Fundamental Ser-no-mundo | 210 |
| 4.2.2.3 A Dupla Remissão da Compreensão do Ser <i>como</i> Tempo: verdade e mundo | 212 |
| 4.2.2.4 Constituição de Mundo e Velamento do Ser:..... | 216 |
| 4.2.3 A Interpretação da Verdade nos Gregos | 219 |
| 4.2.4 A Interpretação Heideggeriana da Verdade | 226 |
| 4.2.4.1 O <i>como</i> Hermenêutico | 227 |
| 4.2.4.2 O <i>como</i> Apofântico..... | 231 |
| 4.2.5 A Interpretação Fenomenológica do λόγος a partir da Leitura de Aristóteles | 235 |
| 4.2.6 O Fundamento Existencial da ἀλήθεια como Descobrimto de Mundo | 245 |
| 4.3 HEIDEGGER: LEITOR DE PLATÃO | 254 |
| 4.3.1 O Sofista: leitura preliminar | 256 |
| 4.3.2 Ontologia e Linguagem | 260 |
| 4.3.2.1 A Retomada da Análise do λόγος a partir do seu Contexto Ontológico..... | 261 |
| 4.3.2.2 Aproximando-se da Problemática do μή ὄν: elucidação do dizer sofístico..... | 264 |
| 4.3.2.2.1 O Problema do μή ὄν em meio ao λέγειν..... | 265 |
| 4.3.2.2.2 A Determinação da Imagem no λέγειν..... | 266 |
| 4.3.2.2.3 O Sentido do Ser entre o ὄντιο e o Ontológico | 268 |
| 4.3.2.3 A Interpretação Fenomenológica do λόγος a partir da Leitura de Platão | 271 |
| 5 CONCLUSÃO | 278 |
| REFERÊNCIAS | 285 |

1- INTRODUÇÃO

Martin Heidegger¹ ao escrever *Ser e Tempo*², conforme apontamento em seu texto tardio *Meu caminho para a Fenomenologia*³, diz que esse tratado lhe foi solicitado no semestre de inverno de 1925-26, em função de uma exigência da universidade de *Marburg*, visto que havia dez anos que não publicara trabalho algum. Vale dizer, em vista disso, que este é o período exato em que o filósofo está realizando a sua preleção sobre *Lógica*, de modo que, conforme a apresentação dos documentos que virão em auxílio para a constituição do texto da presente dissertação iremos visualizar e mesmo aprofundar muitas das contribuições e estudos de Heidegger que fizeram parte da elaboração do seu tratado, em especial, para nós, do desenvolvimento teórico do § 44. Desse modo, Heidegger, prontamente, reunira seus

¹ Filósofo alemão que vivera entre os anos de 1889 e 1976, sendo um dos mais influentes pensadores do século XX. Nascido em Messkirch, na região de Baden, Heidegger recebera forte formação humanística, sendo que desde muito cedo (1907) se aproximara do estudo de Aristóteles através das mãos do seu tutor Conrad Gröber. Fora Gröber quem lhe apresentara, então, a obra que lhe marcaria o pensamento decisivamente: *Sobre os múltiplos significados do ente segundo Aristóteles*, de Franz Brentano. Em 1909, começa os estudos de teologia, mantendo-se fiel, ainda que crítico, a uma orientação aristotélico-escolástica, como era o costume do catolicismo daquela época. Recebera, nesse período, forte influência do seu professor de Teologia Sistemática, Carl Braig, que já aplicava, desde aqueles anos, o método de abordar temas medievais com interrogações modernas. Passado dois anos, Heidegger abandona a formação teológica e entra para a *Faculdade de Filosofia*. Em 1913, já filósofo, recebe o título de doutor com a tese *A doutrina do juízo no psicologismo* e na primavera de 1915 entrega a Rickert a sua dissertação *A doutrina das categorias e do significado em Duns Scot*, em concurso de cátedra. A 27 de julho Heidegger torna-se livre-docente em *Freiburg*. A partir da continuidade de sua leitura em Brentano, cujo ápice da produção teórica deste filósofo se dá com o texto *Psicologia do ponto de vista empírico*, aproxima-se cada vez mais do pensamento de Husserl, com a leitura de suas *Investigações Lógicas*. Tendo em vista que junto a estes proeminentes pensadores Heidegger vislumbrara uma crítica profícua em torno do psicologismo - que tratava de assuntos da lógica como se dissesse respeito ao psíquico, e do psíquico como se equivalêsse ao empírico -, não será por acaso que ele, posteriormente, encontrará em Husserl um verdadeiro mestre. É assim que, em 1917, Heidegger é apresentado a Husserl, que chega a *Freiburg* para lecionar. Contudo, será apenas no final do ano de 1918, quando o jovem Heidegger retoma o seu trabalho universitário, por conta da grande guerra, que se tornará seu assistente pessoal, de maneira que desde o primeiro semestre de 1919 passará a desenvolver preleções que serão decisivas à aprendizagem do seu “ver fenomenológico”. Em 1922, contudo, Heidegger envia a Paul Natorp, para concorrer a uma cátedra em *Marburg*, um relatório intitulado *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: indicação da situação hermenêutica [Relatório Natorp]*. Aprovado e aceito em *Marburg* no ano de 1923, Heidegger passa a ocupar, então, o cargo de professor extraordinário, tendo lá permanecido até 1928, quando, finalmente, retorna a *Freiburg* como sucessor de Husserl. Faz parte do período de ensino em *Marburg* um dos trabalhos que ora nos ocuparemos na presente dissertação, a saber, *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (GA20), preleção dada no semestre de verão de 1925. E isto porque fora nos estudos realizados neste semestre que a crítica contumaz de Heidegger em relação a fenomenologia de Husserl se mostrou mais decisiva e explícita. Vale dizer ainda que é digno de nota que o impulso filosófico tanto por parte de Heidegger quanto por parte de Husserl se deu através da aproximação do pensamento de Franz Brentano, muito embora Heidegger, por seu forte “compromisso” com a tradição grega, através do sistemático estudo da tese doutoral de Brentano, e Husserl, interpelado pelo pensamento moderno e pelos problemas suscitados por ele, através da obra *Psicologia do ponto de vista empírico*.

² De agora em diante, ao nos referirmos a este tratado, usaremos a abreviatura *ST*.

³ Trabalho publicado originalmente em 1963 por conta da contribuição à homenagem a Hermann Niemeyer por seu aniversário de oitenta anos, o conteúdo do documento mostra-se importante para o cumprimento dos objetivos da dissertação, uma vez que neste lugar também podemos acompanhar a verdadeira relação entre Heidegger e Husserl sendo apresentada de maneira clara e segura, bem como a influência decisiva que o pensamento de Franz Brentano exercera sobre o jovem Heidegger.

manuscritos e em abril de 1926 os entregara, para que fossem encaminhados à publicação. Contudo, somente em fevereiro de 1927 é que o texto “completo”⁴ de *ST* fora publicado, aparecendo, pois, no oitavo volume do “Anuário” de Husserl⁵. Heidegger (1973), desse modo, é bastante claro: *ST* é a apresentação pública de um trabalho “longamente” cultivado. Poucas linhas acima, no mesmo texto, contudo, uma outra declaração esclarece a primeira: “Tudo aquilo que foi tentado nas preleções da primeira fase de *Freiburg*, e nas de *Marburg*, mostra, embora de maneira indireta, qual foi o caminho” (HEIDEGGER, 1973, p. 498). Além disso, é de se levar em conta que *ST* apresenta-se como uma pergunta, uma pergunta, entretanto, que não encontra resposta junto aos textos da tradição, mas é um exercício de pensamento (leia-se: do *ver* fenomenológico) com vistas à compreensão *existencial-hermenêutica*, ou seja, àquela que está dada antes de toda e qualquer proposição da *ratio*. Essa anterioridade, porém, não deve ser entendida nos termos de uma anterioridade temporal, em sentido ordinário, mas sim como um “dar-se de saída e de imediato *das coisas elas mesmas*”. A questão que orienta *ST*, então, de acordo com Heidegger (2002), é *a questão do ser*, mas esta somente pode ser respondida com base na pergunta pelo seu *sentido*. O *sentido do ser*, por sua vez, aponta para o problema do *como*, ou seja, o modo em que o ser se dá, de saída e de imediato, para nós, existentes humanos. Tais questionamentos, porém, apresentam-se enredados numa singular teia teórica que se pode descobrir a partir do nascimento da fenomenologia, conduzida por Husserl desde o tempo de suas *Investigações Lógicas*, mas também sem desprezarmos os seus

⁴ *ST*, ainda que tenha sido o livro que colocara Heidegger, definitivamente, na esteira dos grandes filósofos, contudo, o seu texto não encontrou correspondência ao projeto inicial do filósofo alemão, visto que o tratado viria dividido em duas partes, sendo cada uma delas dividida em três seções. *ST*, contudo, se deteve no desenvolvimento das duas primeiras seções da primeira parte, sendo que a terceira seção, *Tempo e Ser*, fora suprimida. Segundo indicara Heidegger, como já previa o filósofo na parte introdutória do seu tratado, isto se deveu ao insólito da linguagem, que presa em demasia à metafísica do ente, não podia mesmo, naquele momento e dentro da perspectiva da *analítica existencial*, chegar a dizer o ser não mais a partir do ente, e sim apenas através do seu “dar-se” *como* tempo. Em 1962, porém, Heidegger proferiu, justamente, uma conferência na Universidade de *Freiburg* im *Breisgau*, dirigido por Eugen Fink com este título: *Tempo e Ser*. Além disso, vale dizer que a preleção oferecida em *Marburg* e intitulada *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (GA24), do semestre de verão de 1927, constituiriam o arcabouço teórico da seção retida.

⁵ Filósofo alemão, que vivera entre os anos de 1859 a 1938. Inicialmente, tendo formação em ciências matemáticas e trabalhado a partir desta perspectiva teórica, aproximou-se, contudo, da filosofia através do pensamento de Franz Brentano, de quem fora aluno durante dois anos (de 1884 a 1886). Do impulso filosófico produzido em Husserl por parte de Brentano, trabalhara, então, exaustivamente, em torno das questões entre o que ora se mostrava um problema filosófico importante na segunda metade do século XIX, a saber, a psicologia como fundamento da lógica. Como resultado desse trabalho, que procurou observar a impertinência de tal determinação, faz parte as elaborações teóricas que suscitaram na escritura das *Investigações Lógicas*, publicadas entre 1901 e 1902. Fora, justamente, a partir desse texto que Husserl apresentara a consecução do método fenomenológico de investigação, o qual impressionara tão fortemente a Heidegger que, a partir de 1917, ambos se aproximariam, para, finalmente, em *Freiburg*, Husserl tê-lo como assistente pessoal, na medida em que Edith Stein havia abandonado o cargo que até então ocupara. O trabalho de ambos neste período de colaboração foi tão intenso que não se pode estranhar que Husserl tenha dito, certa vez, que a fenomenologia era ele e Heidegger. De igual forma, encontramos uma dedicatória de Heidegger ao seu mestre nas páginas que abrem o seu *ST*. É interessante observar, a par disso, que a quase totalidade dos cursos de Heidegger deste período vinham com o título de investigações fenomenológicas.

desdobramentos no tempo em que o mestre de Heidegger se deixara guiar, uma vez mais, pelos descaminhos da tradição, que visualiza o homem sob o prisma de uma interpretação determinada de sua existência, prefigurada, é claro, pela recepção latina do pensamento grego, bem como pela filosofia cartesiana.

O legado de Husserl a Heidegger, bem como a crítica frente às omissões do mestre serão examinadas de perto. Por agora, basta-nos ter em vista que a *ontologia fundamental* de Heidegger desenvolvida a partir da *analítica existencial* do *Dasein*⁶, somente se tornara possível enquanto empreendimento filosófico, na medida em que Heidegger procurara "radicalizar" a fenomenologia em um sentido que o filósofo chamará, pois, de fenomenológico⁷, e isto nas palavras de Taminiaux (1995), que recupera o que vem colocado

⁶ Com respeito à dificuldade de tradução do termo *Dasein* encontramos uma interessante diretriz naquilo que Marco Antonio Casanova escreveu para dar conta de sua recente tradução da preleção de Heidegger, oferecida por este na Universidade de Albert Ludwig, de *Freiburg*, no semestre de inverno de 1928-1929, a saber, *Introdução à filosofia*. Ali encontramos junto a Casanova argumentos que são demasiado pertinentes à tradução do *Dasein* por "ser-aí", consolidando a posição previamente tomada pelo Prof. Dr. Ernildo Stein no confronto interpretativo deste importante termo alemão. Acontece que, conforme atesta Casanova (2008), se a tradição lê o *Dasein* como existência, e o vocábulo apresenta uma conotação cotidiana que significa estar-presente, Heidegger, em *ST*, quer fazer referência não a uma existência qualquer, mas sim àquela existência que compreende ser e que, portanto, não se encontra em meio aos entes simplesmente dados no interior do mundo. O termo *Dasein*, assim, sendo formado pelo advérbio de lugar – *Da* –, dirá, para Heidegger, o "aí" do ser, ou seja, o lugar em que o ser se dá, o lugar do acontecimento do ser como compreensão. Desse modo, traduzindo-se *Dasein* por "ser-aí", considera Casanova (2008), além de assegurarmos a intenção do próprio Heidegger de pensar o existente humano em sua relação para com o ser, nos dá o privilégio de acompanharmos sua significação na proximidade do pensamento de outro vocábulo utilizado por Heidegger, qual seja, *In-der-Welt-sein* [ser-no-mundo], e isto porque o "aí" do ser fala justamente da abertura, do espaço de manifestação dos entes. Casanova (2008) tem presente as outras possibilidades interpretativas do termo *Dasein*, já experimentados por outros estudiosos do filósofo alemão. Entre estes podemos citar Macdowell (1970), que em sua tese de doutorado *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, diz que o vocábulo alemão *Dasein*, em significando "existência" em *ST*, traz um sentido profundo que aponta para a existência humana numa pura relação com o ser. Assim é que, em *ST*, o *Dasein* corresponde ao "lugar" de manifestação do ser, ou nas palavras de Macdowell (1970): "*Dasein* é o *Da* do ser, de modo que a expressão manifesta o seu modo de ser como "ser-Da-do-ser (...). O significado local-temporal do advérbio "aí" põe em relevo o caráter finito e histórico da patência" (p. 132). Então, com base nisto, Macdowell (1970) diz que a tradução comum de *Dasein* para ser-aí não dá conta de pensar o fenômeno em sua compreensão, visto que "sugere" - esta é a expressão que Macdowell usa - o modo de ser daquilo que está à vista entre outras coisas dentro do mundo, ou seja, do ser simplesmente dado dos entes que vem ao nosso encontro no mundo. Macdowell (1970), então, deixa o termo sem tradução. Vale dizer que Heidegger (2006), em seus *Prolegômenos*, já designara esta diferença quando passa a trabalhar a estrutura do fenômeno do ser-no-mundo. Ou seja, porque primeiramente compreendemos o mundo como um *ser-em* (*In-Sein*) é que podemos, em seguida, e rapidamente, decair numa interpretação secundária do mundo no sentido de que nós, enquanto entes, estamos contidos dentro do mundo. Outra possibilidade interpretativa é a que traduz *Dasein* por presença, mas que, de acordo com Casanova (2008), causa dificuldades, visto que enquanto *Dasein* é formado pela junção do verbo ser com o advérbio de lugar "aí", "presença" envolve um prefixo temporal de anterioridade e o particípio presente do verbo ser, não representando, portanto, aquilo que Heidegger pensara ao formular seu conceito, na medida em que o filósofo queria justamente afastar-se da tradição filosófica tão dominada por sua habitual metafísica, acostumada, pois, a pensar o ser como presença-presente e o *Dasein* como realidade efetiva. Por tudo isso, seguiremos na presente dissertação a tradução do termo *Dasein* por "ser-aí", e o designaremos mesmo nos textos em que este vem traduzido de maneira diversa.

⁷ Esta expressão pode ser encontrada na preleção GA20. Devido a sua importância, já anunciada em nota *supra*, iremos dela nos ocupar quando passarmos a analisar os documentos referentes à questão da fenomenologia do ponto de vista de Heidegger à diferença da fenomenologia pensada e elaborada por Husserl.

por Heidegger em seus *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*⁸. Desta feita, será a fenomenologia em sentido fenomenológico, recuperada por Heidegger ao radicalizar *as três descobertas fundamentais* de Husserl, a saber, a *intencionalidade*, a *intuição categorial* e o sentido do *a priori*, que permitirá a ele se dirigir, finalmente e então, para junto do âmbito que a máxima da fenomenologia - "às coisas elas mesmas" – exigia desde o momento de sua fundação enquanto método científico rigoroso, mas que, aos olhos de Heidegger, não obteve verdadeiro sucesso. A fenomenologia de Husserl, portanto, esquecida da *questão do ser* e da *pergunta pelo ser do intencional*, não pode mesmo ver aquilo que Heidegger (2002) vislumbrara como horizonte de investigação, a saber, que a compreensão do ser não é feita pela totalidade dos entes, mas, impreterivelmente, por um ente exemplar denominado ser-aí. Nesses termos, se o fenômeno da compreensão, por um lado, indica-nos um limite⁹ para aquilo que somos capazes de compreender, uma vez que somos os únicos seres *existentes*¹⁰ a possuírem um fim determinado, por outro, a finitude do ser-aí, de acordo com Heidegger (2002), é a própria possibilidade de abertura do nosso ser. Assim, se fizermos a leitura da compreensão do ser como a verdade do ser que compreende ser, segue a aproximação da questão do ser com a questão da verdade, pensada a partir do sentido da *abertura*.

Com efeito, de acordo com a indicação de Heidegger (2002), a pergunta pelo sentido do ser, que se abre a partir da *analítica existencial* do ser-aí, e que nos conduz à questão do ser com vistas ao seu esquecimento, ou seja, ao horizonte histórico em que descansa a filosofia *como* metafísica do ente, nos chega, em suma, desde o horizonte mesmo da questão da verdade que fora pensada originariamente pelos gregos mediante a palavra *Alétheia*¹¹. É

⁸ Cf. nota 1.

⁹ A questão da relação entre compreensão e limite é decisiva em Heidegger e aparece quando o filósofo, em *ST*, está tratando do existencial compreensão. Uma vez que pensa que a compreensão vem do fim e o fim é mesmo o início, ou seja, uma vez que a compreensão do nosso ser está no poder-ser até o fim aquilo que fomos desde o início, somente somos aqueles entes que compreendem ser porque o limite que nos chega da possibilidade da impossibilidade do nosso ser nos abre o início mesmo da compreensão mais própria do ser que nós somos, a cada vez, enquanto existentes humanos, visto que o tempo da nossa existência age de maneira determinante com respeito aquilo que podemos abarcar sobre o mundo. Esta intuição de Heidegger, por sua vez, parece ter sido tirada da leitura de Aristóteles e Agostinho. Assim é que na *Metafísica* de Aristóteles encontramos o que segue com respeito ao princípio e ao limite, respectivamente: (1) [c] aquilo cuja presença determina em primeira instância o surgimento de alguma coisa; [g] aquilo a partir de que uma coisa começa a ser compreensível; (2) [a] a parte mais remota de cada coisa, o primeiro ponto fora do qual não pode ser encontrada nenhuma parte de uma coisa, e o primeiro ponto dentro do qual estão contidas todas as partes; [d] a substância de cada coisa, já que esta é o *limite* do nosso conhecimento dela e sendo o limite de seu conhecimento, é também o seu limite (Cf. *Metafísica*, 5, 1012 b34 e 1013a 14; 1022a 4 e 1022a 9). Por seu turno, em Agostinho leia-se: "(...) tudo quanto começa a existir ou deixa de existir só principia ou acaba quando se conhece, na Vossa Razão eterna, que tudo isso deve ter começado ou terminado, ainda que nela nada comece e nada desapareça" (Cf. *Confissões*, p. 273).

¹⁰ Cf. Martin Heidegger, *Introdução à filosofia*, 2008.

¹¹ É importante sublinharmos aqui, desde agora, esta palavra, haja vista sua riqueza para a compreensão do ser de Heidegger, pois, como quer Stein (2001), trata-se da palavra-guia que permitiu ao filósofo da Floresta Negra a visão do movimento, exigido pelo mostrar do ser *como* ente, na ambivalência mesma entre velamento e

desvelamento. Para Stein (2001), é justamente esta ambivalência que garante ao ser sua *diferença ontológica*, porquanto, sendo fenômeno em sentido fenomenológico, conduzirá Heidegger à compreensão do ser por intermédio do movimento de sua ocultação, que, ao se revelar *como* ente, abre mundo para o ser do ser-aí. Segundo considera o intérprete, a ontologia tradicional, que tem como fundamento a substância e a subjetividade, e a ontologia fundamental, que procura escapar da ditadura da *presença* a partir da pergunta da verdade, apresenta-nos, pois, duas matrizes de pensamento distintas. É por isso que Heidegger pode, então, ler a verdade em sentido grego originário, o que quer significar pela orientação da *léthe*, da ocultação, na medida em que ela é suporte para toda mostração (desvelamento): “A *alétheia* é precisamente a presença que aponta para o velamento (*léthe*) que ficou para trás, que mostra para aquilo que a sustenta como presença” (STEIN, 2001, p. 89). De igual forma, Stein (2001), nos dá a conhecer, em decisivas linhas de sua tese doutoral, a história da palavra *alétheia*, confrontando-a com diferentes possibilidades de leitura, umas a favor de Heidegger, outras postulando que o filósofo caíra novamente na teia da subjetividade, visto que o que se mostra (objeto) se mostra, necessariamente, para alguém (um sujeito). De todo modo, o que se observa é que a *Alétheia* não é palavra que apresenta um significado linear no decorrer do tempo em que passara sendo pronunciada entre os gregos, mas que seu sentido fora experimentado em diferentes contextos sociais, os quais, por isso, o determinara. É assim que, por exemplo, Stein (2001) nos traz a informação de que a *Alétheia* não se refere, inicialmente – veja-se o caso das epopeias –, aos modos de dizer, mas tão somente ao “que é” e ao “que não é”. A significação, portanto, tardia, de “retidão”, apenas veio pertencer a ela quando esta passara a se contrapor ao *pseudos*. Dessa forma, a análise de Stein vem se aproximar da análise histórica da *Alétheia* desenvolvida por Marcel Detiene, em seu livro *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, a partir do qual encontramos diretrizes importantes que nos vem auxiliar para a devida compreensão da palavra grega. Claro está que nesse livro, diferente do teor da tese doutoral de Stein, que pretende estudar o pensamento de Heidegger em torno da compreensão do ser, o que está em jogo é a compreensão do fenômeno, poder-se-ia dizer, que ocorrera no seio da civilização grega entre a passagem da narrativa mítica para a dimensão da *ratio*, o que acabaria por nos conduzir à experiência da Razão Ocidental, determinada, pois, pelo discurso da ciência. O estudo, portanto, levado a cabo por Detiene (1981), e que serve de pano de fundo à questão da verdade, trabalha contrapondo os distintos domínios de significação que a palavra recebera a partir de contextos sociais específicos, a saber, entre um modelo que tinha como base a *teologia* e outro a *filosofia*. É assim que, por exemplo, a pré-história da *Alétheia* filosófica, que em Parmênides encontramos o ponto onde esta palavra ainda encontra ressonância mítica, muito embora se apresente em meio a temas filosóficos, nos leva para um sistema de pensamento do adivinho, do poeta e do rei da justiça, os quais, por sua vez, ligam a palavra, respectivamente, à memória (*mnemosýne*), ao louvor (*epainos*) e à justiça (*díke*), ao quadro de oposições, que nascem por força da *Léthe*, como segue: esquecimento (*amnastoi*), censura (*mômos*) e duplicidade (*ápate*). Filha de Zeus, segundo Píndaro, a *Alétheia* é uma potência invocada junto à Musa, e que, possuindo caráter onisciente, por intermédio de sua memória o poeta tem acesso direto, mediante uma visão pessoal, aos acontecimentos que evoca, podendo ser acontecimentos que já não mais estão presentes (passado) ou que ainda não são presentes (futuro), de maneira que sua memória lhe permite “decifrar o invisível”. Possuindo um significado de luz, a *Alétheia* se opõe à *Léthe*, escuridão, o que demonstra que a palavra pronunciada possui a capacidade de permitir que se *veja* o que se está pronunciando. Mas, vale lembrar, para Detiene (1981) isto somente comprova que a verdade do poeta é de tipo assertórica, não possuindo contradição. Diferente, portanto, da nossa verdade, que procura correspondência entre a proposição e seu objeto, ela não se opõe à “mentira” e tampouco à “falsidade”, mas apenas, e isto significativamente, à *Léthe*. O poeta inspirado é, enfim, aquele que possui vidência e sua palavra é a “Verdade” que guarda a memória do invisível, visto que se banha em um presente absoluto, sem antes e depois. É interessante também como Detiene (1981) encontra a ambivalência da palavra nas oposições que se articulam em torno de *Alétheia* e *Léthe* e que correspondem, para darmos exemplo de algumas delas, à *Kraínein*, que evoca a eficácia de realização da palavra mágico-religiosa (de nível oracular) e as *Epe Akraanta*, que são palavras sem realização; *Pístis*, que revela a dimensão de confiança, contratual da palavra emitida, aproximando-se da *Fides* romana (crença), marcando, pois, a adesão íntima do indivíduo, e *Peithó*, que é a potência da palavra exercida sobre o outro, sua magia e sedução (persuasão), vão opor-se a *Póthos* e *Hímeros*, a deusa de “sutis pensamentos” (Afrodite). À *Apáte* de Afrodite se opõem um outro *Engano*, informa Detiene (1981), uma potência negativa que é a irmã de *Léthe* e das “palavras de engano”. Segundo Detiene (1981): “Na qualidade de *Peithó* ou *Apaté*, a palavra é, no pensamento mítico, uma potência dupla, positiva e negativa” (p. 39). Nesse sentido, a partir daí o quadro de oposições se amplia, tendo sempre como base, porém, a *mnemosýne*. É o caso, por exemplo, de *Thánatos* e *Hýpnos*, que falam de dois tipos de esquecimento, a saber, o Esquecimento-Morte e o Esquecimento-Sono. Detiene (1981) também encontra importante indicação naquilo que as Musas são capazes, com o seu dizer, produzir, visto que tal produção articula-se em torno de coisas enganosas e coisas verídicas, de modo que, para o historiador, o prólogo da *Teogonia* é um lugar exemplar em que se articula dois planos do saber, o mítico (*Apaté* e *Alétheia*) e o racional (*aléthes* e *pseudés*): “No fenômeno da *Apáte*, está a idéia fundamental de uma presença na ausência e, complementarmente, a de uma ausência na presença” (p. 43). De todo modo, é decisivo o que se mostra para

esta palavra que vem mostrar, pois, que ao nos deixar des-cobrir o ente numa apresentação *como algo*, ela nos lança em um *destino*, a saber, o destino metafísico em que o ser fora entificado como *presença* e relacionado ao tempo *presente*. A entificação do ser, segundo Heidegger (2001), se dá em meio à identificação entre *ser* e *pensar*, cujo desenvolvimento faz da *ratio*, enquanto pensamento que se propõe, o lugar privilegiado da verdade, e isto em detrimento do seu caráter *existencial-hermenêutico*.

Ora, esta questão fora amplamente desenvolvida por Heidegger no § 44 de *ST*, mas o filósofo, contudo, não explicitara justamente a ampla pesquisa que está por trás do mesmo parágrafo, sustentando-o no todo de suas linhas. É, portanto, essa a tarefa que nos acena aqui, de maneira que iremos percorrer os lugares em que os argumentos apresentados em *ST* com vistas à questão da verdade foram "longamente" preparados nos anos de ensino em *Marburg* e que antecederam sua publicação. Entretanto, é importante sublinharmos que o pensamento de Heidegger não se constitui em obra do pensar, em algo passível de atingir sua completude, mas sim se trata sempre, a cada vez, de percorrer caminhos de pensamento. O pensamento que o jovem Heidegger se colocara a percorrer, a fim de seguir as pegadas do ser, é sempre outro, a cada vez, o que, para ele significa: colocar sempre novamente a questão sobre o ser. Esta questão, portanto, que para ele repercutiu em toda a sua existência e que, para nós, trata-se de explorá-la a partir da pergunta pela verdade, também aparece re-visada em sua conferência *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, de 1966. Neste lugar, Heidegger reconhece a impossibilidade de traduzir a *Alétheia* por verdade, visto que tal tradução mostrasse enganosa, na medida em que não contempla o que a palavra pretende pensar. Ora, de

Detiene em sua interpretação da *Alétheia* a partir do que veio formulado através da palavra-diálogo, e que se encontra oferecida no seio da *Cidade*. É esta que vem, portanto, ganhar terreno suficiente para produzir o processo de laicização da palavra que diz "verdade" para os gregos, de maneira que, posteriormente, poderia se deixar reduzir ao âmbito do julgamento. É que as Assembléias onde se reuniam o povo grego para falar as coisas da Cidade e cujo político se colocava ao centro (*métis*) para defender sua tese, fizeram nascer uma nova significação para *Alétheia*, exigindo, pois, o juízo correto dos concidadãos: "o *lógos* se torna uma realidade autônoma, submetida a suas próprias leis" (DETIENE, 1981 p. 55). Mas para Detiene (1981) é com Simônides de Céos, que passa a exercer o ofício de poeta, trazendo a memória para o tempo, que encontramos o centro daquele movimento que acabaria por fazer com que a *Alétheia* fosse rejeitada por alguns, a fim de se dedicarem tão somente a *doxa*, como é o caso dos Sofistas, e isto porque é ela que traz para o campo da fala a dimensão do movimento, da mudança, que a *Alétheia* não permitia. Também é aqui que se articula a oposição entre o verdadeiro e o falso e, portanto, o lugar em que descansa o esforço dos filósofos para dizer palavras que alcancem as coisas em sua realidade. Mas vale sublinhar que Detiene (1981) é sensível para a compreensão da palavra *Alétheia* em sua ambivalência, visto que encontra nos "Mestres da Verdade" um mestre do engano, de forma que possuir a verdade é também ser capaz de enganar. Ora, isto assim se dá porque no pensamento mítico *Alétheia* e *Léthe* não são contraditórios, mas complementares. Seja como for, conclui Detiene (1981): "*Alétheia* é um testemunho capital na mutação de um pensamento mítico em um pensamento racional. Potência religiosa e conceito filosófico, *Alétheia* marca, entre o pensamento religioso e o pensamento filosófico, tanto determinadas afinidades essenciais quanto um ruptura radical (...). Para que a *Alétheia* religiosa se tornasse conceito racional, foi preciso que se produzisse um fenômeno maior: a secularização da palavra (...). Para que (...) se pudesse formular a exigência de não-contradição, foi necessário também, sem dúvida, o peso de um outro grande feito social: a instituição, na prática jurídica e política" (p. 73).

acordo com o filósofo, para que possa haver *presença* é preciso antes haver clareira. Por isso, o desvelamento como clareira se diferencia da verdade, ou melhor, ainda não chega a ser verdade, que pressupõe evidência, certeza, adequação e, portanto, a concordância entre o pensamento (representação) e a coisa (o que se apresenta). Porém, para permanecermos no âmbito dos objetivos da presente dissertação não exploraremos tais ressonâncias da questão da verdade, muito embora ela sirva de indicação para a tarefa do pensamento. Os documentos a serem apontados, então, como fio condutor à nossa hipótese de pesquisa, qual seja, que *ST* e, aqui, em especial, o seu § 44, possui uma gênese passível de ser acompanhada desde as preleções publicadas e reunidas em suas Obras Completas, são, respectivamente: o *Relatório Natorp* e as preleções *Platão: o Sofista* (GA19), *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (GA20), *Lógica: a pergunta pela verdade* (GA21).

Vale dizer, ainda, que o modo como procederemos à realização dessa tarefa será o da *desconstrução*¹², portanto, partindo do § 44 de *ST*, a fim de darmos a conhecer, de maneira

¹² O trabalho de desconstrução sugerido por Heidegger na parte introdutória de *ST* aponta para a necessidade da desmontagem dos entulhos deixados por uma longa tradição ontológica envolta em pensar o ser a partir do ente. O método da desconstrução, que é a tradução francesa para a *Destruktion* heideggeriana, se articula em diferentes etapas, quais sejam, a crítica [*Kritik*] e o trabalho propriamente dito de desmontagem [*Abbau*] das evidências. Enquanto método a desconstrução propicia que a filosofia possa se deixar descobrir *como* hermenêutica da facticidade, ou ciência originária da vida, tratando-se, então, de poder apresentar o lugar originário em que os conceitos metafísicos chegaram a nascer enquanto tema para o pensar filosófico, de maneira a demonstrar a insuficiência desse modelo investigativo quando se trata de pensar o ser não mais ligado ao ente, que em *ST* aparece apenas como tarefa, ou quiçá o ente que, diferente da totalidade dos outros entes, se faz mesmo um *ente exemplar*, porquanto compreende ser desde o horizonte de sua possibilidade extrema de ser, o que quer significar: ser desde o fim o começo do seu ser próprio. Seguindo Heidegger tanto no § 6 do seu *ST* quanto no *Relatório Natorp* podemos concluir que o filósofo pretende fazer um exercício de compreensão, que como tal não aceita o conhecimento estabelecido, mas reconhece que o ser-aí possui uma tradição de pensamento que o precede em sua existência, o que quer significar, pois, que a compreensão do seu passado acontece de maneira determinada desde o seu futuro. É por isso que, para Heidegger (2002), tratar-se-á, como ponto de partida para a compreensão, de *repetir* o sentido do ser trazido a nós pela tradição metafísica, a fim de reconhecer ali a origem dos distintos conceitos do ser *como* ente, ou, em palavra diversa, a interpretação do ser desde o horizonte do tempo presente: “Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como *destruição* do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o *fio condutor da questão do ser* até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas” (HEIDEGGER, 2002, p. 51). É interessante, porém, mostrar aqui que tanto em *ST* quanto no *Relatório* a discussão em torno deste método de investigação encontra-se apresentado imediatamente antes do filósofo passar a tratar da questão da linguagem, que se articula, respectivamente, quando examina o método fenomenológico de investigação e, portanto, o fenômeno do *lógos*, bem como quando passa a tratar da hermenêutica fenomenológica da facticidade. Desta feita, apresenta, em ambos os lugares, um estudo em torno da linguagem em sua dinâmica com o mundo, para nos mostrar, justamente, e isto conforme atesta Stein (2000), que apenas somos ser-no-mundo na medida em que somos o ente que, à diferença da totalidade dos entes simplesmente dados, fala mundo. Desse modo, “(...) nunca atingimos o mundo dos objetos de maneira direta, por contigüidade, mas sempre pelo discurso” (STEIN, 2000, p. 48). É isso que vem demonstrado para Heidegger a partir do fenômeno do “como” [*als*], que, como discurso, se dá em três níveis: mundo, compreensão e enunciado. Ora, o fenômeno do mundo, para o filósofo alemão, se mostra por intermédio do caráter de cuidado [*Sorge*] da atividade fáctica da vida. O cuidado, como Heidegger (2002) esclarece em seu *Relatório*, fala da *intencionalidade plena*, que como tal, deve ser entendida como *referir-se a...*, estar *dirigido a...*, e cuja estrutura objetiva caracteriza algo, enfim, *como* fenômeno. Ora, segundo Heidegger (2002), a “coisa mesma” presente na

ainda que superficial, os seus conteúdos mínimos, desceremos aos parágrafos 33, 32 e 31 do mesmo tratado, a fim de que nos encaminhemos, pois, para a soma dos argumentos que vieram compor o parágrafo supracitado. O § 7 será examinado em separado, no terceiro capítulo, visto que ele é a chave de leitura que nos permitirá, de maneira mais clara, adentrar nas relações entre Husserl e Heidegger para a consecução da *ontologia fundamental*, bem como nos encaminharmos para as proximidades do pensamento de Aristóteles, lido por Heidegger com o auxílio da leitura da tese doutoral de Brentano. O quarto capítulo visará, portanto, contemplar a questão da verdade a partir daquilo que Heidegger descobrira em Brentano, de maneira dupla, a saber, que em Aristóteles não está decidido que o lugar da verdade é a proposição, assim como que o sentido unitário em que o ser se diz é a *ousia*, a qual lhe fornecerá a interpretação da compreensão do ser como *presença* por referência ao tempo interpretado como *presente*. Além disso, pretende apresentar a leitura de Heidegger realizada sobre Aristóteles com respeito à *Alétheia*, que fez parte de sua preleção intitulada *Lógica: a pergunta pela verdade*, onde trabalha especialmente o livro IX da *Metafísica*, bem como de *Platão: o Sofista*, que é o lugar onde o filósofo analisa as cinco disposições da alma para guardar a verdade em conformidade com o que vem apresentado por Aristóteles em seu *Ética a Nicômacos*, especialmente o livro VI, de maneira que ali acaba encontrando na *phrônesis* aristotélica o âmbito privilegiado em que a verdade se dá em sua compreensão à maneira da *cura*. Por último, analisaremos a discussão de Heidegger junto ao *eidos* platônico, visto que é neste lugar que há o *aparecer* do *mesmo* em seu *presentificar*, assim como é na pergunta pelo *como é possível o engano*, sustentado no *Sofista*, que a verdade aparece a nós sendo pensada a partir de sua *correção* na proposição, e isto desde uma relação entre os gêneros supremos que trazem a diferença (outro) para o seio do mesmo, e o movimento para o

ocupação do cuidado se determina a partir do significado do ser real e efetivo e do significado da existência do mundo, de forma que o mundo se articula, em função das possíveis direções que adota o cuidado, como *mundo circundante*, *mundo compartilhado* e *mundo do si mesmo*. O assunto da ocupação, ou, pode-se dizer “a coisa mesma” que comparece quando nos ocupamos do mundo se movem em um contexto de familiaridade e de conhecimento, que Heidegger (2002) nomeia *circumspeção* e que fala de um deixar-se ficar absorvido pelo mundo em meio a ocupações com os entes disponíveis. Quando há variação nessa *circumspeção*, ou seja, quando a *circumspeção* se transforma devido às suas diferentes possibilidades de interpretação é que pode haver, então, objetivação e significatividade, bem como uma mera observação, livre de qualquer caráter prático, e que vai, portanto, possibilitar com que haja ciência, e isto desde o *aspecto* daquilo que propriamente se observa. De acordo com Heidegger (2002), então, é preciso atentarmos para o fato de que o mundo sempre comparece mediante modos determinados do nomear discursivo, do referir-se ao mundo por intermédio do discurso (*lógos*). E isto, por sua vez, mostra-nos que “(...) a vida fáctica se move em todo momento em um determinado *estado de interpretação* herdado, revisado ou elaborado de novo” (p. 37), de maneira que, caso o nosso interesse investigativo seja a história do ser, tenhamos, a cada vez, de realizar um trabalho de desconstrução. Assim, atendendo-se a esta exigência é que também nos utilizamos desse método. Até porque, conforme o subtítulo da presente dissertação - “um estudo sobre a gênese do § 44 de *ST*” -, trata-se de procurarmos os elementos teóricos que marcam, para tomar de empréstimo um termo de Heidegger, as “certidões de nascimento” dos seus argumentos filosóficos.

interior do repouso, de maneira que do “ser” muitas vezes se possa dizer “não-ser”, o que nos dá a indicação de que, para Platão, se tratava pensá-lo a partir do seu aspecto (*eidós*)¹³. Claro está que dentro do possível faremos referência aos textos dos próprios filósofos indicados por Heidegger, bem como indicaremos, a cada momento, os pontos teóricos que no § 44 retomam aquilo que já fora introduzido em *ST* nos parágrafos acima sugeridos e nas preleções discutidas.

Com o intuito de nos orientarmos a respeito dessas indicações iremos, então, enumerar, ao final da apresentação do parágrafo, os argumentos que serão analisados em sua gênese da seguinte maneira: destacaremos, em nota de rodapé, o número do argumento¹⁴ encontrado no § 44 de *ST* que seja correspondente à passagem trabalhada nos documentos de Heidegger, implicados, portanto, com a sua elaboração teórica. Esse procedimento, ainda que técnico, visa, entretanto, nos manter na esteira de nossa tarefa¹⁵. Além do mais, para seguirmos ainda Heidegger (2002), deveremos percorrer o caminho próprio do nosso pensar, a fim de que o tempo vindouro nos dê a compreensão necessária para visualizarmos, então e enfim, o fenômeno da verdade livre dos seus “atrelamentos lingüísticos”¹⁶, atrelamentos estes que a metafísica tão enigmaticamente nos legou quando se colocou a pensar o “ser” na esteira do “ente”, mas que, ao olhos do filósofo, se trata de uma indicação¹⁷: uma indicação passível, pois, de nos orientar para o necessário confronto com a *questão do ser*.

¹³ Como veremos no capítulo 4 da presente dissertação, a leitura de Platão feita por Heidegger em seu *Platão: o Sofista* (GA19) não visa, contudo ainda, demonstrar que Platão fora o precursor da metafísica, mas, muito mais do que isso, e para seguir Stein em seu artigo *Heidegger e Platão*, 2004, trata-se de se perceber em Platão o lugar do surgimento de conceitos, que, como tais, determinarão a história da filosofia. É nesse sentido que sua interpretação fenomenológica será conduzida inicialmente por Aristóteles, que fora o grande explicitador destes conceitos. De acordo ainda com Stein (2004), Heidegger tinha aqui dois grandes objetivos, a saber, aproximar o *lógos* do *aletheuein*, bem como encontrar a estrutura originária do ser-af como ser-em (ser-no-mundo), que lhe chega tanto do estudo da *phrônesis* aristotélica quanto do caráter primário do *lógos* em sua estrutura fundamental, a saber, do *algo como algo*, e, assim, do *tornar manifesto*.

¹⁴ Utilizamos o termo *argumento* em sentido amplo, não formal, ou seja, trata-se de encontrarmos junto às formulações do § 44 de *ST* o conjunto de afirmações que giram em torno do conceito de verdade explorado por Heidegger, que, ao tempo de sua publicação, pareciam inaugurais, mas que, agora, de posse dos documentos que antecederam o tratado, podemos observar, com maior clareza de detalhes, o escopo das mesmas.

¹⁵ Como considera Pierre Lévy em seu livro *As tecnologias do pensamento*, 1998, trata-se aqui nada mais do que a explicitação de que todo texto, todo ato de escrita e toda obra de interpretação não é nada mais do que a criação de um *hipertexto*, com seus diferentes níveis de leitura, com as suas distintas entradas, suas remissões, sua não-linearidade, assim como com os seus graus de hierarquização do conhecimento, sua sistematicidade, sua organização. Como bem lembra o pensador, na metáfora do *hipertexto* trata-se, enfim, da possibilidade de estabelecer sentido, de operar associações (interpretação), ligando o texto em seu tecido, no emaranhado de linhas, verbos e nomes, que constituem o texto, portanto, apreendendo-o em sua trama discursiva, em sua rede textual.

¹⁶ Cf. Günter Figal, *Fenomenologia da liberdade*, 2005, p. 34.

¹⁷ Cf. Edmund Husserl, *Investigações Lógicas*, 1976, p. 233. Neste lugar é apresentado, inauguralmente, uma distinção fundamental entre os termos *expressão* e *signo*, que Heidegger parece querer recuperar quando em seu *ST* fala das indicações. Assim, um signo é sempre signo de algo, mas nem todo signo tem uma significação *expressa* por ele mesmo. Ou seja, toda função significativa do signo é precedida por uma função indicativa, e isto, desde já, é decisivo, visto que não mais exige que o sentido se reduza ao nível da proposição, e, portanto,

Com efeito, o projeto de pesquisa aqui apontado como tarefa, além de cumprir com o objetivo de descer ao tempo em que o pensamento de Heidegger com relação à verdade veio amadurecer no sentido originário da *Alétheia*, possui um esforço filosófico próprio, que é o de, em meio ao encobrimento do ser, reconhecer o que nos legara o seu destino metafísico. Tendo em vista que a contemporaneidade vive um *niilismo ético* sem par, um *relativismo* levado ao extremo, à dissolução das instituições, à negação da Lei e da autoridade, ou seja, todos aqueles aspectos que corroboram para que a nossa vivência de mundo se dê na atualidade em meio ao que vem sendo nomeado de uma pós-modernidade, faz-se imprescindível, pois, pensarmos uma vez ainda o que Heidegger procurou formular ao desconstruir o que também em seu tempo parecia demasiado evidente, a saber, que o ser é simples *vapor* e, por isso, incapaz de suscitar verdadeiro e objetivo trabalho para o pensar.

corresponda a algo objetivamente dado. Muito pelo contrário, a objetividade exigida para o pensar que pensa na esteira da proposição já chega sempre tarde ao âmbito de uma relação que já está aberta muito antes na *indicação* daquilo que se mostra no modo de sua presença. É a partir dessa noção que Heidegger, posteriormente, poderá começar a pensar, então, o ser como aquilo que se vela em todo desvelar (demonstrativo), bem como os fenômenos de *remissão*, *signo* e *relação* a partir da *significatividade*, que aparecem quando se tem em vista a análise da estrutura de ocorrência do mundo, ou, em palavras distintas, análise das estruturas do ser-aí. Posteriormente, quando estivermos tratando da questão do conhecimento em meio à discussão com a pergunta pela verdade desenvolvida junto ao § 44 de *ST*, mas já pontuada em amplas linhas em *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, esboçaremos mais detalhadamente estes conceitos. Aqui, de todo modo, vale, para fins de esclarecimento prévio, duas importantes leituras desta questão trazidas e desenvolvidas na atualidade por pesquisadores brasileiros, quais sejam, Nelci do Nascimento Gonçalves, com o texto *O antepredicativo em Sein und Zeit* (2000) e Róbson Ramos dos Reis, com *Sentido e Verdade: Heidegger e “a noite absoluta”* (2000). Nestes dois lugares encontramos, respectivamente, o esforço de Heidegger por desenvolver uma filosofia baseada em uma ontologia não categorial, mas sim fundamental, o que quer significar, então, que o seu interesse lógico avança por sobre as estruturas antepredicativas do ser-aí, tais como a compreensão e a disposição, ou seja, estruturas que estão dadas antes que se constitua um caráter de presença de entes simplesmente dados com respeito aquilo que se diz em uma proposição. A lógica produtiva, como quer Nelci Gonçalves (2000), está voltada, antes de tudo, como filosofia, para o seu *a priori*, o ser em seu *como*. O *como* do ser fala, segundo a autora, do ser-no-mundo, que é a estrutura sem a qual o ser-aí não pode compreender ser. Assim, de acordo com Gonçalves (2000), o *como hermenêutico* deve ser pensado como conversão do olhar, do ente ao ser, e isto de tal modo que a “visão” do ser-aí chega a articular os seus existenciais sem, contudo, utilizar-se de representação ou de intuição alguma, mas sim desde sua abertura de mundo por intermédio da ocupação. Também é interessante a posição de Róbson Ramos dos Reis (2000), que nos traz à lembrança que Heidegger, ao tomar esta direção do olhar, o faz com vistas a ultrapassar aquilo que lhe aparecia, em sua época, como argumentação lógica ou cética com relação à questão da verdade. Desse modo, é que Heidegger, conforme sustenta Reis (2000), vem pontuar que para podermos pensar na verdade em sentido predicativo, ou seja, que haja possibilidade do ser-verdadeiro ou do ser-falso se mostrar junto ao enunciado, é preciso que antes o mundo já tenha sido descoberto. É assim que, para Reis (2000), a questão toda se articula para Heidegger tendo em conta que “A apresentação das condições ontológicas da verdade enunciativa transita, então, para uma interpretação da modificação da disponibilidade [*Zuhandenheit*] em subsistência ou presentidade [*Vorhandenheit*]” (p. 240). A partir de Heidegger, dessa forma, é possível reconhecermos três domínios de entes, quais sejam, presentidade, disponibilidade e existência, sendo que ao primeiro corresponde aos entes simplesmente dados, o segundo aos entes que, vindo ao nosso encontro em uma ocupação, *servem-para*, e o terceiro refere-se ao ente exemplar ser-aí, como aquele que, em existindo, se comporta em relação aos demais entes, e neste comportamento compreende ser. Portanto, para Reis (2000), se “ser é o que permite o encontro com entes *como* entes determinados, o sentido do ser refere-se à estrutura de constituição e estabilização dos padrões criteriosais” (p. 236), de forma que o ser-aí é a condição ontológica última. Além disso, de acordo com o autor a interpretação existencial indica que devemos encontrar no “asserir” a chave que possibilita haver modificação da compreensão para o conhecimento do objeto, escapando da verdade em sentido existencial para a verdade em sentido proposicional.

Por fim, cabe-nos nesta introdução sublinhar e reconhecer o trabalho de alguns pesquisadores que estudam a questão da verdade em Heidegger, dado a sua importância tanto para aqueles que encontram em sua leitura a possibilidade de pensá-la sem as amarras da ditadura da *ratio* quanto para aquelas pessoas que em contextos não propriamente filosóficos a experimentam em suas atividades profissionais, como é o caso, em especial, dos psicanalistas, mas também dos historiadores, sociólogos, juristas, etc. Mantendo-se, porém, em nosso campo, devemos ter presente o amplo trabalho realizado pelo Prof. Dr. Ernildo Stein, da Pontífice Universidade Católica do Rio Grande do Sul, que tanto em sua tese doutoral *Compreensão e Finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana* quanto em seus livros *Seis estudos sobre “Ser e Tempo” (Martin Heidegger)* (1988), *A questão do método na Filosofia: um estudo do modelo heideggeriano* (1983), e em especial o seu *Seminário sobre a verdade* (1993), bem como o artigo *Heidegger e Platão* (2004), encontram-se importantes diretrizes à devida compreensão da questão apresentada por Heidegger em seu § 44. Também o trabalho desenvolvido pelo Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis junto à Universidade Federal de Santa Maria, que em textos como *Sentido e Verdade: Heidegger e “a noite absoluta”* (2000), *Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial da moral* (2000) e *Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger* (2001), o tema da verdade vem trabalhado com precisão, de maneira a nos aproximar de uma leitura de Heidegger que seja, ao mesmo tempo, profunda, crítica e atual. Além destes filósofos brasileiros devemos citar nomes como o do Prof. Dr. Luiz Habeche, da Universidade Federal de Santa Catarina, com o seu artigo *Heidegger e os “indícios formais”* (2001), e do Prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Júnior, da Universidade Federal de Pernambuco, que, no artigo *Heidegger e o Sofista de Platão*, explora, em Heidegger, um contexto teórico similar àquele por nós trabalhado aqui, bem como a Prof^a. Dra. Nelci Gonçalves do Nascimento, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, com o seu artigo *O antepredicativo em Sein und Zeit* (2000). Devemos ter presente também as dissertações realizadas na Universidade Federal de Santa Catarina e na Universidade Federal da Bahia, cujos títulos e autores, respectivamente, são: *A Verdade em Ser e Tempo* (2006), de Marcelo José Doro, e *Physis, Alétheia e Lógos: a problemática da verdade em Heidegger* (2004), de Augusto César Feitosa, o que demonstra, enfim, que o interesse pela questão da verdade em Heidegger aqui no Brasil vem se ampliando consideravelmente desde quando passamos a lê-lo com o auxílio interpretativo de suas preleções. Em âmbito internacional encontramos o trabalho de John Sallis, intitulado *The truth that is not of knowledge* (1994); os de Franco Volpi em *Being and Time: A*

“Translation” of the Nicomachean Ethics? (1994), e *La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y Tiempo* (1994); o artigo de Walter Brogan, intitulado *The place of Aristotle in the development of Heidegger’s phenomenology* (1994); os capítulos *La pregunta de Heidegger por el ser* e *El concepto de verdade en Aristóteles*, trabalhados por Ernest Tugendhat em seu livro *Ser, Verdade, Acción* (1998), assim como o texto de Jean-François Courtine intitulado *Le préconcept de la phénomologie et la problématique de la verité dans Sein und Zeit* e que faz parte do 4º capítulo do seu livro *Heidegger et la Phénoménologie* (1990).

2 A QUESTÃO DA VERDADE A PARTIR DO § 44 DE SER E TEMPO

2.1 PREPARAÇÃO: APRESENTAÇÃO GERAL DO § 44

O § 44 de *ST*, intitulado "Ser-aí, abertura e verdade", vem localizado ao final da primeira seção, mais precisamente no último parágrafo do sexto capítulo. Ora, Heidegger (2002) o desenvolve, a fim de explicitar o que até aquele momento aparecera de maneira implícita com respeito ao acirramento do problema do ser, ou seja, da correlação entre *ser* e *verdade*, e isto porque o ser-aí pensado como estrutura ser-no-mundo aparece como o lugar em que o ser se dá *como*, ou seja, é *abertura* para o ser no sentido do seu des-cobrimento, o que quer sempre significar, velamento do ser a favor do ente que se manifesta *como algo*, ou ainda, expressão do ser mediante um excesso de significação¹⁸. Heidegger (2002), contudo, considera que esta correlação entre *ser* e *verdade* já está presente nos gregos, quando, por exemplo, eles pensam a "verdade" como "coisa" ou, em palavra distinta, "o que se mostra em si mesmo". Aristóteles, assim, segundo Heidegger (2002), é testemunho fiel de que o pensamento grego se guiava por tal imbricação, de maneira que não se trataria de uma investigação epistemológica, mas antes ela nos remeteria à problemática da ontológica fundamental. Quando Heidegger no decorrer do parágrafo faz referência ao puro *noein* é justamente disso que se trata, visto que o *noein* indica o entendimento que é garantido de maneira direta, ou seja, é intuitivo, dizendo respeito, pois, aos objetos *superiores*, em contraposição ao conhecimento *discursivo*, do *lógos*¹⁹. É digno de nota, então, que Aristóteles, de acordo com Heidegger (2002), nos aproxime do *nexo originário* entre *ser* e *verdade* a partir do seu trabalho intitulado *Metafísica*, principalmente quando expõe, no seu primeiro livro, a história da descoberta dos *arcai*²⁰ a partir daquilo que fora objeto de estudo para os

¹⁸ O excesso de significação que Heidegger procura pensar a partir da *intuição categorial* da fenomenologia de Husserl aponta, justamente, para esta relação originária entre ser e verdade. Sobre isto *cf.* o terceiro capítulo da presente dissertação, onde este fenômeno será trabalhado com vistas à apresentação das descobertas fundamentais da fenomenologia.

¹⁹ Sobre isto *cf.* André Lalande, *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, 1999, p. 306.

²⁰ *Cf.* Aristóteles, *Metafísica*, IV, 8, 1012b35-1013a20. O Estagirita apresenta, aqui, os múltiplos significados do princípio [ἀρχή]: [a] a parte de uma coisa a partir da qual se pode apreender o primeiro movimento; [b] o ponto a partir do qual é possível que cada coisa seja, do melhor modo, originada; [c] aquilo cuja presença determina em primeira instância o surgimento de alguma coisa; [d] aquilo a partir de que, ainda que não imanente à coisa, algo nasce e de que o movimento e a transformação procedem primordialmente; [e] aquilo, em conformidade com cuja escolha deliberada, o que é movido é *movido*, e o que é transformado é *transformado*; [d] as artes também são chamadas de *princípios*; [g] aquilo a partir do que uma coisa começa a ser compreensível também é chamado *princípio* da coisa. Em resumo: "É, assim, comum a todos os princípios serem o primeiro ponto a partir do qual uma coisa ou é, ou *vem* a ser ou torna-se conhecida; além disso, alguns *princípios* são imanentes às coisas,

filósofos da *physis*²¹, ou como quer o próprio Aristóteles, de que não podemos nos apartar ao fato de que eles filosofaram acerca da verdade, porquanto buscavam compreender os primeiros princípios (*Metafísica*, I, 983a 26 - 983b 2). Desse modo, o § 44 terá o seu desenvolvimento seguindo os passos que guiaram Heidegger até ele, ou seja, mantendo a mesma estrutura metódica, a saber: 1) apresentação da questão da verdade a partir da posição da tradição – verdade no sentido da proposição que se interpreta como *concordância* -, 2) desconstrução de tal posição – recuperação da verdade em sentido *apofântico* para se encaminhar à verdade em sentido *hermenêutico* - e, finalmente, 3) apresentação da questão da verdade desde o sentido do ser – verdade no sentido da *abertura*.

2.2 O DESDOBRAMENTO DO § 44 A PARTIR DO ESTUDO DAS ALÍNEAS

Heidegger (2002), ciente do destaque que Aristóteles dá sobre tal questão, localiza, no início do parágrafo, justamente as passagens correspondentes ao texto do filósofo grego. É com base nelas, portanto, mas com vistas ao desenvolvimento de sua própria questão, que o filósofo divide o parágrafo em três alíneas, e que, vale dizer, retomam o que fora formulado acima: a primeira (a), que parte do conceito tradicional de verdade, a fim de expor seus fundamentos ontológicos; a segunda (b), que apresenta o fenômeno originário da verdade a partir do conceito tradicional de verdade, que é uma derivação do seu sentido originário ; e, finalmente, a terceira (c), que evidencia que a questão sobre o *modo de ser* da verdade pertence à questão sobre a "essência" da verdade, de forma que se esclarece, então, o sentido

enquanto outros não são. Portanto, a *natureza* [de uma coisa] é um princípio, o sendo também o *elemento* [de uma coisa], bem como o *entendimento* e a *escolha*, a *substância* e a *causa final* (...)".

²¹ Traduzido usualmente por "natureza" a φύσις é um conceito grego que Heidegger vai trabalhar longamente, para dar conta de pensar a questão do ser desde a questão do ser do ente, afastando-o, portanto, de sua recepção latina. Em sua preleção de 1929, intitulada *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão* [GA29], Heidegger apresenta uma longa discussão em torno deste conceito, associando-o à questão que naquele contexto o interrogava, a saber, *o que diz metafísica?* Na preleção, portanto, Heidegger vai sustentar que a palavra φύσις encontra, junto aos gregos, dupla significação, qual seja: 1) o desencobrimento do ente vigente [vigência do ente na totalidade] – é o sentido originário, correspondendo à essência; 2) o que desde si sempre já se encontra simplesmente dado e sempre está se formando e esvaecendo por si mesmo, em contraposição ante os feitos humanos, da invenção e da produção – corresponde a uma região do ente. Heidegger dirá que mesmo nesta segunda significação permanece suficientemente amplo o conceito de natureza, para não se deixar reduzir à compreensão que a tradição nos legou, visto que aqui ela corresponde ao *cosmos* e, portanto, nem surge e tampouco perece, mas permanece a mesma através de todas as coisas. Em Aristóteles, por seu turno, isto vem assim elucidado: [a] a gênese das coisas que crescem; [b] a coisa imanente a partir da qual a coisa que cresce principia a crescer; [c] a fonte da qual o movimento primordial, em todo objeto natural, é induzido neste objeto como tal; [d] a matéria primária – sem forma e imutável a partir de sua própria potência – de *que* consiste qualquer objeto natural ou *a partir do qual* é este produzido. Enfim, dirá Aristóteles, que "*natureza* no sentido primordial e estrito é a substância das coisas que encerram em si mesmas, como tais, um princípio de movimento". Cf. Aristóteles, *Metafísica*, V, 3, 1014b15-1015b20.

ontológico da afirmação de que "verdade se dá" e do modo em que "se deve pressupor" que "se dá" verdade. Por isso, colocando-nos juntos destas três alíneas, seguiremos os passos de Heidegger na compreensão da questão, descendo ao tempo em que tais argumentos nasceram, a saber, no calor da preparação e discussão de suas preleções em *Marburg*. Por enquanto, contudo, neste capítulo introdutório, nos manteremos fiéis às palavras de Heidegger, de maneira que a análise ganhará um esforço interpretativo somente quando descermos à sua gênese.

2.2.1 Alínea a: argumentos 1-6

A alínea *a* tem o seu início a partir da apresentação das três teses que caracterizam, segundo Heidegger (2002), a apreensão tradicional da essência da verdade, quais sejam: "1. O "lugar" da verdade é a proposição (juízo). 2. A essência da verdade reside na "concordância" entre o juízo e o seu objeto. 3. Aristóteles, o pai da lógica, não só indicou o juízo como o lugar originário da verdade, como também colocou em voga a definição da verdade como "concordância" (p. 282) [**argumento 1**]. Desta feita, a questão que se deixa colocar aqui, por Heidegger (2002), diz respeito a um saber discernir um Aristóteles interpretado à luz da tradição filosófica que o sucedera daquele Aristóteles tomado enquanto homem grego, habituado, pois, a uma compreensão do ser humano bastante específica e fundamental. É assim que uma determinada leitura de Aristóteles, de acordo com Heidegger (2002), dirá que as "vivências da alma", as *noemata* ("representações"), são adequações às coisas (*Da Interpretação*, 1, 16a 6), de maneira que as proposições, conforme sustenta Heidegger (2002), desempenharam um papel considerável na elaboração da essência da verdade que em Tomás de Aquino chegou a nomear-se *adaequatio intellectus et rei*. O filósofo escolástico, por seu turno e de acordo com Heidegger (2002), remete a sua definição a Avicena, o qual, por sua vez, remetera ao *Livro das Definições* de Isaak Israelis. Vale dizer, a par disso, que Tomás de Aquino também utilizara, conforme Heidegger (2002), os termos *correspondentia* e *convenientia* para sua *adaequatio*. Contudo, alerta-nos Heidegger (2002), muito embora os neokantianos, no século XIX, considerassem essa definição de verdade como a expressão de um realismo ingênuo, incompatível, enfim, com a "revolução copernicana" levada a cabo por Kant, Brentano²² previamente veio chamar a atenção de que também Kant se ateuve de tal

²² Filósofo alemão que vivera entre os anos de 1838 e 1917, doutorou-se pela Universidade de Tübingen em 1864, na Alemanha, com a tese *Sobre os múltiplos significados do ente segundo Aristóteles*. Seu livro mais importante, contudo, fora *Psicologia do ponto de vista empírico*, o qual se opunha duramente ao projeto de psicologia científica desenvolvido por Wundt, o qual se mantinha experimental, privilegiando os conteúdos

modo a esse conceito que ele tampouco chegara a esclarecê-lo em seus fundamentos. Por isso, o seu esclarecimento é como que exigido por força mesma da questão, e Heidegger será justamente aquele filósofo pioneiro na investigação dos fundamentos da verdade, esvaziada do seu sentido existencial prévio por conta do esquecimento do ser em meio a metafísica do ente. Nas palavras do próprio Heidegger (2002) a questão vem assim formulada: "*O que implicitamente também se põe com o todo da relação - adaequatio intellectus et rei? Que caráter ontológico possui o que também se põe?*" (p. 283). O que quer significar, enfim, "concordância"? Para responder a essa pergunta, Heidegger conta com o auxílio de suas análises precedentes, formuladas, vale dizer, na sua preleção intitulada *Lógica: a pergunta pela verdade*, do semestre de inverno de 1925-26, que é o lugar onde o filósofo faz a análise dos fundamentos da crítica de Husserl à psicologia como ciência capaz de reduzir o problema do conhecimento em processos psíquicos, que ela entende como reais e, portanto, como portadores da verdade enquanto conhecimento verdadeiro do mundo, porquanto dentro deste prisma o sujeito instaura realidade ao representar os objetos. Entretanto, ainda não nos deteremos no estudo dessa preleção, preferindo seguir os passos dados pelo filósofo ainda em *ST*.

Ora, os argumentos utilizados por Heidegger (2002), a fim de nos aproximar do problema da verdade, são poucos, caso comparados com o número expressivo de suas questões. Talvez se possa mesmo dizer que ele nos faz pensar não através de afirmações, mas sim, de maneira muito mais decisiva e implicativa, através da formulação de problemas que nos colocam em confronto direto com a tradição epistêmica. Com efeito, de acordo com o significado usual da palavra "concordância" temos, segundo Heidegger (2002), a *relação de algo com algo*. Tanto a "concordância" como a "verdade" são, por isso, relações, ainda que nem toda relação seja uma concordância. Além disso, lembra-nos Heidegger (2002), a igualdade é *um* modo de concordância, pertencendo a ela determinada "perspectiva": "O que é isso em cuja perspectiva concorda aquilo que, na *adaequatio*, se relaciona?" (p. 283), questiona o filósofo de maneira provocativa. Mas, para que se possa descobrir em que medida concordam é preciso antes, conforme Heidegger (2002), que se tenha claro a especificidade dos membros da relação, ou seja, a que *espécie*²³ elas pertencem. De todo modo, caso não

sensoriais ao invés de estudar os atos mentais, que para Brentano representavam o verdadeiro domínio da psicologia. Tendo ensinado na Universidade de Viena durante vinte anos, Husserl e Freud foram alguns dos seus ilustres ouvintes, os quais se viram fortemente influenciados pelo brilhantismo do mestre.

²³ Devemos sublinhar aquilo que vem dito por Aristóteles sobre as espécies, ou seja, que elas são substâncias secundárias ao lado dos gêneros, muito embora estejam mais próximas das substâncias primárias, as quais, por sua vez, formam a base de todas as outras coisas que serão seus predicados ou nelas estarão presentes como seus

sejam iguais, *inttellectus* e *res*, podem, quiçá, serem semelhantes quanto ao modo de ser e ao conteúdo expresso. Mas para que haja um algo como o conhecimento, dirá, então, o filósofo, necessário se faz que através dele se dê "(...) a coisa *assim como* ela é. A "concordância" tem o caráter da relação "assim como" (HEIDEGGER, 2002, p. 284) [**argumento 2**]. E a par disso, o filósofo, então, conclui: "(...) para se esclarecer a estrutura da verdade, não basta simplesmente pressupor esse todo relacional" (p. 284), mas necessário se faz reconduzir a questão ao que ontologicamente a sustenta, o que quer significar a importância de se revisitar o "problema do conhecimento", para, quem sabe, descobri-lo como um falso problema.

Heidegger (2002), nesse sentido, colocará a questão de como se deve apreender ontologicamente a relação entre o ente ideal, conquistado através do conteúdo ideal do juízo, e o real simplesmente dado da coisa real julgada²⁴. Para Heidegger (2002), assim, deve *subsistir* essa relação, visto que o que se mostra separado mediante a proposição exige uma unidade prévia passível de ser vislumbrada quando se olha para o fenômeno. De acordo com Heidegger (2002), portanto, o *fenômeno* da verdade se exprime no conhecimento quando o conhecimento se "mostra" *como verdadeiro*, o que quer significar para ele que a relação de concordância se torna visível através do seu *contexto fenomenal*. Desta feita, quando se enuncia uma proposição esta não remete a representações, mas à própria coisa real. O que se verifica mediante um enunciado de percepção é o próprio ente visado na proposição, de maneira que "(...) a proposição é um ser para a própria coisa que é" (HEIDEGGER, 2002, p. 286) [**argumento 3**], ou ainda, e de forma mais clara: "Alcança-se a confirmação de que o ser que propõe para o proposto é uma demonstração daquele ente, o *fato* de que ele *descobre* o

sujeitos, uma vez que por serem primárias não estão presentes em nenhum sujeito e tampouco podem ser predicados de um. Para tanto, cf. Aristóteles, *Categorias*, 5, 2a 16 e 3a 9.

²⁴ Apesar de não aparecer nesse contexto a relação explícita de Heidegger com Rickert, trata-se, aqui, justamente desta referência. Em *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* encontramos uma importante discussão em torno do pensamento deste filósofo, assim como na preleção *Lógica: a pergunta pela verdade*, onde se pode acompanhar de perto a pesquisa de Heidegger em torno de Emil Lask, discípulo de Rickert. Este filósofo fazia parte da Escola de Baden, ao lado de Windelband, sendo que, ambos, eram os maiores críticos da Escola de *Marburg* e da contribuição de Dilthey à compreensão da história. Rickert, desse modo, procura fundar a autonomia do conhecimento histórico. Além disso, nega que o conhecimento seja a relação do sujeito com um objeto transcendente. A representação e a coisa representada, nesse sentido, são os objetos e os conteúdos da consciência. A garantia da validade do conhecimento não reside no ser, e sim no dever ser, dado que para ele conhecer significa julgar. De acordo com Rickert, as normas são transcendentais em relação a cada simples consciência empírica, de modo que no momento do julgamento se pressupõe algo que vale eternamente. Desse modo, enquanto que para Dilthey o sujeito do conhecimento é o sujeito histórico, para Rickert é o sujeito transcendental, como pura atividade do conhecer, que se exerce além da subjetividade individual. A par disso, o objetivo da ciência natural (que diz respeito tanto à dimensão física quanto psíquica) está em estabelecer a uniformidade do real, tendendo a traduzir a multiplicidade do dado empírico em conceitos gerais. Assim, elas deixam de lado o mundo da individualidade, que é sempre algo de único e irrepetível. Para dar conta desta realidade do *um* é que existe, portanto, o conhecimento histórico. Heidegger (2006), em GA20, faz dura crítica à interpretação de Rickert com respeito à *intencionalidade*, acusando-o de não ter partido, na formulação de sua teoria, das coisas mesmas. Para Heidegger (2006), nesses termos, na intenção não se trata de ver uma representação da coisa, mas a própria coisa. Para maiores detalhes desta crítica, cf. a alínea b do § 5.

ente para o qual ele é" (HEIDEGGER, 2002, p. 286). O ente visado na proposição mostra-se *assim como* ele é em si mesmo, ou, em palavras distintas, mas de maneira complementar, o que se verifica é o ente na modalidade (*como*) de sua descoberta. O conhecimento, assim, em sentido ontológico: "(...) é um ser que, *descobrimo*, realiza o seu ser para o próprio ente real" (HEIDEGGER, 2002, p. 286). Seguindo ainda o gênio do filósofo, temos: "A proposição *é verdadeira* significa: ela descobre o ente em si mesmo. Ela propõe, indica, "deixa ver" (*apofansis*) o ente em seu ser e estar descoberto. O *ser-verdadeiro* (verdade) da proposição deve ser entendido no sentido de *ser-descobridor*" (HEIDEGGER, 2002, p. 286) [argumento 4]. Para Heidegger (2002), enfim, a compreensão, que é uma das constituições fundamentais do ser-aí, é o fundamento originário da verdade; e esta, por sua vez, deve ser interpretada no sentido do *ser-no-mundo*²⁵ [argumento 5]. O que está lá, operando, desde o início, sustentando ambos os entes (ser-aí e coisa) numa relação que se diz verdadeira, é que eles se deixam descobrir no mundo, num mundo, todavia, compreendido como linguagem, na medida em que através dela e somente através dela o ser-aí e o mundo se relacionam de forma tal que possam se dar enquanto estrutura. E isto quer significar que não existe um sujeito antes para

²⁵ Heidegger (2002), por seu turno, irá dizer que não se trata de pensar um homem aqui e um mundo alhures, ou uma interioridade (mente) que se relaciona com a exterioridade (mundo) através de uma representação da primeira sobre a segunda, e sim que devemos pensar na estrutura ser-no-mundo. Assim, o mundo se dá para o homem, de saída; não há um antes do mundo, assim como não há um antes do homem. O mundo e o homem são por conta do próprio ser do homem que, diferente da totalidade dos outros seres, compreende ser e descobre os entes intramundanos na ocupação através do modo da *Zuhandenheit*. Em outras palavras, é porque primeiro me relaciono com o mundo através do exercício de uma mão, que sabe de maneira imediata o "como" agir, para que se produza uma obra, que depois posso vir a conhecer o que vem ao meu encontro (entes) no modo da *Vorhandenheit* (objetivado), ou seja, do ser simplesmente dado. Heidegger (2002) considera que é porque já estou, de saída, familiarizado junto ao mundo que posso, então, ser-no-mundo um existente que se relaciona sempre com este de três maneiras distintas, a saber, como mundo próprio [*Selbstwelt*], como mundo circundante [*Umwelt*] e como mundo compartilhado [*Mitwelt*]. Heidegger (2002) interessado está em dar conta de pensar o existente humano como fenômeno de ser. Sendo assim, ele partirá para a descrição fenomenológica da estrutura ontológica do ser-aí, o que quer significar, a descrição fenomenológica dos seus existenciais, em contraposição com as categorias, que falam, pois, da estrutura ontológica dos entes simplesmente dados. É numa tal descrição que Heidegger irá falar, então, do ser-em [*In-sein*]. Ora, dirá Heidegger (2002), o modo ordinário de pensar, que pensa o ser no sentido do ente, ou seja, como coisa entre coisas, pensará que a coisa homem vive dentro da coisa mundo. Mas, conforme indica o filósofo, pensar em termos de um "dentro" e um "fora" é permanecer na perspectiva do pensar representacional, o qual, por sua vez, não dá conta de pensar o homem em sua relação imediata com o mundo. De acordo com Heidegger (2002), o "em" não remete a uma relação espacial, mas fala de um *morar, habitar, deter-se*. Desta feita, "eu sou" significará eu moro, eu me detenho junto ao mundo como um algo familiar e do qual me ocupo desde sempre. Eu me ocupo do mundo, dirá, para Heidegger (2002), eu me de-moro no mundo, fico, permaneço junto a ele, torno-me presente. De-morar no mundo é o presente-ficar, ou seja, é tornar o mundo uma totalidade, uma compreensão na qual descubro o meu próprio ser. Bem, se, de saída, estou pré-ocupado com o mundo, é porque compreendo o mundo através dos diferentes modos de me ocupar com ele de maneira a estar ocupado comigo mesmo. O instrumento é o ente que vem ao encontro na ocupação e é sempre "algo para...", de forma que somente praticando é que descubro o seu manuseio específico. É justamente este manuseio específico, com respeito a cada instrumento que permite a mim operar de maneira eficiente sem precisar para isso ter um conhecimento teórico sobre o mesmo, que Heidegger vai chamar de manualidade, ou, para seguir o vernáculo, *Zuhandenheit*. Em outras palavras, é porque já estou sempre junto ao sentido daquilo que ouço, vejo, sinto, espero, desejo, etc. que, então, posso ser-no-mundo aquela espécie singular de ser que compreende o seu próprio ser, na medida em que compreende o seu próprio mundo.

que um objeto possa existir; não há uma subjetividade sustentando o objeto, ou, como quer Kant (1997), um sujeito que em possuindo as condições de possibilidade do conhecimento, tenha acesso ao mundo, ou, o que dá no mesmo, que os objetos enquanto fenômenos sejam regulados pelo nosso modo de representação, e sim que o ser-aí e o mundo são co-originários, co-descobertos: o ser-aí é, pois, fundamento para a verdade. Fundamento para a verdade é, em suma, o ser-aí enquanto ser-no-mundo. Desta feita, o ser-aí, quando propõe algo, propõe somente o que já está lá operando previamente numa compreensão do ser que já abriu o que se deixa, então, mostrar *como* o ente em seu sendo. Para Heidegger (2002), este "deixar ver" o ente ele mesmo, *assim como* ele é em si mesmo, é, pois, o *como apofântico*, ou o horizonte de compreensão a partir do qual, nos mais das vezes, nos movimentamos e existimos e falamos mundo em nosso cotidiano [argumento 6]. Recuperar o sentido apofântico da verdade que se deixara reduzir ao âmbito da proposição a partir de uma tradição epistemológica solícita aos apelos da metafísica em sua história, é a tarefa primeira que Heidegger procura realizar, a fim de que, mediante sua posse, venha conquistar o horizonte prévio em que o ser e a verdade se relacionam, a saber, *como* ser-no-mundo. Portanto, é com base no reconhecimento desta relação primária que Heidegger avança para a próxima alínea, a fim de ali desentranhar o fenômeno originário da verdade.

2.2.2 Alínea b: argumentos 7-21

Heidegger (2002) reconhece que a interpretação da verdade no sentido da proposição ainda que pareça *arbitrária*, de todo modo é *necessária* "(...) daquilo que a tradição mais antiga da filosofia pressentiu de maneira originária" (p. 287) [argumento 7]. Para o filósofo, "(...) o ser-verdadeiro do λόγος enquanto ἀπόφανσις é ἀληθεύειν, no modo de ἀποφάνεσθαι: deixar e fazer ver (descoberta) o ente em seu desvelamento, retirando-o do velamento" (p. 287) [argumento 8]. A ἀλήθεια, assim, é identificada por Aristóteles, segundo Heidegger (2002), com πρᾶγμα, φαινόμενα, e indica "às coisas elas mesmas". No texto de 1963, já referido acima, este caráter da verdade para os gregos com respeito ao conceito de fenomenologia empregado por Heidegger, vem assim explicitado: "(...) o que para a fenomenologia dos atos conscientes se realiza como o automostrar-se dos fenômenos é pensado mais originariamente por Aristóteles e por todo o pensamento e existência dos gregos como *Alétheia*, como o desvelamento do que se pre-senta, seu desocultamento e seu mostrar-se. Aquilo que as *Investigações* redescobriram como a atitude básica do pensamento revela-se

como o traço fundamental do pensamento grego, quando não da Filosofia como tal" (HEIDEGGER, 1972, p. 498). Outro apontamento que podemos tomar como referência é o que vem colocado na *carta-prólogo* ao padre Richardson, onde Heidegger elenca as três percepções que lhe permitiram aproximá-lo da questão do ser como pergunta pelo sentido do ser. É no interior desse horizonte investigativo que se lhe oferece a visão da *Alétheia* como *desocultar* e a caracterização da *verdade* como *desocultamento*²⁶. Para Heidegger (2002), portanto, pertence ao *λόγος* o desvelamento, *ἀ-λήθεια*, de forma que a sua tradução latina para verdade encobre, nas palavras do filósofo, o fundamento "evidente" do seu uso terminológico [argumento 9]. Seguindo ainda Heidegger (2002) em sua intuição, trata-se, agora, de trabalhar o conceito de verdade definido pela tradição através de uma perspectiva fenomenal, ou seja, que o fenômeno da verdade se mostre, ele mesmo, na exigência de chegar à idéia de concordância.

Em conformidade, então, com o pensamento de Heidegger (2002), a definição originária do fenômeno da verdade sustentada nas palavras "descoberta" e "ser-descobridor" "(...) nasce da análise dos comportamentos do ser-aí, que costumamos chamar de "verdadeiros"" (p. 288), de maneira que ser-verdadeiro e ser-descobridor é um modo de ser do ser-aí, é um modo de ser-no-mundo [argumento 10]. O ser-aí pré-ocupando-se com o mundo ocupa-se com entes intramundanos, na medida em que os descobre. Os entes intramundanos, nos diz Heidegger (2002), são "verdadeiros" em um duplo sentido: "Primordialmente verdadeiro, isto é, exercendo a ação de descobrir, é o ser-aí. Num segundo sentido, a verdade não diz o ser-descobridor (o descobrimento), mas o ser-descoberto (descoberta)" (p. 288). De acordo com Heidegger (2002), a análise precedente sobre a mundanidade do mundo e dos entes intramundanos mostrara que "(...) a descoberta dos entes intramundanos se *funda* na abertura do mundo" (p 288). O filósofo logo esclarece que a abertura é o modo fundamental do ser-aí a partir do qual ele é o seu "aí", constituindo-se de disposição, compreensão e discurso, e referindo-se ao mundo [*Welt*], ao ser-em [*In-sein*] e ao ser-próprio [*selbstwelt*]. Nas palavras do próprio Heidegger (2002): "Na medida em que o ser-aí é essencialmente a sua abertura, na medida em que ele abre e descobre o que se abre, o ser-aí é essencialmente "verdadeiro". *O ser-aí é e está "na verdade"*" (p. 289) [argumento 11].

Heidegger (2002), por seu turno, elenca 4 determinações que abarcam o todo do

²⁶ Visto que a partir das três percepções conquistadas por Heidegger articula-se o nó em que se sustenta a estrutura da verdade, o quarto capítulo da presente dissertação pretenderá apresentá-las e discuti-las no enlace próprio onde se deram, a saber, por intermédio das leituras de Husserl, Brentano, Aristóteles e Platão. Claro está que a contribuição de Husserl será analisada em separado, no terceiro capítulo, visto que será neste lugar, em meio à discussão do § 7 de *ST*, bem como junto aos primeiros parágrafos de *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, que se descobrirá, em Heidegger, a fenomenologia em seu sentido fenomenológico.

sentido existencial da proposição que diz que o ser-aí é e está na verdade, quais sejam: 1) a *abertura em geral*; 2) o *estar-lançado*; 3) o *projeto*; e 4) a *de-cadência* [**argumento 12**]. Sobre a primeira diz que pertence à constituição ontológica do ser-aí, abrangendo o fenômeno da *cura* que abarca tanto o ser-no-mundo quanto o ser e estar junto aos entes intramundanos; a segunda, por sua vez, fala que o ser-aí já é sempre nosso em um mundo determinado e junto a um horizonte determinado de entes intramundanos também determinados, de forma que fala, pois, do caráter factual do ser-aí; a terceira determinação refere-se à abertura do ser com respeito ao seu poder-ser como compreensão - aqui o ser-aí pode ser compreendido seja a partir do mundo e dos outros entes, seja a partir do seu poder-ser mais próprio. É com referência a esta propriedade que a *verdade da existência* torna-se, pois, a abertura mais originária para mostrar o fenômeno da verdade; a última determinação, por sua vez, fala da possibilidade sempre presente e na maior parte das vezes recorrente do ser-aí se perder em seu "mundo". Aqui o ser para os entes não desaparece, mas se mostra no modo da aparência, instalando-se "(...) nos modos da deturpação e fechamento através do falatório, da curiosidade e da ambigüidade" (HEIDEGGER, 2002, p. 290). O ser-aí, portanto, cai na impessoalidade, sendo falado publicamente. Para Heidegger, isto diz: "*Em sua constituição ontológica, o ser-aí é e está na "não verdade" porque é, em sua essência, de-cadente*" (HEIDEGGER, 2002, p. 290). Por isso, somente porque o ser-aí possui uma abertura para o ser que o conduz à compreensão do seu ser-próprio é que ele também pode se fechar; de igual maneira, somente porque o ser-aí já descobrira os entes intramundanos é que eles novamente se velam e deturpam. Junto ao filósofo encontramos: "(...) não é com base num total velamento que as novas descobertas se fazem, mas sim a partir da descoberta no modo da aparência. O ente se configura como..." (HEIDEGGER, 2002, p. 291) [**argumento 13**].

A verdade, de acordo com Heidegger (2002), é um algo que se furta dos entes. A verdade no sentido da descoberta, do des-velamento do ser dos entes, é, pois, um roubo, como indica o *alfa* privativo que forma a palavra grega α -λήθεια. Os entes, nos termos de Heidegger (2002), somente "são" entes porque se deixaram antes des-cobrir *como*. A compreensão é, portanto, exigida, a fim de que o ser-aí seja no mundo o ser que se compreende, na medida em que compreende ser ao se ocupar consigo mesmo e com os entes intramundanos que lhe vêm ao encontro. Desta interpretação ontológico-existencial do fenômeno da verdade se apreendera, então, conforme Heidegger (2002): "1. Verdade no sentido mais originário é abertura do ser-aí à qual pertence a descoberta dos entes intramundanos. 2. O ser-aí é e está, de modo igualmente originário, na verdade e na não verdade" (p. 292). Para o filósofo isto quer significar que a proposição e sua estrutura, o *como*

apofântico (mostrativo), estão fundadas no *como hermenêutico* (interpretativo) e, em seguida, na compreensão, pensada como abertura do ser-aí [**argumento 14**].

Após ter apresentado as suas conquistas fenomenológicas no interior do problema da verdade sustentada pela tradição na correspondência entre o que se diz (a proposição) e a coisa real, Heidegger (2002) passa, então, a demonstrar como se dá, no cotidiano, a derivação da verdade em sentido ontológico-existencial para a verdade em sentido proposicional. Assim é que considera que o ser que se ocupa com os entes intramundanos é descobridor. O ser-aí, nesses termos, se expressa, des-cobrando os entes. E o lugar em que o ser-aí se expressa *sobre* o ente descoberto é, em suma, na própria proposição: "A proposição comunica o ente no modo de sua descoberta" (HEIDEGGER, 2002, p. 292). E a descoberta "(...) se preserva no que é pronunciado" (HEIDEGGER, 2002, p. 292), ou seja, o que se des-cobre, o ente, é guardado naquilo que se diz, naquilo que se pro-põe [**argumento 15**]. De acordo com Heidegger (2002), portanto, o que se pronuncia funciona como um manual intramundano, de modo que "(...) o que se pronuncia e assim se acha à mão traz, em si mesmo, uma remissão ao ente sobre o qual toda proposição se pronuncia. Descoberta é sempre descoberta de..." (HEIDEGGER, 2002) [**argumento 16**]. Heidegger (2002) também esclarece que a descoberta não precisa ser originária e que em grande medida ela é mesmo uma descoberta derivada por intermédio de um ouvir dizer, que é o domínio do impessoal (o que *se diz*): "O que se diz como tal assume o ser com relação ao ente que se descobre na proposição" (p. 293). Ou de forma contundente, no caso da apropriação do ente em sua descoberta, o que quer significar no caso da exigência de sua verificação, Heidegger afirma:

Com o pronunciamento da proposição, a descoberta se volta para o modo de ser do manual intramundano. Na medida, porém, em que nela, enquanto descoberta de..., se mantém uma remissão a um ser simplesmente dado, a descoberta (verdade), por sua vez, se torna uma relação simplesmente dada entre seres simplesmente dados (intellectus e res) (HEIDEGGER, 2002, p. 293).

Para poucas linhas abaixo concluir: "Verdade como abertura e ser-descobridor, no tocante ao ente descoberto, transforma-se em verdade como concordância entre seres simplesmente dados dentro do mundo" (HEIDEGGER, 2002, p. 294) [**argumento 17**].

Com efeito, Heidegger (2002), a partir das análises acima produzidas, considera que aquilo que na ordem dos contextos de fundação ontológico-existenciais aparece como sendo o último a acontecer, para a tradição é o primeiro, de maneira que a verdade passa a ser lida, então, como algo simplesmente dado. Mas esta inversão não se dá, ressalta Heidegger (2002), senão por causa do próprio ser-aí, que na ocupação compreende o que vem ao encontro dentro

do mundo numa interpretação determinada do ser (ser *como* presença-presente) [**argumento 18**]: "A descoberta inerente ao descobrimento se acha, inicialmente, no que é pronunciado dentro do mundo" (HEIDEGGER, 2002, p. 294).

Ora, Heidegger (2002), aqui, nesta passagem, embora não explicita o filósofo com quem está dialogando, mas que, nos capítulos posteriores poderemos visualizar com maior precisão, é Platão e o seu diálogo *Sofista*. É lá que está dito que a "verdade" deve ser pensada como λόγος τινὸς - proposição sobre..., descoberta de...). Nas palavras de Heidegger (2002):

A primeira reflexão ontológica compreende, de início, todo ente como algo simplesmente dado. A primeira reflexão ontológica sobre a "verdade" que, de imediato, vem ao encontro onticamente, compreende o λόγος (proposição) como λόγος τινὸς (proposição sobre..., descoberta de...) e interpreta o fenômeno como algo simplesmente dado em sua possibilidade de ser simplesmente dado [**argumento 19**]. Porque, no entanto, essa possibilidade é identificada com o sentido do ser em geral, a questão se esse modo de ser da verdade e sua estrutura que, de imediato, vêm ao encontro são originários ou não, não *pode* permanecer viva (HEIDEGGER, 2002, p. 294).

Mas Heidegger (2002) também sublinha que não se pode esquecer que para os gregos a compreensão originária da verdade mantinha-se viva, e o filósofo encontra este sentido em Aristóteles²⁷. Também agora Heidegger se vale dos seus estudos anteriores, a saber, do que vem explicitado no *Relatório de Natorp*, no *Platão: o Sofista* (GA19) e na *Lógica: a pergunta pela verdade* (GA21), portanto, principalmente nos estudos da *Ética a Nicômacos* e da *Metafísica*. Além disso, a seguinte citação aparece de maneira bastante similar às linhas da alínea c do § 7 de *ST*:

Aristóteles jamais defendeu a tese de que o "lugar" originário da verdade fosse o juízo (veja-se os diferentes modos em que a verdade pode se dar). Ele diz, na verdade, que o λόγος é o modo de ser do ser-aí, que pode ser descobridor ou encontrador. Essa *dupla possibilidade* é o que há de surpreendente no ser-verdadeiro do λόγος, pois este é o comportamento que *também pode encobrir*. E na medida em que nunca afirmou tal tese, Aristóteles não teria condições de "estender" o conceito de verdade do λόγος para o puro νοεῖν. A "verdade" da αἴσθησις e da visão das "idéias" é o descobrimento originário. E apenas porque a νόησις primariamente descobre é que também o λόγος enquanto διανοεῖν pode ter a função de descoberta (HEIDEGGER, 2002, p. 295) [**argumento 20**] [*Adendo nosso*].

²⁷ Esta interpretação de Aristóteles levada a cabo por Heidegger parece decisiva para a compreensão da questão da verdade sustentada pelo filósofo alemão. Trata-se, portanto, no decorrer da dissertação investigar e localizar onde está escrito, em Aristóteles, o que Heidegger sustenta, a saber, que a verdade originária para os gregos encontra-se nas coisas elas mesmas, bem como que o juízo não é o lugar privilegiado em que a verdade se dá para nós, existentes humanos. Segundo Figal (2005), em sua *Fenomenologia da liberdade*, Heidegger somente pôde ler Aristóteles nesse sentido porque soube identificar o problema da verdade enquanto desvelamento a partir da conquista da diferença entre fenômeno e aparência, de maneira a escapar do fenômeno no sentido de Husserl, a saber, como vivência no sentido de processos intencionais.

E a seguir lemos, em tom conclusivo:

A proposição não é o "lugar" da verdade. *Ao contrário*, a proposição enquanto modo de ser-no-mundo, funda-se no descobrimento ou 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 (possa ser descobridora ou encobridora)" (HEIDEGGER, 2002, p. 295) [**argumento 21**].

2.2.3 Alínea c: argumentos 22-29

Esta alínea inicia com a seguinte afirmação:

Enquanto constituída pela abertura, o ser-aí é e está essencialmente na verdade. A abertura é um modo de ser essencial do ser-aí. Só "*se dá*" verdade na medida em que e enquanto o ser-aí é. Só *então* o ente é descoberto e ele só se abre *enquanto* o ser-aí é. Antes do ser-aí e depois do ser-aí não havia verdade e não haverá verdade porque, nesse caso, a verdade *não pode* ser enquanto abertura, descoberta e descobrimento (HEIDEGGER, 2002, p. 295) [**argumento 22**].

Com base nisso o filósofo dirá que "verdades absolutas" somente poderão se dar comprovadamente caso se demonstre a eternidade do ser-aí, pois, caso contrário, permanece um simples sonho de filósofos implicados com os resquícios de uma onto-teo-logia. Contudo, sustenta o filósofo, o caráter relativo da verdade não faz a *ontologia fundamental* de-cair num subjetivismo, porquanto "(...) o descobrimento retira a proposição do arbítrio "subjetivo" e leva o ser-aí descobridor para o próprio ente" (HEIDEGGER, 2002, 296). De igual forma, "(...) a "validade universal" da verdade enraiza-se simplesmente no fato de que o ser-aí pode descobrir e libertar o ente em si mesmo. Somente assim é que esse ente pode em si mesmo se ligar a cada proposição possível" (HEIDEGGER, 2002, p. 296) [**argumento 23**].

A respeito do caráter da pressuposição da verdade enquanto comportamento cotidiano do ser-aí, Heidegger (2002) faz considerações que valem ser citadas. Conforme veremos a seguir, esta discussão gira em torno da questão do *a priori*, que, em Husserl fazia parte do âmbito do *ego transcendental* que ele pretende conquistar, a fim de fazer da filosofia uma ciência rigorosa, mas que em Heidegger (2002) referir-se-á ao ser-no-mundo. Esta questão, entretanto, será trabalhada mais detidamente quando adentrarmos, no terceiro capítulo, nas relações entre Husserl e Heidegger. Vale, porém, antecipar que esta discussão gira em torno dos estudos de Heidegger efetuadas na preleção do semestre de verão de 1925, *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (GA20). Em *ST* o sentido da pressuposição da verdade torna-se compreensível mediante o modo de ser da verdade. E, a par disso, selecionamos:

(...) O que diz "pressupor"? Compreender alguma coisa como a base e o fundamento do ser de um outro ente. Essa compreensão dos entes em seus nexos ontológicos só é possível com base na abertura, ou seja, no ser-descobridor do ser-aí. Pressupor "verdade" significa, pois, compreendê-la como alguma coisa em função da qual o ser-aí é. Ser-aí, no entanto - e isso reside na constituição ontológica de cura - já sempre precedeu a si mesmo. Ele é um ente que, em seu ser, está em jogo o poder-ser mais próprio. A abertura e o descobrimento pertencem, de modo essencial, ao ser e ao poder-ser do ser-aí como ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2002, p. 297) [argumento 24].

Um pouco adiante, lemos:

"Em si" não se pode perceber por que o ente deve ser descoberto, por que deve haver *verdade e ser-aí*. A objeção corriqueira do ceticismo, a negação do ser ou da possibilidade de se conhecer a "verdade" estão a meio caminho. Na argumentação formal, ela mostra pura e simplesmente que, ao se julgar, pressupõe-se a verdade. É a indicação de que a "verdade" pertence à proposição, a indicação de que, em seu modo de ser, a proposição é um descobrimento (...). Ademais, desconsidera-se o fato de que, mesmo quando ninguém *emite um juízo*, já se pressupõe a verdade na medida em que o ser-aí é (HEIDEGGER, 2002, p. 298) (argumento 25).

E mais especificamente sobre a questão do *a priori*:

Assim, na questão sobre o ser da verdade e sobre a necessidade de sua pressuposição, bem como na questão sobre a essência do conhecimento, supõe-se um "sujeito ideal". O motivo implícito ou explícito dessa suposição reside na exigência justa, que, no entanto, também precisa ser fundamentada ontologicamente, de que a filosofia tem como tema o "a priori" e não os "fatos empíricos" como tais. Mas será que a suposição de um "sujeito ideal" satisfaz a 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? Não pertence ao *a priori* do sujeito de fato, ou seja, à facticidade do ser-aí, a determinação de que ela é e está, de modo igualmente originário, na verdade e na não-verdade? (HEIDEGGER, 2002, p. 298) [argumento 26].

Veja-se, a seguir, na próxima citação, a crítica implícita a Husserl sobre as suas duas omissões, que nos *Prolegômenos* aparece de maneira clara e direta: "As idéias de um "eu puro" e de uma "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 forma alguma os caracteres ontológicos da facticidade e da constituição ontológica do ser-aí" (HEIDEGGER, 2002, p. 299) [argumento 27].

Também leia-se: "O ser da verdade encontra-se num nexo originário com o ser-aí. E somente porque o ser-aí é, enquanto o que se constitui pela abertura, ou seja, pela compreensão, é que se pode compreender o ser e que uma compreensão ontológica é

possível" (HEIDEGGER, 2002, p. 299) [argumento 28].

E, finalmente: "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 originários" [argumento 29]. Para Heidegger (2002) isto dirá o questionamento que procura pensar o que significa dizer que o ser "é", de modo que a partir dele se possa, então, distinguir os entes, caso se esclareça o seu sentido. Por isso, o trabalho levado a cabo por Heidegger em seu *ST* enquanto *analítica existencial* do ser-aí é apenas um trabalho preparatório, de explicitação de suas estruturas, à diferença das categorias que apenas classificam os entes. A interpretação do ser, contudo, somente poderá se realizar junto à *ontologia fundamental* quando se possuir uma compreensão do ser livre do peso e da presença dos entes: "Só então pode-se discutir originariamente o que pertence ao conceito de uma ciência *do ser como tal*, de suas possibilidades e derivações. E na delimitação dessa investigação e de sua verdade é que se pode determinar ontologicamente a investigação como descoberta *dos entes* e de sua verdade" (HEIDEGGER, 2002, p. 299).

2.2.4 Resumo dos Argumentos

Alínea a: argumentos 1-6

1. Para a tradição, que segue Aristóteles, o "lugar" originário da verdade é a proposição (juízo), de forma que sua essência reside na concordância.
2. O conhecimento, que se dá na concordância, apresenta a relação *assim como*; ele deve dar a coisa assim como ela é.
3. A proposição, remetendo à própria coisa-real, e não a sua simples representação, é um ser para isto que é.
4. Proposição verdadeira significa: "deixar ver" o ente em seu ser. É um ser descobridor.
5. A compreensão é o fundamento originário da verdade.
6. O "deixar ver" o ente em seu ser é o *como apofântico* (mostrativo).

Alínea b: argumentos 7-21

7. A interpretação da verdade no sentido da proposição é necessária daquilo que a tradição pressentiu originariamente.
8. O ser-verdadeiro do λόγος é ἀληθεύειν, no modo da ἀποφαίνεσθαι: retirar o ente do seu velamento, descobrindo-o em seu ser (sentido); ἀλήθεια, para Aristóteles,

- indica o fenômeno (as coisas elas mesmas).
9. Pertence ao λόγος o desvelamento;
 10. A definição originária da verdade (ser-descobridor) se mostra a partir dos comportamentos do ser-aí. A verdade é um modo do ser-aí ser-no-mundo.
 11. O ser-aí é abertura de ser (descobre os entes em seu ser), de forma que é e está na verdade.
 12. Disto decorre o fato de que são 4 as determinações que abarcam o seu sentido existencial: 1) a *abertura em geral*; 2) o *estar-lançado*; 3) o *projeto*; e 4) a *decadência*.
 13. Somente porque está aberto para o ser é que o ser-aí pode se fechar. De igual forma, somente porque já descobrira os entes é que estes podem novamente se velar e enganar. Desse modo, as novas descobertas se fazem com base na *aparência*, de sorte que o ente se configura *como...*
 14. Verdade em seu sentido originário significa abertura do ser-aí. A esta abertura pertence a descoberta dos entes. O ser-aí está, de modo originário, na verdade e na não-verdade. A proposição e sua estrutura do *como apofântico* estão fundadas no *como* hermenêutico.
 15. O ser-aí é descobridor ao se ocupar com os entes intramundanos. Ao se expressar descobre os entes. O lugar de tal expressão é a proposição, de maneira que o que se descobre é guardado naquilo que se diz.
 16. Descoberta é sempre descoberta-de, ou seja, o que se pronuncia traz uma remissão ao ente em seu ser.
 17. Verdade como abertura (compreensão) e ser-descobridor (apofântico) transforma-se em verdade como concordância.
 18. A verdade passa a ser lida como algo simplesmente dado, e o conhecimento, que é interpretação derivada da compreensão, passa a ser o primeiro a acontecer segundo a tradição. Mas esta inversão se dá por conta do próprio ser-aí, que compreende o ser numa interpretação determinada (ser *como* presença).
 19. A tradição compreende o λόγος como proposição sobre..., descoberta de...
 20. Aristóteles jamais disse que o lugar originário da verdade fosse o juízo. O que ele diz é que o λόγος é o modo de ser do ser-aí, podendo ser descobridor ou encobridor. De igual forma, Aristóteles não estende o conceito de verdade do λόγος para o puro νοεῖν, de maneira que a “verdade” da αἴσθησις e da visão das *idéias* é o

descobrimiento originário.

21. A proposição não é lugar da verdade, mas enquanto modo de ser-no-mundo, ela funda-se no descobrimiento (abertura).

Alínea c: argumentos 22-29

22. A verdade, enquanto abertura, só se dá na medida em que o ser-aí é – a verdade em seu caráter finito.
23. O descobrimiento não é uma realização da subjetividade, e sim se dá pelo encontro com os entes.
24. A compreensão dos entes em seus nexos ontológicos somente é possível com base na abertura do ser-aí. Abertura e descobrimiento pertencem, portanto, ao poder-ser do ser-aí como ser-no-mundo. Por sua vez, isto garante a pressuposição da verdade.
25. Tanto a objeção do ceticismo quanto a argumentação formal que diz que ao se julgar é preciso pressupor verdade, tal pressuposição, contudo, é exigida porque o ser-aí é ao modo da abertura de mundo.
26. Seja na questão sobre o ser da verdade como na questão sobre a essência do conhecimento, supõe-se um “sujeito ideal”, que reside na exigência de que a filosofia tem como tema o “a priori”. Porém, neste conceito falta justamente o “a priori” do sujeito de fato.
27. As idéias de um “eu puro” e de uma “consciência absoluta” passam por cima dos caracteres ontológicos da facticidade e da constituição ontológica do ser-aí.
28. O ser da verdade encontra-se em umnexo originário com o ser-aí, de modo que o ser-aí, constituído pela abertura, compreende ser.
29. O ser – e não o ente – só se dá porque a verdade é; e ela, a verdade, só é enquanto o ser-aí é. Portanto, ser e verdade “são” co-originários.

2.3 APROXIMANDO-SE DO ESTUDO DA GÊNESE DO § 44: OS PRIMÓRDIOS DE SUA ELABORAÇÃO NO CONTEXTO INVESTIGATIVO DE *ST*

Até aqui se fizera necessário que utilizássemos um número considerável de citações, visto que tínhamos como objetivo inicial o reconhecimento da temática da questão da verdade em Heidegger, bem como os argumentos utilizados por ele, a fim de justificar a sua interpretação na contramão da tradição filosófica que o precedera. Bem, de agora em diante, conforme descermos aos fundamentos do tratado, percorrendo os documentos em que o § 44 se baseara para realizar a sua tarefa, passaremos, pois, à interpretação propriamente dita do que ali encontramos textualmente, com o intuito de comprovarmos a nossa hipótese de pesquisa, bem como para sermos fiéis ao método ora empregado. Desta feita, na tentativa de esclarecermos o que até aqui se deixara formular, bem como para prepararmos o entendimento para o que se seguirá quando nos voltarmos para a análise dos §§ 31, 32 e 33 de *ST*, é que propomos uma parada, a fim de retrocedermos ao tempo em que Heidegger, para se candidatar à cátedra de *Marburg*, apresentara seu relatório a Paul Natorp, em 1922, intitulado *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: indicação da situação hermenêutica [Relatório Natorp]*²⁸. De acordo com o documento analisado, descobre-se que Heidegger já possuía grande parte das intuições que se confirmariam em *ST*, bem como aquelas que seriam aprofundadas no decorrer de suas preleções em *Marburg*. O estudo deste relatório serve,

²⁸ Este relatório apresenta uma história interessante, visto que se perdera durante longos anos e apenas fora novamente encontrado porque Heidegger, além de enviá-lo a Paul Natorp, o enviara também à Georg Mish, candidatando-se à cátedra de *Gotinga*. Enquanto a cópia de Natorp fora entregue aos cuidados de Hans-Georg Gadamer, que o levava consigo para *Leipzig*, mas que durante um bombardeio em 1943 se perdera, a cópia de Misch fora entregue, em 1964, às mãos do seu aluno Josef König, que o esquecera em seus arquivos pessoais, para somente há poucos anos ser novamente encontrado. Vale dizer ainda que este importante manuscrito além de apresentar as direções das pesquisas a serem levadas a cabo por Heidegger durante a ocupação da cátedra em *Marburg*, também traz a sua leitura de Aristóteles, que havia sido tema de diferentes preleções na Universidade de *Freiburg*, durante o tempo de assistência a Husserl. O manuscrito que fora escrito por Heidegger em apenas três semanas, mais precisamente entre os meses de setembro e outubro de 1922, pode ser considerado um importante testemunho para o quão avançado já estava a interpretação de Heidegger no sentido da consecução de sua *ontologia fundamental*. Nesses termos, como bem esclarece Volpi em seu trabalho *La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y Tiempo*, 1994, a aproximação do jovem Heidegger com Aristóteles é decisiva para a consecução do seu *ST*, que, implicando-se com os três problemas fundamentais, a saber, o problema da *verdade*, o problema da constituição ontológica da vida humana (ser-aí) e o problema da *temporalidade*, tem como unidade destes problemas a questão do *ser*, que, como tal, somente poderia encontrar uma recepção hermenêutica apropriada, caso viesse confrontar a interpretação corrente de Aristóteles, que toma a *ousia*, preferencialmente, frente aos outros sentidos do ser. Como ainda indica Volpi (1994), esta empresa apenas se tornara possível, porque Heidegger pôde buscar, junto ao problema da verdade, o seu sentido originário grego e, portanto, ontológico, em que esta ainda se deixava encontrar em Aristóteles, principalmente, então, no livro VI da *Ética a Nicômacos*. Além disso, é importante sublinhar que ele somente pôde realizar essa nova interpretação de Aristóteles com base na leitura das *Investigações Lógicas* de Husserl, o qual problematizara, justamente, o sentido da verdade, enquanto *adaequatio intellectus et rei*, e identificara “(...) uma importante distinção terminológica entre a verdade da proposição ou do juízo [*Satzwarheit*] e a verdade da intuição [*Anschauungswahrheit*], sublinhando a esta um caráter originário e fundativo” (p. 336).

portanto, como indicação de que grande parte do que seria escrito em *ST* já aparece prefigurado em seu contexto.

2.3.1 O Relatório Natorp: estudo preliminar

Desde o início do relatório encontramos um Heidegger preocupado em esclarecer que o trabalho a ser empreendido enquanto investigação filosófica deverá se dar com vistas ao caráter ontológico, intrínseco em qualquer interpretação que se pretenda fenomenológica. Ou seja, que se deixe realizar através do *como* [*das Wie*] da situação hermenêutica, que, enquanto “(...) apropriação compreensiva do passado, é sempre a situação de um presente vivente” (HEIDEGGER, 2002, p. 30). Desse modo, o acesso ao passado para aquela espécie de compreensão implicada numa interpretação fenomenológica parte não de outro lugar senão propriamente da situação em que a vida humana se encontra a cada vez que diz o ser na interpretação corrente do ente. Em outras palavras, o homem vive e vive sempre num ritmo segundo o qual transcorre o cotidiano em meio a uma interpretação do ser que, no mais das vezes, o move para um horizonte de sentido publicamente experienciado, tacitamente aceito, confortavelmente vivido. A determinação de algo *como* algo, para Heidegger (2002), se dá, pois, em duas modalidades básicas: por um lado, há o *como apofântico*²⁹, a partir de onde a existência humana fala em proposições e, assim, acerta a cada vez o ente, para, em seguida, de-cair num modo de ser impessoal³⁰; por outro, o *como* hermenêutico, que compreende o ser de maneira primária, no uso imediato dos entes e antes de qualquer pensamento representacional³¹. Desta feita, o objeto a ser investigado, o objeto que, de uma só vez, oferece ao filósofo a possibilidade sem par de encontrar o ser nas pegadas do ente, na medida em que, diferente da totalidade dos entes, tem sob a mira a interrogação do seu próprio caráter ontológico, é o ser-aí. Nesses termos, uma tal pré-ocupação com o seu ser-próprio, decorrente dessa mirada e que sempre está na ordem do dia para ele, faz-se, por isso, a atividade

²⁹ Argumentos 6, 12 e 14.

³⁰ Dois são os modos possíveis de realização do ser-aí, para o filósofo: próprio e impróprio. Ao passo que, no primeiro modo, o ser-aí toma a morte como sua possibilidade mais essencial, reconhecendo-a, pois, como o limite sem o qual a sua existência não poderia se dar, uma vez que esta se constitui enquanto finitude, o modo impróprio leva o ser-aí para longe de si mesmo, para uma vida entregue e falada pelo público, a cada vez. É no modo impróprio de ser, portanto, que o impessoal fala, e fala sempre a partir daquele lugar de operação do ser-aí no seu cotidiano. Destarte, Heidegger descobre aí também manifestado, e não por acaso, aquele dizer do tempo em sua forma meteorológica, a saber, chove, relampeja, etc. Ou seja, para a gramática corrente, o uso ordinário do tempo, em sua forma impessoal, fala sempre a partir de um algo que simplesmente se dá, acontece. Para um maior aprofundamento da questão, conferir os cursos de Heidegger que decorreram no semestre de inverno de 1951-52 e o semestre de verão de 1952, na Universidade de *Freiburg*, reunidas em sua forma textual em *¿Qué significa pensar?*

³¹ Argumento 13.

fundamental de sua existência. Portanto, se o ser-aí, em sua facticidade, possui uma compreensão do ser *como* ente (proposição) que o faz decair na impessoalidade, embora, de igual modo, seja capaz de experienciá-lo numa pré-compreensão (hermenêutica) quando faz uso do mesmo ente³², interessará a Heidegger (2002) uma investigação filosófica - comprometida desde o seu interior com a vida fáctica - que seja capaz de adentrar na história, não como passado histórico, mas enquanto presente: “(...) A crítica da história é única e exclusivamente crítica do presente” (HEIDEGGER, 2002, p. 33); ou ainda, e de maneira mais clara: “(...) a investigação mesma constitui um determinado *como*, uma determinada modalidade da vida fáctica e, como tal, contribui em sua realização” (HEIDEGGER, 2002, p. 34). O que quer significar, então, que o ser-aí chega ao pensamento de Heidegger quando este se depara com o fenômeno do *como* hermenêutico enquanto interpretação do ser-próprio, que, por sua vez, decai num modo impróprio de ser, quando a partir desta interpretação primeira passa a falar e a produzir mundo desde uma fala proposicional, afeita a uma compreensão da linguagem que encontra na articulação de uma voz³³ o conteúdo significativo para a expressão de um conteúdo tacitamente aceito e publicamente compartilhado através da comunicação³⁴, para num só ímpeto arrancar os olhos do ser a favor do ente e lançá-lo numa profusão teórico-científica de promoção de conceitos, com vistas a suportar o mundo que o atormenta, que o seduz, que o sustenta, enfim, na vertigem própria do ente desconhecido e do próximo ente, do mais próximo ente (eu) que para ele se faz ser quando a sua vontade conscienciosa passa a reconhecê-lo como seu. Por isso, a compreensão, em Heidegger (2002), é também sempre recusa do já pensado enquanto *repetição*³⁵ originária do assim pensado desde a sua “(...) situação mais própria e desde o prisma dessa situação” (HEIDEGGER, 2002, p. 33). E é assim também que chegará a chamar especial atenção do filósofo a polissemia de interpretações que recaem sobre a palavra *vita* - que, em grego, diz ζωή³⁶ - com relação à existência humana.

³² Argumentos 12 e 14.

³³ Segundo Aristóteles, em *Tratado da alma*, B, 8, 420b 5 e 420b 30, com respeito à φωνή somente os seres animados a possuem, porquanto os inanimados apenas o fazem por semelhança. Além disso, a voz apresenta-se como um som dotado de significado, realizado por aquela espécie de ser-vivo que possui fantasia. Em *Da Interpretação*, I, 16a5, por sua vez, o filósofo dirá que estes sons emitidos pela fala são símbolos das *paixões* da alma.

³⁴ Argumento 12.

³⁵ Cf. Günter Figal, *op. cit.*, p. 32-34. Lá encontramos o intérprete ressaltando a importância do conceito de repetição para Heidegger, que, como tal, significa fenomenologia em sentido fenomenológico, ou seja, de manter-se aberta às coisas mesmas e, assim, retomar o fio condutor do questionamento filosófico levantado por Platão e Aristóteles.

³⁶ Cf. Aristóteles, *Tratado da alma*, 2, 412a 10. Nesta passagem encontramos o Estagirita definindo os seres dotados de vida como aqueles que são capazes de alimentar-se por si mesmo, crescer e decair, de modo que estes pertencem à espécie que possui um corpo natural.

Bem, sendo a vida fáctica do ser-aí, que implicada está na ordem dos fenômenos ora investigados, o objeto próprio conquistado por Heidegger desde uma compreensão ontológica que se articula no veio da história do ser enquanto história do ser-aí, e tendo-se em conta que a atividade fundamental deste ser-aí em sua vida concreta é a ocupação com os entes intramundanos e a preocupação [*Fürsorge*] com os outros, esta soará, pois, para a compreensão hermenêutica de Heidegger, como *cuidado*³⁷ [*Sorge*]:

No “estar-ocupado-em-algo” está presente o horizonte dentro do qual se move o cuidado da vida: o *mundo* que o corresponde em cada ocasião. A atividade do cuidado se caracteriza pelo *lidar* que a vida fáctica mantém com seu mundo. O *para que* do cuidado é o *com que* do lidar. O significado do ser real e efetivo e o significado da existência do mundo se funda e se determina a partir de seu caráter: como o assunto mesmo do lidar próprio do cuidado. O mundo está aí como algo do que já sempre e de alguma maneira nós cuidamos. O mundo se articula em função das possíveis direções que adota o cuidado, como *mundo circundante*, *mundo compartilhado* e *mundo do si mesmo*” (HEIDEGGER, 2002, p. 35).

O ser-aí ocupa-se, e ocupa-se sempre consigo mesmo e com os demais entes. Enquanto existente humano, o ser-aí, porém, é aquele modo de ser cuja distinção com os entes se dá na relação própria de compreensão com o seu próprio ser; ou seja, nele o ser é jogado numa determinada compreensão de ser na medida em que o ser joga o ser-aí no mundo: o âmbito assim aberto é propriamente o mundo, é horizonte de sentido³⁸. Compreender o ser, portanto, diz, aqui, limitá-lo num horizonte de sentido, num horizonte de compreensão cujo sentido de ser, a cada vez, se dá no espaço aberto que faz o mundo acontecer. Dessa maneira, o ser-aí é o ente que antecipa, toda vez, um dado horizonte de compreensão (sentido) do ser no qual se faz possível mover-se e criar mundo. O mundo, nesse texto inicial de Heidegger (2002), se dá, pois, nos três modos acima elencados e agora repetidos: mundo circundante [*Umwelt*], objetivo; mundo compartilhado [*Mitwelt*], instersubjetivo; e mundo próprio [*Selbstwelt*], subjetivo. Pré-ocupado com o ser, o ser-aí cuida do mundo nesses três modos essenciais. Isto é, as distintas ocupações do ser-aí em torno dos seus distintos mundos mostram, para o filósofo, “(...) múltiplos modos de realização e de estar referido aos assuntos que ocupam a atenção do lidar: a elaboração de, a fabricação de, o servir-se de, o uso para, o tomar posição de, o guardar e o perder” (HEIDEGGER, 2002, p. 35). Nesses termos, a ocupação [*Besorgen*] - com os diferentes mundos - mostra distintos modos de lidar-com-os-

³⁷ Em *ST* o termo utilizado para este modo fundamental de ser do ser-aí com relação ao seu próprio ser e aos demais seres que o rodeiam no mundo e que constituem propriamente o seu ser-no-mundo é *cura* [*Sorge*], indicando, em suma, sua constituição ontológica. A significação de cuidado ficará mais restrita ao exercício que o ser-aí realiza quando dispõe do seu ser e dos entes simplesmente dados em seu uso concreto e cotidiano, instrumentalizado e técnico.

³⁸ Argumentos 18 e 28.

entes; tais lidar-com, por sua vez, oferecem possibilidades discursivas (interpretação) a partir das quais o mundo pode sempre comparecer (em seus três modos). Heidegger (2002) apontará, assim, de um lado, um modo de lidar com os entes que passaria antes pelo uso dos mesmos desde uma certa instrumentalização, ou operatividade que se realizaria no exercício de um tal uso, e que, por isso, seria sempre movido “(...) em um determinado contexto de familiaridade e de conhecimento” (HEIDEGGER, 2002, p. 36); e, do outro, um modo de lidar *circumspecto*, que leva o cuidado para com os entes ao encontro de uma certa significação dos mesmos, desde um olhar diretor, um olhar guia que conduz o ser-aí para uma visão de mundo quando este passa a colocá-lo em perspectiva, medindo suas distâncias, aproximando suas fronteiras, alicerçando comunicações em meio a vertigem das informações. Heidegger (2002) reconhece, pois, que o cuidado do ser-aí para com o seu mundo é levado, e não somente disposto como uma de suas possibilidades, a sair dessa compreensão primeira e concreta em que se dá o movimento do seu ser junto ao que lhe é familiar para essa tal circunspeção: “(...) Quando o trato próprio do cuidado se comporta assim, se transforma em um puro olhar ao redor, carente de orientação e sem nenhum propósito executivo. A circunspeção adquire o caráter de um simples *observar* [desprovido de qualquer prática]” (HEIDEGGER, 2002, p. 35). E isto quer significar que o mundo, agora observado, aparece segundo um *aspecto*, passando a ocupar um lugar para o ser-aí que se constitui, enfim, desde um olhar, e um olhar, por assim dizer, nada prático. O mundo torna-se, então, um simples lugar para o ser-aí - onde o ser pode ser experienciado como um conceito vazio, no sentido que quer dar Kant a palavra ser, a saber, não sendo o ser um predicado real, todavia é posição da coisa e de suas determinações -, e um lugar sobre o qual, estando o ser-aí inserido neste, como fazendo parte da totalidade dos entes simplesmente dados, deve-se travar conhecimento, a fim de conquistá-lo em suas reservas. Justamente porque o mundo salta aos seus olhos e é passível de um olhar atento, abstrato e teórico, na medida em que se faz desprovido de qualquer caráter imediato e prático, Heidegger (2002) dirá que por aí se articula uma *ciência*. Entretanto, com esta ciência o que se produz é uma objetividade tal que nos lança no de antemão sabido, no que por hábito se tem como certo e verdadeiro - *evidência*. Os objetos providos de significado pela ciência, nesse sentido, são aqueles que possuem a qualidade de nos fazerem viver uma vida de fato, porque é a partir deles que travamos experiência com o real.

Ocupados agora com os objetos de antemão conhecidos por uma ciência, ainda que revisitada em seus conceitos, que nos move todavia numa determinada interpretação da vida,

abandonamos nosso olhar para junto dos entes vislumbrados sob a luz da abstração em detrimento do seu uso para uma mão:

(...) Neste estado de interpretação também se estabelece (...) o modo em que a vida tem cuidado de si mesma; mas isto quer dizer que se co-institui um determinado sentido da existência da vida: o “como-algo” e o “como” através dos quais o homem se mantém em seu próprio horizonte de pressupostos (HEIDEGGER, 2002, p. 38).

Se, de um lado, o olhar objetiva os entes numa representação, de outro, a mão faz uso dos mesmos num modo próprio de ser em apresentação. A mão apresenta mundo [*Zuhandenheit*]; o olhar (circunspecto) representa mundo desde os entes simplesmente dados [*Vorhandenheit*]³⁹. Passíveis de serem apreendidos por um conhecimento objetivo, os entes nesse último modo se colocam, pois, diante de um olhar que perscruta por uma mão especializada para uma técnica. Entretanto, a mão pode e chega mesmo a fazer uso dos entes de maneira imediata e não-reflexiva (não objetivado). A mão, nesse sentido, é a mesma que se estende para o outro, doa-se para outrem, é dom para um obrar. Heidegger em sua preleção de inverno de 1951-52 na Universidade de *Freiburg* em *Breisgau* e intitulada *Que significa pensar?* (GA7) chega mesmo a dizer que somente porque o homem fala e, assim, pensa, possui um algo como uma mão, e que toda obra da mão se baseia, antes de tudo e primeiramente, no pensar. Para o filósofo, enfim, a mão, além de oferecer e receber objetos, doa a si mesma para uma outra mão: “(...) A mão mantém. A mão sustém. A mão designa, provavelmente porque o homem é um signo⁴⁰” (HEIDEGGER, 1958, p. 21). Em outras palavras, aquilo que a mão designa para um homem no uso primeiro que este faz dos entes, mostra ser para o ser-aí, e mostrar ser diz, aqui, horizonte de sentido – significação (mundo): “A atividade do cuidado não é um processo da vida que se desenvolve por sua conta e em contraposição ao mundo existente. O mundo está presente *na* vida e *para* ela, mas não no sentido de algo que é simplesmente pensado e observado (...)” (HEIDEGGER, 2002, p. 38), e sim no sentido do cuidado. O apartar-se do cuidado para com as coisas simples é o que levará

³⁹ No alemão aparece o termo *Vorhandenheit*, empregado por Heidegger (2002) para nomear um modo específico e tardio de lidar-com os entes que vem ao nosso encontro no mundo, porquanto se mostram numa configuração objetiva. Nesses termos, a *Vorhandenheit* de Heidegger (2002) é sempre precedida pela *Zuhandenheit* enquanto o modo de nos ocuparmos com os entes através do manuseio. Em outras palavras, é porque primeiro me relaciono com o mundo através do exercício de uma mão, que sabe de maneira imediata o "como" agir, para que se produza uma obra, que posso, posteriormente, vir a conhecer o que vem ao meu encontro (entes) no modo da *Vorhandenheit* (objetivado), ou seja, do ser simplesmente dado. É imprescindível apontar para o fato de que só nos aproximamos do modo da *Vorhandenheit* quando o *instrumento*, que é precisamente o ente que vem ao encontro na ocupação, aparece-nos, segundo Heidegger (2002), danificado, e, assim, impedido de fazermos o seu uso habitual.

⁴⁰ Novamente aqui encontramos Heidegger retomando o que fora postulado por Aristóteles em *Da Interpretação*. Sobre isto cf. a nota 33.

à queda do ser-aí, num mundo, por assim dizer, natural. A de-cadência [*Verfallen*] do ser-aí para junto deste mundo natural e objetivo é o seu destino mais próprio⁴¹. Sobre um tal destino o ser-aí não pode jamais se apartar. Contudo, para Heidegger (2002) este movimento de queda não é um processo que se desenvolva no decorrer da vida, mas é a vida mesma do ser-aí que se dá no *como* do seu *destino*. A queda, dirá Heidegger (2002), aquietar o ser-aí. Aquietar o ser-aí é trazer o mundo para o lugar-comum do seu acontecimento, para a naturalidade do seu acontecer efetivo, em suma, para a realidade da representação do sujeito. Tornar quieto aquilo que inquieta sobremaneira o ser-aí, a saber, o seu próprio ser, o *estar-decidido* frente a uma situação na qual a sua existência está em jogo, é tornar manifesto o ente, é trazer o ente como presente para diante de uma presença, é desenhar os contornos de sua aparência para que os olhos possam apreendê-lo em sua verdade objetiva, seja esta cotidiana ou científica. Dizer o mundo, nesse modo, é dizer as coisas do mundo. Coisas do mundo os entes são em sua totalidade e, por isso, são passíveis de serem descobertos e nomeados e objetivados na vida do fato. A vida fáctica, dirá Heidegger (2002), se move “(...) em um certo *termo médio* característico do cuidado, do lidar, da circunspeção e da apreensão do mundo. Este termo médio é em cada ocasião o da *publicidade*, o do entorno, o da corrente dominante, o do “assim como muitos outros”. De fato: o “impessoal” ou o “se” é quem facticamente vive a vida do indivíduo” (...) (HEIDEGGER, 2002, p. 41).

A impessoalidade em que se move o ser-aí quando aquietar o seu ser em torno dos entes, oculta, pois, a própria vida do ser-aí. Ocultar a vida, em Heidegger (2002), é não tomar a morte como a possibilidade mais própria do seu ser-aí fáctico. O impessoal na vida do ser-aí fala como se a morte fosse interrupção da vida. Interrupção fala de descontinuidade de um algo, pois, contínuo. A vida impessoal, desta feita, é contínua; não possui furos por onde possa escapar o que é dado como certo a cada vez. Os entes estão na vida do ser-aí, e não o abandonam no decorrer do todo de sua vida. A totalidade da vida do ser-aí se faz a partir da totalidade dos entes. A vida é plena e é plena de vida, porque nela a morte nunca pode tocar. A morte, para a interpretação ordinária, é interrupção da vida. Interrompida, a vida deixa de ser a vida que é, para tornar-se diversa. A diversidade da vida, contudo, permanece junto ao ente ao permanecer enquanto “espírito” para uma vida que não mais encontra espaço de ser neste mundo, e sim num mundo que a transcende. Continuidade fala de totalidade. O impessoal se sabe, a todo o momento, total; tem segurança sobre ser isto ou aquilo, uma vez que aí o ser mesmo não faz mais problema enquanto ser outro. Contudo, a morte para o ser-aí,

⁴¹ Argumento 12.

num sentido originário como o quer Heidegger (2002), não é interrupção da vida, e sim um algo iminente, que está sempre aí presente a marcar sua presença com uma possível ausência. Trazer o limite para a vida, marcar a finitude do ser-aí como seu tempo próprio, a morte, em Heidegger (2002), se constitui numa certeza indeterminada capaz de trazer mesmo o futuro do seu possível ser-todo para a vigência do presente, na medida em que recebe o seu passado como que dotado de um sentido de ser na singularidade do si-mesmo: “(...) Quando *toma posse* da morte e assume sua *certeza*, a vida se faz visível em si mesma. A morte, entendida desta maneira, oferece à vida uma perspectiva e a conduz constantemente ante seu presente mais próprio e ante seu passado, um passado que emana e brota da vida mesma” (HEIDEGGER, 2002, p. 42). De acordo com o filósofo, portanto, a morte é o fenômeno a partir do qual a temporalidade do ser-aí se deixa mostrar de maneira privilegiada, e isto porque o presente e o passado estão aí implicados desde um futuro que os determina a partir de uma certeza que, embora certa, faz-se indeterminada, e indeterminada por força do possível do seu ser permanecer sendo até encontrar o seu fim mais próprio (morte)⁴².

Ora, Heidegger (2002) descobre o ser-aí no *como* de sua vida; além disso, descobre nesse mesmo ser-aí o tempo a partir da possibilidade iminente de sua morte: “(...) apreensão autêntica da vida (...)” (HEIDEGGER, 2002, p. 44), a morte é tal que chega mesmo a trazer a vida fáctica até a existência, e existência pensada, pois, enquanto possibilidade aberta temporalmente no ser da vida, quando este, desde a morte, assume, então, a própria vida na inquietude do seu ser. A morte, portanto, traz o tempo para o ser-aí, na medida em que, enquanto um algo futuro, ainda que certo, porém indeterminado, dá tempo, oferece possibilidades, abre horizontes. Ou nas palavras do filósofo: “(...) O sentido ontológico que, em última instância, caracteriza o ser da vida humana” (HEIDEGGER, 2002, p. 57). Bem, visto que o ser e o tempo falam no ser-aí e falam sempre a partir de uma interpretação que se dá no *como* da compreensão, *como* compreende *ser* e compreende *tempo* enquanto presença-presente (ser do ente; οὐσία), o ser-aí de-cai num mundo, pois, naturalmente dado, subjetivamente experienciado, logicamente falado. Sendo que a interpretação corrente do ser e do tempo para a tradição filosófica que se reconhece metafísica é precisamente a mesma que o ser-aí se depara, a cada vez, em sua queda para o mundo objetivo, Heidegger (2002) retorna aos gregos, a fim de ali travar experiência com as palavras originárias que chegaram, enfim, a

⁴² Esta necessária implicação entre o ser-aí e a morte e pensada desde o horizonte da temporalidade fará parte de um aprofundado estudo na preleção supracitada *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*. Portanto, será com base nesse posterior desenvolvimento teórico que Heidegger poderá completar o quadro conceitual que possibilitou a ele tratar do mesmo tema em *ST*.

determinar o pensamento como λόγος e *ratio*. Contudo, esta aproximação com o pensamento grego e a discussão em torno dos textos de Aristóteles deixaremos para os capítulos que se seguirão. Por agora, vale o que até aqui se discutiu, uma vez que, logo abaixo, poderemos encontrar junto aos parágrafos a serem analisados o que já estava presente, em suas linhas gerais, no manuscrito de 1922.

2.3.2 Análise dos §§ 31, 32 e 33 de *ST*

Enquanto estrutura fundamental do *ser* do ser-aí, a compreensão [*Verstehen*] é pensada por Heidegger (2002) como um existencial, ao lado da disposição. Compreensão e disposição, enquanto existenciais, e, por isso, pensadas originariamente, sintonizam-se, dirá Heidegger (2002), desde o seu fundo. Toda a forma de humor, nesse sentido, que traz um tom para a existência, também carrega uma compreensão do ser, na medida em que a disponibiliza em suas possibilidades. Em contrapartida, a compreensão ora pensada como categoria do conhecimento é compreensão, pois, derivada do fenômeno originário que constitui o ser do “aí” do ser-aí. Para o filósofo, pensar o ser do aí quer significar a possibilidade de se pensar a abertura de mundo enquanto compreensão do ser, ou seja, pensar que o mundo se constitui “significativamente” à medida que se abre como compreensão do ser e, portanto, compreensão do ser-aí⁴³:

Nesse em função de, o ser-no-mundo existente se abre como tal. Chamou-se essa abertura de compreensão. No compreender dessa função, abre-se conjuntamente a significância que nela se funda. A abertura da compreensão enquanto abertura de função e significância diz respeito, de maneira igualmente originária, a todo ser-no-mundo. Significância é a perspectiva em função da qual o mundo se abre como tal. Dizer que função e significância se abrem no ser-aí significa que o ser-aí é um ente em que, como ser-no-mundo, ele próprio está em jogo (HEIDEGGER, 2002, p. 198)⁴⁴.

Nesses termos, somente há mundo para o ser-aí porquanto há compreensão do ser e que esta se dá, pois, como horizonte de possibilidade para o seu ser. O poder que está em jogo na compreensão existencial, como quer Heidegger (2002), não é poder sobre alguma coisa, mas, essencialmente, “possibilidade de ser”: “A possibilidade essencial do ser-aí diz respeito aos modos caracterizados de ocupação com o “mundo”, de preocupação com os outros e,

⁴³ Argumentos 5, 10 e 28.

⁴⁴ Esta passagem corresponde ao § 20 de *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, onde Heidegger trata especificamente da questão do conhecimento. Mais adiante, como já se anunciou em nota supra, apresentaremos um estudo sobre este parágrafo.

nisso tudo, à possibilidade de ser para si mesmo, em função de si mesmo” (HEIDEGGER, 2002, p. 199). Pensada onticamente, a possibilidade designa, então, o *ainda não* real (*grifos do autor*); ontologicamente, aparece como inferior à realidade e à necessidade; enquanto existencial, porém, é a “(...) determinação ontológica mais originária” (p. 199) do ser-aí. Para Heidegger (2002), o ser-aí, enquanto ser disposto, já sempre caiu em determinadas possibilidades, mas para si “(...) é a possibilidade de ser que está entregue à sua responsabilidade, é a *possibilidade* que lhe foi inteiramente *lançada*” (p. 199). Ou seja, o ser-aí compreendido em seu ser e jogado no âmbito da compreensão do ser *como* abertura de mundo, é uma possibilidade lançada, de sorte que o seu próprio ser, em existindo, está sempre em jogo. Compreensão, dirá Heidegger (2002), por fim, é o ser desse poder-ser; e é através dele que se abre e se mostra a quantas anda o próprio ser do ser-aí. O projeto ser-aí, enquanto compreensão de ser, é destinação do seu próprio ser enquanto poder-ser, ou, dito de forma distinta, é jogo existencial. De acordo com o filósofo, o projeto não diz plano para um fim, mas “(...) a constituição ontológico-existencial do *espaço de articulação* do poder-ser de fato” (HEIDEGGER, 2002, p. 201) (*Grifos nossos*). Espaço de articulação diz, portanto, espaço de jogo para o ser-aí em seu fato enquanto lançado em suas possibilidades de ser e, assim, em sua mundanidade, a saber, em seu ser cotidiano que ao interpretar o mundo e a si mesmo se faz próprio ou impróprio. Contudo, algumas considerações sobre o ser-aí em seu *fato* e que se deixam também mostrar são ressaltadas por Heidegger (2002), a seguir:

Com base no modo de ser que se constitui através do existencial do projeto, o ser-aí é sempre “mais” do que é de fato, mesmo que se quisesse ou pudesse registrá-lo como um ser simplesmente dado em seu teor ontológico. No entanto, ela nunca é mais do que é de fato porque o poder-ser pertence essencialmente à sua facticidade. Também o ser-aí, enquanto possibilidade de ser, nunca é menos, o que significa dizer que aquilo que, em seu poder-ser, ela *ainda não* é, ele *é* existencialmente. Somente porque o ser do “aí” recebe sua constituição da compreensão e de seu caráter projetivo, somente porque ele *é* tanto o que será quanto o que não será é que ele pode, ao se compreender, dizer: “sê o que tu és”! (HEIDEGGER, 2002, p. 201).

Em outras palavras, Heidegger (2002), para pensar o existencial compreensão, faz exercício do *ver* fenomenológico para descobrir o ser que o sustenta. Nesses termos, é que se depara com o poder-ser, no sentido de que o ser-aí, enquanto compreensão de ser, é possibilidade de ser o ser que é. Ou seja, compreendendo o ser que sustenta o seu “aí”, o ser-aí abre possibilidades para o seu próprio ser e, de igual forma, abre mundo, instaura significação. O ser-aí já sempre lançado no mundo é, pois, uma possibilidade de ser do ser que em seu sendo traz sempre junto o mundo. Enquanto ser-no-mundo, o ser-aí é tudo aquilo que pode ser em seus diferentes modos de ser; enquanto ser-no-mundo, o ser-aí é, enfim, o

que compreende ser. Compreensão de ser dirá, então, para o filósofo, um projetar o ser em seus limites. O projeto que se desenha no horizonte do ser como compreensão é um destinar o ser-aí em suas possibilidades. Possibilidade de ser, o ser-aí possibilita ao ser uma compreensão tal que esta se dá, pois, no limite de sua existência enquanto começo de mundo. O espaço de jogo do seu ser se abre como mundo na medida em que faz compreensão do ser no limite de sua possibilidade de ser, o que quer significar que o ser-aí é possibilidade de ser enquanto ser-para-a-morte. Compreendendo ser, o ser-aí compreende mundo, porque neste movimento circular faz-se um ser-no-mundo em projeto. Os limites do ser, que em Heidegger, como já referido acima, é sempre começo do ser, se mostram, enquanto fenômenos, juntos ao poder-ser do ser-aí que constitui o ser de sua compreensão existencial. Nesse contexto, se a morte é marca para um fim que não diz finalidade, na medida em que é a possibilidade extrema de ser do ser-aí, ela é também marca para uma compreensão do ser que se dá sempre no limite. Enquanto possibilidade determinada, o ser-aí em seu ser não apreende jamais a totalidade do ser a partir do seu ser-próprio, mas apreende sempre uma possibilidade de ser propriamente o que é desde uma compreensão do ser que encontra o seu limite no começo do seu mundo, ou, em palavras distintas, que se mostra em seu todo na medida em que se mostra como um possível para o próprio ser. Bom, como projeto, dirá Heidegger (2002), a compreensão é também sempre uma visão do ser-aí. A visão é o ser-aí, segundo Heidegger (2002), nos modos básicos de seu ser: “(...) circunvisão da ocupação, preocupação e a visão do ser em função do qual o ser-aí é sempre como ele é” (HEIDEGGER, 2002, p. 202). Visão de si, pensada originariamente, é *transparência*, no sentido de “conhecimento de si”, conhecimento de mundo. Para o filósofo, o termo “visão” corresponde à iluminação e se expressa através de um “(...) ver em que o ente a ele acessível se deixa encontrar descoberto em si mesmo. É o que todo “sentido” realiza em seu âmbito genuíno de descoberta” (HEIDEGGER, 2002, p. 203). A visão que se funda na compreensão mostra-se, por isso, distante do ver que está em jogo na tradição da filosofia, e isto porque a esta interessa apenas o ente passível de contemplação. Conforme aponta Heidegger (2002), tanto a “intuição” quanto o “pensamento” são derivados distantes da compreensão e, portanto, não correspondem ao *ver* no sentido existencial. Ora, aqui se explicita justamente a discussão que anteriormente Heidegger já fizera em sua *Lógica* sobre o *ver* no âmbito da descoberta e as implicações de sua interpretação para a tradição filosófica enquanto intuição e, assim, como forma primária do conhecimento. Isto é, se a tradição encontra na intuição, principalmente a partir de Kant, o lugar onde se dá primeiramente o conhecimento, visto que para o filósofo moderno o conhecimento dos objetos superiores se dá via entendimento, ou seja, através do

uso da razão, a *ontologia fundamental* de Heidegger demonstrará ser esta um algo derivado, que chega já sempre tarde ao conhecimento originário do ser enquanto compreensão que se realiza no seu *como*, visto que em toda intuição, que é da ordem da sensibilidade, já vem sempre junto o *categorial*. É por isso, então, que Heidegger (2002) poderá dizer que a “intuição da essência” fenomenológica está fundada na compreensão existencial. Mas o filósofo ressalva, com base na radicalização da fenomenologia de Husserl, muito embora aqui não o explicita, diferente, portanto, dos seus *Prolegômenos*: “(...) só se deve decidir alguma coisa sobre esse modo de ver depois de obtidos os conceitos explícitos de ser e de estrutura ontológica, único modo em que os fenômenos podem vir a ser fenômenos em *sentido fenomenológico*” (HEIDEGGER, 2002, p. 203) (*Grifos nossos*).

Bem, tendo em vista o que fora aqui apresentado em termos daquilo que Heidegger propôs com relação à compreensão, podemos, então, avançar para o *como* o ser-aí compreende, e isto porque a partir da articulação de tal problema a questão da proposição retornará em seu fenômeno e como que nos exigirá descermos, posteriormente, ao detalhe na *Lógica* de Heidegger.

2.3.2.1 A Compreensão Originária do Ser: o ser *como* ser-aí

A compreensão, ora pensada por Heidegger no contexto de sua *analítica existencial*, é um avançar que retrocede, é um horizonte que já sempre re-percute, re-torna, repete em seu ser, de forma a fazê-lo se *dis-por* tanto no modo do humor quanto num *pro-jeto* de ser que pode, então, chegar a *pro-por* algo através de um *λόγος* que comunica. Ao projetar da compreensão que se elabora em formas, Heidegger (2002) chama de *interpretação*, e é somente nesta forma que há apropriação do compreendido pela compreensão. E uma vez que a interpretação diz o *como* acontece compreensão para o ser-aí, Heidegger (2002) irá pensá-la, inicialmente, no lugar privilegiado de sua experiência, qual seja, no cotidiano, e isto porque neste lugar de normalidade e convivência de “semelhantes”, o homem se acha em estado de perdição para com o seu ser, ainda que parta primariamente e intransponivelmente desse âmbito para a sua possível compreensão. O mundo cotidiano, por isso, ainda que estejamos nele de maneira a estar na iminência do maior desconhecimento e maior encobrimento do ser, na medida em que os preconceitos e o senso-comum inadvertidamente os assaltam, em contrapartida, é também o lugar onde se esconde o maior tesouro, a saber, o tesouro da

*diferença ontológica*⁴⁵. A filosofia, pensada originariamente, não pode, portanto, apresentar lugar diverso para o seu começo que não seja o âmbito privilegiado do cotidiano.

Ora, movemo-nos num mundo que é sempre nosso, e isto porque compreendemos mundo na medida em que compreendemos o nosso próprio ser, o que quer significar que o abrimos conforme o conhecemos previamente através do uso que fazemos daquilo que se nos chega ao modo da des-coberta e na agitação do cotidiano⁴⁶. Ao lidarmos com os entes nos ocupamos do seu útil por intermédio do *ser-para* [Um-zu]; mas, neste *lidar-com* e nesta *ocupação prévia*, um algo também se dá aí para nós na medida em que explicita ser através de um *como*. À ocupação do mundo para com aquilo que se nos dá antes do ente ser objetivado numa determinação simplesmente dada [Vorhandenheit], Heidegger (2002) o chamou de *manualidade* [Zuhandenheit]. Com vistas a acompanharmos o fenômeno, façamos a experiência de um mostrar: *como* mesa, a mesa se explicita em seu útil; já nos movemos numa explicitação do ser da mesa (ente), e isto porque “sabemos”, previamente, o que é a mesa, visto que com ela lidamos em um uso sem que neste lidar esteja em jogo uma representação da coisa, mas propriamente a coisa mesma, dada de saída: caso contrário não poderíamos indicar a sua utilidade, porque tampouco a conheceríamos enquanto mesa. A mesa, como ente simplesmente dado, é isto mesmo que é enquanto coisa que é, a saber, mesa, e nada mais; mas o possível uso que dela fazemos não totaliza, sobremaneira, o seu ser mesa. Junto à mesa, nessa perspectiva, nos sentamos, seja para dialogar, seja para estudar, ou porque sobre ela se posta algo que pode até mesmo servir para nos alimentar. Desta feita, encontramos implícito no ente mesa o *como* a mesa é quando fazemos uso dela, isto é, o ser se explicita numa forma em que já sempre nos movemos, porque, ao compreendermos o seu *como*, interpretamos o ser num dos seus modos e desde a sua totalidade conjuntural, mas não em sua plenitude de ser, ou, como quer Heidegger (2002) textualmente:

É a partir da significância aberta na compreensão de mundo que o ser da ocupação com o manual se dá a compreender (...). A circunvisão descobre, isto é, o mundo já compreendido se interpreta. O que está à mão *se explicita* na visão da compreensão. (...) 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*. (...) O “como” constitui a

⁴⁵ Heidegger em *ST*, bem como durante esta fase de seus escritos, não apresenta ainda o conceito da *diferença ontológica*. Porém, conforme alerta um dos seus intérpretes com base em uma informação oral fornecida por Hans-George Gadamer, o filósofo alemão já possuía esse conceito nos anos de 1920. Para maiores detalhes, consultar, Günter Figal, *Fenomenologia da liberdade*, 2005, p. 50.

⁴⁶ Argumento 5.

estrutura da explicitação do compreendido: ele constitui a interpretação (HEIDEGGER, 2002, p. 205)⁴⁷.

Para Heidegger (2002), então, não se trata de pensar o ser-aí ao modo do sujeito moderno, que se relaciona com um mundo dado através de um conhecimento que é ponte para os objetos que se encontram no mundo, e sim um mundo que se dá na medida em que o ser-aí o abre através de uma compreensão de ser que no seu *como* interpreta mundo e interpreta ser, ou melhor, ao colocar o ser nos limites de sua compreensão, interpreta mundo *como* o seu próprio ser, de forma tal que, quanto mais compreende ser, mais o mundo é compreendido em seus fundamentos. Fundação de mundo é fundação do ser-aí enquanto compreensão do ser no seu *como*. É por isso que Heidegger (2002), em *ST*, irá perfazer um caminho de pensamento que o leve a responder, através do *como* em que o existente humano se dá no mais das vezes e primariamente, à sua questão guia, qual seja, o sentido do ser. De acordo com o filósofo, a pergunta pelo sentido do ser somente pode ser formulada por intermédio de um ente que, à diferença dos outros entes, tenha como problema o seu próprio ser; um ente, portanto, que, de maneira exemplar, leve junto consigo, implicitamente, a *diferença ontológica*. O pensar o ser no seu sentido somente se dá para aquela espécie de ente que, entre as suas possibilidades de ser, esteja em jogo o limite mesmo do seu próprio ser. O ente que compreende ser é, pois, o ser-aí. O ente que compreende ser *como* isto ou aquilo é o mesmo que encontra, ou não, sentido para as coisas do mundo e para o seu próprio ser. O ente que compreende ser *como*, pré-compreende o ser *como* possibilidade de ser. Esse ente, assim, em compreendendo ser, não pode jamais ir para trás do seu *como*. Não poder ir para trás do *como* não diz, em Heidegger (2002), à maneira de Kant, uma *coisa em si* que permaneceria aquém dos fenômenos e que marcaria o limite para uma razão que quer ficar no âmbito do sensível, ou ainda, como tarefa, postular as categorias *a priori* do conhecimento e, desse modo, da ciência em seu rigor, mas que o fenômeno de ser é mesmo o seu *como*. Portanto, para que o ser-aí possa des-cobrir ser, necessário se faz que ele antes já o encontre no seu *como*⁴⁸. Porém, encontrar o *como* o ser é para o ser-aí é encontrar o mundo no qual o ser-aí já sempre fora. Nesses termos, encontrar o *como* do ser significa para o ser-aí, segundo Heidegger (2002), e conforme indica o *círculo hermenêutico*, deparar-se com o seu próprio *como*. *Como* ser o ser-aí é sua compreensão enquanto *presença*, afirmará o filósofo quando se colocar a investigar a multiplicidade de significados que o ser recebera durante a história do homem como

⁴⁷ Argumentos 13 e 18.

⁴⁸ Argumento 14.

metafísica, mas que nesta palavra encontra, pois, o começo de uma saga⁴⁹. O ser, para o ser-aí faz sentido, então, enquanto *presença-presente*, ou, o que dá no mesmo, *como* o binômio ser-tempo. Mas, levando-se em consideração que o ser aqui compreendido *como* presença é o ser entificado, bem como o tempo enquanto suceder de agoras é o presente em seu constante passar, o sentido do ser, que em seu *como* nos chega de forma ordinária, é o ente presente, e nada mais. A estrutura-“como” da interpretação que compreende ser é, pois, o âmbito a partir do qual o ser-aí é lançado enquanto *projeto*. De saída, o ser-aí se interpreta *como* ser presente para uma presença, ou, o que dá no mesmo, o ser que é num tempo que corre para o próximo agora⁵⁰. O ser-aí interpreta ser *como* presença-presente ainda que esta compreensão de ser, alerta-nos Heidegger (2002), esteja encoberta pela compreensão moderna de ser *como* sujeito (que ocupa posições ao posicionar objetos). Ou, dito de forma distinta, interpretando o ser *como* presença (ser *como* ente), o ser-aí implicitamente o interpreta *como* presente (tempo *como* suceder de agoras). Assim, interpretando ser, compreende ser-aí; compreendendo ser ser-aí, o ser se deixa interpretar *como*; em ambos os casos, compreensão e interpretação acenam para o ser ele mesmo à diferença do ente a partir daquele ente que faz compreensão de ser e interpretação de mundo. Em suma, o ser-aí, além de ente que é, é também sempre um algo a mais que o escapa; faz parte deste seu “a mais” a diferença própria do seu ser a marcar a sua singularidade frente à totalidade dos entes⁵¹. Este “a mais” do ente é o ser mesmo que se des-cobre através do fazer problema para o ser-aí. O ser, no seu *como*, se mostra, pois, no cotidiano, como ente. O ente que des-cobre ser no *como*, en-cobre ser a favor dos entes (mundo)⁵². Para o ente exemplar ser-no-mundo ele tem de, primariamente, lidar-com os entes no seu uso. O que quer significar, então, que ele é no mundo somente na medida em que faz uso daquilo que vem ao seu encontro para uma possível ocupação e que através deste mesmo uso deixa abrir o ente em seu ser⁵³. Antes de objetivar o que lhe vem ao encontro, no modo dos entes simplesmente dados, o ser-aí é, então, mundo. E é justamente neste modo primário de ser do ser-aí que a *diferença ontológica* entre ser e ente se torna manifesta. Ou seja, se ao lidar com os entes des-cobertos no modo originário da mão o ser-aí des-cobre ser, então a sua compreensão pré-ontológica diz ser o ser-aí uma compreensão para o seu próprio ser:

⁴⁹ Argumento 18.

⁵⁰ Argumento 14.

⁵¹ Como se poderá comprovar mais adiante, Heidegger está se utilizando da *intuição categorial*, que é a grande descoberta da fenomenologia de Husserl. Tendo como auxílio interpretativo o recurso à *intuição categorial* o filósofo pôde, então, pensar o ser como exceção ao ente.

⁵² Argumento 6.

⁵³ Argumento 16.

explicitação do sentido do ser, o ser-aí é mesmo o *como* em que o ser se dá⁵⁴. O ser-aí é o âmbito em que o ser se dá em seu sentido manifesto, isto é: o horizonte a partir do qual o ser se deixa mostrar *como* ente que não é, para um ente que sobremaneira é simplesmente ente, mas que também não se deixa ultrapassar em tal condição, porquanto pré-compreende ser ao compreender o ser *como* ente no tempo presente, ou *como* ser dos entes, ou, ainda e finalmente, *como* presença-presente. O ente que jamais é simplesmente dado, mas que também jamais se deixa determinar fora do seu ser ente, o ser-aí é tal que o ser faz problema em seu sentido.

A pergunta pelo sentido do ser é, pois, a pergunta guia que move Heidegger (2002) em *ST*. Esta pergunta joga com o ser do ser-aí, e joga de forma tal que para trás do ser não se pode apreender mais nada, porque não existe um fora do ser; em contrapartida, para trás dos entes encontra-se, subtraído, o ser, ele mesmo, mas não ao modo de uma fundamentação para os entes, mas como um abismo sem fundo⁵⁵. Neste ínterim, o ser-aí aparece como o meio e o fim em que o ser se dá *como* presente no mundo, de modo que possamos ser-no-mundo. Ora, o que se retrai, e nesta retração se mostra, é propriamente o ser. Levando-se em conta que retração diz um “voltar-se por sobre aquilo que já está a caminho”, este “a caminho” pode ser lido como “o envio de um destino”. O que se enviou até nós como o destino do ser diz, em Heidegger (2002), o sentido de uma compreensão que se des-cobre no seu *como* enquanto tempo. E é por isso, enfim, que se pode dizer, junto ao filósofo, que o ser *como* ente é presença para um tempo que se reconhece presente, e que o ser, ele mesmo, à diferença do ente, é coisa diversa que o ente sozinho jamais pode suportar e, de igual forma, encontrar fundamento ou apoio, mas que, o ente exemplar, todavia, deve “pressupor” todos os dias de sua existência *como* o destino único do seu ser-próprio⁵⁶.

Bem, a estrutura prévia que constitui a compreensão no seu *como*, dirá Heidegger (2002), não ocorre, de saída, na proposição, como sustenta a lógica da tradição: “(...) Nela, ele apenas se pronuncia o que, no entanto, só é possível pelo fato de já se oferecer para ser pronunciado” (HEIDEGGER, 2002, p. 205)⁵⁷. Além disso, de acordo com o filósofo, “(...) o que está à mão já se compreende a partir da totalidade conjuntural” (HEIDEGGER, 2002, p. 206), e a interpretação que se apropria de uma tal compreensão se funda, pois, numa *posição*

⁵⁴ Argumento 22.

⁵⁵ Se a metafísica, no seu início e nos desenvolvimentos subsequentes da escolástica, pareceu determinar uma diferença ontológica entre ser e ente, contudo, conforme se demonstra aqui, a partir de Heidegger, esta diferença se apaga tão logo se visualize que esta permanecia reduzida àquele âmbito em que o ser se mostrava fundamento para os entes em geral e, por isso, o mais perfeito na ordem dos entes, mas não coisa diversa aos entes mesmos.

⁵⁶ Argumentos 24 e 26.

⁵⁷ Argumentos 15 e 16..

prévia. Porém, há também aí uma *visão prévia*, que é recorte de uma possibilidade determinada de interpretação daquilo que fora assumido, então, na posição *prévia*. E o “(...) compreendido, estabelecido numa posição *prévia* e encarado numa “visão *previdente*” torna-se conceito através da interpretação” (HEIDEGGER, 2002, p. 207), o que quer significar, para Heidegger (2002), que a interpretação já sempre se decidiu por uma determinada conceituação, uma vez que se deixa fundar também por uma *concepção prévia*. Em outras palavras, o que o filósofo está mostrando é que em qualquer compreensão do ser-aí frente ao seu mundo e, assim, ao seu ser, já vem implícito uma interpretação que a expõe num *como* que determina *algo* a partir de um *algo* referente, posto antecipadamente pelo ser-aí através de uma visão orientadora daquilo que ora se está buscando conhecer enquanto ente e que, por sua vez, já possui um conceito que está lá também a marcar a determinação do seu conhecimento, que é sempre interpretação de algo *como* algo e que, *a posteriori*, pode chegar a ser ex-posto na forma de uma pro-posição⁵⁸. Poder-se-ia, talvez perguntar, e Heidegger, em sua *Lógica*, irá trabalhar precisamente esta questão, o porquê o ser-aí, em sua existência, interpreta mundo a partir de algo que o funda e, concomitantemente, se existe uma outra forma de conhecimento que não seja o da referência, ou relação de funções, mas que opere como sua condição de possibilidade? Enquanto não possuímos o arcabouço teórico que permita responder a esta questão, necessário se faz, então, seguirmos passo no estudo da proposição que o filósofo realiza em *ST*, no parágrafo seguinte ao aqui trabalhado.

2.3.2.2 A Compreensão Derivada do Ser: o ser *como* ente

De início, já nas primeiras páginas do § 33, Heidegger (2002) nos aproxima dos questionamentos e conclusões retirados de sua preleção sobre *Lógica*, sem, contudo, indicá-la diretamente. Além do mais, os conceitos que Heidegger apresenta no tratado *ST* e que num primeiro momento pareciam ser exclusivamente inaugurais, na verdade se mostraram, em muitos casos, ainda que em outros possam aparecer sob novas perspectivas interpretativas, como reunião do que o filósofo antecipadamente já pensara nos anos de ensino em *Marburg*⁵⁹,

⁵⁸ Argumento 2.

⁵⁹ Segundo narra Safranski em seu trabalho *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, 2000, em 18 de junho de 1923 Heidegger fora convocado como professor extraordinário em *Marburg*. As *investigações fenomenológicas sobre Aristóteles*, de 1922, conforme fora visto em nota *supra*, foram enviadas a Paul Natorp justamente com o intuito para a ocupação do cargo. Além disso, de acordo com Safranski (2000) fora justamente no verão de 23 que Heidegger se descobrira enquanto Heidegger. Os anos de ensino e produção teórica que se seguiram até 1928 foram, de acordo com o número de documentos acumulados e reunidos em suas *Obras Completas*, demasiado intensos.

bem como indicação do que deverá ser tema para futuros aprofundamentos teóricos. *ST* é texto sobre o qual Heidegger deitará pensamento, retornando inúmeras vezes por sobre aquilo que, então, formulara e que de certa forma deverá ser sempre retomado, a fim de avançar em sua filosofia *como* desconstrução da metafísica. Por isso, a partir desse momento estamos solicitados, cada vez mais, a nos aproximarmos da temática a ser delineada abaixo, até o instante em que as condições dadas nos permitam, pois, reencontrar o problema da verdade no cerne da questão do ser, desde, é claro, o seu sentido para o ser-aí, que compreende ser ao interpretar mundo.

Conforme Heidegger (2002) dissera acima, *a interpretação é forma para o projetar da compreensão*. Contudo, continua o filósofo, tal forma é estrutura para um “como” originário, que, de saída, é compreensão existencial. A este “como” primordial vem se juntar, ou melhor, nele há uma modificação em sua estrutura que permite a interpretação se dar na forma de uma proposição, o que quer significar interpretação derivada do ser *para* o ente simplesmente dado⁶⁰. A este “como” Heidegger (2002) também reconhece um sentido, mas um sentido não mais existencial, que en-cobre o ser a favor daquilo que se de-monstra na proposição. Com relação a isto, o filósofo encontrará, então, o λόγος da tradição, no sentido de discurso, em sua aurora como “(...) o fio condutor do acesso ao ente propriamente dito e da determinação do ser dos entes” para, em seguida, atestar que desde “(...) há muito tempo, a proposição vale como o “lugar” próprio e primário da *verdade*” (HEIDEGGER, 2002, p. 211)⁶¹. Para Heidegger (2002)⁶², portanto, a proposição, enquanto fenômeno, uma vez investigada em suas raízes ontológicas, se deixará apreender em três significações distintas, mas complementares, cuja unidade delimitará sua estrutura, a saber:

- 1) *De-monstração*: o sentido originário do λόγος enquanto ἀπόφανσις é preservado: deixar e fazer ver o ente a partir dele mesmo e por si mesmo; ela visa, pois, ao próprio ente e não à sua representação⁶³;
- 2) *Predicação*: o predicado *determina* o sujeito; a determinação, contudo, não descobre, mas, como modo de demonstração, *restringe a visão* inicial do que se mostra como tal; a partir desta restrição mostra-se, então, a determinação do que se revela;

⁶⁰ Argumentos 6 e 14.

⁶¹ Argumentos 1 e 21.

⁶² Em *ST* Heidegger não explicita o lugar a partir do qual encontra auxílio para a sua interpretação, num esforço teórico de fazer a compreensão grega do λόγος. Posteriormente, então, quando adentrarmos no texto *Lógica*, poderemos mostrar o movimento próprio de sua interpretação.

⁶³ Argumento 8.

- 3) *Comunicação*: nesse modo a proposição também opera um deixar e fazer ver aquilo que se demonstra nas determinações ao comunicar o ente demonstrado; o que se *propõe* numa proposição pode, portanto, ser transmitido aos outros.

De-monstração, predicação e comunicação formam, pois, a *unidade estrutural da proposição*, que, enquanto fenômeno derivado da interpretação que se funda na compreensão, se mostra.

Para avançarmos na questão da proposição, necessário se faz, primeiramente, levar em conta que há um *lidar-com* da ocupação que se mostra *como* manualidade: neste horizonte de possibilidade do ser a compreensão, pois, se dá em seu sentido existencial, na medida em que através dela somos ser-no-mundo. Aqui a interpretação do ser daquilo que se mostra *como* ente é compreendido em seu fato, isto é, se deixa apreender como um vivenciar o mundo em seu sentido. Posteriormente, conforme o ente em questão passe a ser tematizado por uma visão que o circunda, ou seja, que o delimite em suas referências, a fim de determiná-lo como objeto, torna-se possível, então, que ele se dê no modo de uma proposição⁶⁴. É nesses termos que a proposição *de-monstra* o ente assim como ele é e a partir dele mesmo: a proposição, conforme sustenta Heidegger (2002), e para reiterar a importância desta interpretação, visa, pois, somente ao ente, e não à sua representação, que deve ser lida como representação do objeto. O filósofo, portanto, ao conquistar o âmbito fenomenológico da proposição se distancia da compreensão vigente que diz ser a proposição o lugar de uma verdade que, enquanto tal, representa o ente visado através de uma realidade que alcança o objeto dado⁶⁵. Para Heidegger (2002), o objeto não está lá primariamente, mas se constitui por ordem de uma proposição que encontra o ser simplesmente dado do ente *sobre* o qual se pode, então, vir a demonstrá-lo. É nesse instante, portanto, que as condições estão dadas para que a predicação do ente, já reconhecido como sujeito da oração, o transforme em objeto do conhecimento. Desta feita, o que se mostra enquanto tal se vê delimitado, ou, nas palavras do filósofo, determinado pela restrição da visão que o explicita. A *posição do sujeito*, dirá Heidegger (2002), *concentra o ente no que está aí presente*⁶⁶. Por fim, há uma necessidade de

⁶⁴ Argumento 16.

⁶⁵ Argumento 19.

⁶⁶ A conexão acima sugerida entre dis-posição, re-petição, pro-jeto e pro-posição que, em todos os casos, podem remeter às posições do ser *como* sujeito, como *subiectum*, e, então, à interpretação do ser *como* presença, parece aqui se evidenciar: *posição do sujeito: concentração do ente no que está aí presente*. Em contrapartida, conforme Heidegger vá abrindo a significação originária destas palavras, e, desse modo, aproximando-se do ser, ele mesmo, faz-se possível, então, encontrar um pôr que também vem a significar um *guardar*, e, assim, um *proteger*, na medida em que aquilo que se põe desaparece diante dos olhos da visão, para um *cuidado* com a coisa mesma que se dá no horizonte de compreensão do ser através do pensar o ser em suas possibilidades

pronunciamento da proposição, que o filósofo reconhece como comunicação existencial. Na comunicação o ente de-monstrado na determinação se pronuncia, pois, para outrem. Este outro para o qual se endereça o que se pronuncia não precisa estar se relacionando, diretamente, com o ente de-monstrado, a fim de que possa conhecê-lo. Além disso, não segue que na comunicação da proposição se comunique o que fora compreendido, o que quer significar que mesmo havendo compreensão esta pode não se pronunciar, ou, ainda, que aquilo que chegou a ser comunicado em palavras não sejam palavras meramente vazias, que não expressem a compreensão como tal. Contudo, só há proposição e proposição comunicada na medida em que há compreensão prévia, isto é, que o mundo já tenha sido aberto anteriormente pela compreensão⁶⁷. Na frase que serve de exemplo para Heidegger (2002), a saber, “O martelo é pesado demais”, o que se de-monstra inicialmente é o ente em sua manualidade, em seu uso cotidiano; na predicação, o que se propõe como determinante do sujeito “martelo” é o “pesado demais”, por isso, aqui, há uma restrição de conteúdo se comparado com a de-monstração; por fim, o que é comunicado, “O martelo é pesado demais”, comunica “(...) o *ser para* o que se demonstra na visão da comunhão” (HEIDEGGER, 2002, p. 212). De acordo com Heidegger (2002), deve-se “(...) preservar esta comunhão do ser como ser-no-mundo, isto é, o mundo em que e a partir do qual o que aí se demonstra vem ao encontro” (HEIDEGGER, 2002, p. 212). Em poucas palavras, a proposição não abre o ente, cuja abertura se encontra na possibilidade de sua compreensão ontológica, mas o *de-monstra* na *comunicação* que *determina* o seu ser simplesmente dado⁶⁸. E é isso que veremos a seguir.

Após enumerar as significações da proposição, Heidegger (2002) apresenta, em linhas gerais, a teoria do juízo sustentada no seu tempo, e que se orienta, segundo ele, pelo fenômeno da “validade”, para, em seguida, perguntar em que medida a proposição “(...) se torna um modo *derivado* da interpretação” (HEIDEGGER, 2002, p. 215). Acompanhando o pensamento do filósofo encontramos o que segue.

Heidegger (2002), em *ST*, faz referência a Lotze⁶⁹, para quem o fenômeno da validade se apresenta como *fenômeno originário* (*grifos do autor*), porém, esta referência é aqui feita de maneira rápida e superficial, diferente da aprofundada análise que realizara na *Lógica* e que, mais adiante, adentraremos. Portanto, não nos detendo ainda em sua investigação,

existenciais (o sol que se põe no horizonte e, portanto, desaparece por trás das montanhas, ainda permanece ocupando um lugar privilegiado em nosso pensar não propositivo quando, por exemplo, sobre a beleza do crepúsculo que traz o mistério da noite, podemos, enfim, fazer poesia).

⁶⁷ Argumento 28.

⁶⁸ Argumentos 15 e 16.

⁶⁹ Rudolf Hermann Lotze, filósofo e psicólogo alemão que vivera entre os anos de 1817 a 1881, tendo sido professor de Wildelband. Considerado um dos fundadores da psicologia fisiológica, entre as suas principais obras encontram-se *Psicologia médica* (1852) e *Sistema de filosofia* (1874-1879).

delinearemos, de todo modo, o problema que suscitara Heidegger a discuti-la detalhadamente, anos antes à publicação de *ST*. Assim, segundo Lotze, na leitura de Heidegger, validade indica a “*forma*” da realidade (*grifos do autor*), que, por sua vez, se encontra no conteúdo do juízo enquanto o que não se modifica frente ao processo *psíquico* (*grifos do autor*) de julgamento. Será, pois, em torno disto que Heidegger, retomando a crítica de Husserl ao psicologismo, mas demonstrando ser esta também uma psicologia ao se dirigir aos atos da consciência, a fim de descrevê-los em sua estrutura, irá discutir sobre o *ser real* que se dá através da realidade psíquica e o *ser ideal* que se dá por intermédio do pensamento. Além disso, Heidegger (2002) encontra um outro sentido para a validade, que pode significar, por sua vez, que “(...) o sentido do juízo de valor vale para o seu “objeto” (HEIDEGGER, 2002, p. 213), o que quer dizer “validade objetiva”. Esse sentido “válido” dos entes e que vale *independente do tempo* (*grifos do autor*), é também valor “(...) *para todos os que julgam racionalmente*” (HEIDEGGER, 2002, p. 213), ou seja, nessa perspectiva ele vem a se tornar “validade universal”⁷⁰. A validade nos seus três sentidos, portanto, ao ver de Heidegger (2002), é demasiado confusa, e diferentemente da acepção apresentada, *a analítica existencial*, que o filósofo propõe, *não limita o conceito de sentido* ao “conteúdo do juízo”, e sim o contrário, isto é, o conteúdo do juízo só pode possuir sentido porque antes o sentido daquilo que é passível de ser comunicado já está lá a marcar o horizonte em que acontece ser-aí enquanto compreensão do ser⁷¹.

Conforme sustenta Heidegger (2002), na seqüência do seu texto, a proposição “(...) *é uma demonstração que determina através da comunicação*” (HEIDEGGER, 2002, p. 214). A par disso, a pergunta que recai sobre a possibilidade de derivação da proposição da interpretação exige que a estrutura da interpretação retorne, pois, sobre a proposição. A estrutura-“como” da interpretação, dessa forma, já abriu o que se demonstra na proposição através da compreensão⁷², ensina o filósofo. Mas este retorno da estrutura, por seu turno, diferente do movimento que ocorre na interpretação da compreensão, ao repercutir numa proposição, modifica o *como* de forma tal que este, a partir de agora, não encontra mais o ente fora do seu ser simplesmente dado. O conteúdo com que a proposição determina algo simplesmente dado, dirá Heidegger (2002), “(...) *é haurido do ser simplesmente dado como tal*” (p. 216), e se algo se torna “objeto” é somente porque já houve modificação da posição prévia na qual o ente se encontrava em sua *manualidade*: “Aquilo *com que lidava manualmente* o fazer, isto é, a

⁷⁰ Argumento 23.

⁷¹ Argumento 25.

⁷² Argumentos 11, 14 e 21.

execução, torna-se aquilo “sobre” o que a proposição demonstra” (p. 215). Ao primeiro *como*, sustentado na interpretação que compreende, Heidegger (2002) chama de o *como* originário, ou o *como hermenêutico-existencial*; ao segundo *como*, o que se encontra na proposição e que se depara somente com os entes simplesmente dados é, enfim, o *como apofântico*⁷³.

Bom, para Heidegger (2002), este *como apofântico* apareceu no conhecimento da estrutura do λόγος de forma tão surpreendente que determinou a história da lógica até os nossos dias. A esta lógica que encontra o que vale como sentido somente na proposição, Heidegger (2002) encontra o lugar mesmo em que o ser se esvaziou do seu sentido existencial para se ver reduzido a uma falsa questão⁷⁴. Nos passos da ontologia tradicional, porém, o próprio λόγος é um ente simplesmente dado e as palavras e suas combinações são também simplesmente dadas, podendo, portanto, ser encontradas como coisas no mundo: “A primeira investigação da estrutura do λόγος simplesmente dado constata o *simplesmente dar-se em conjunto* de várias palavras. O que gera a unidade desse conjunto?” (HEIDEGGER, 2002, p. 217), irá perguntar o filósofo. Heidegger, leitor de Platão, encontra neste um λόγος que é sempre λόγος τινός, ou seja, um conjunto verbal⁷⁵. Já Aristóteles diz que todo λόγος é, ao mesmo tempo, σύνθεσις e διαίρεσις, conjunção e disjunção. Em seu sentido fenomenal, portanto, Heidegger (2002) as considerará em sua unidade como fenômeno de *algo como algo*: “De acordo com esta estrutura, algo só é compreendido em função de algo – isto é, numa conjunção, de tal modo que o confronto da *compreensão* e a articulação da *interpretação* mantenham, ao mesmo tempo, disjunto o que era conjunto” (HEIDEGGER, 2002, p. 217)⁷⁶. Separar agora, na *formulação da proposição* “o martelo é pesado demais” o que antes estava junto, na unidade das palavras sentidas e vivenciadas como mundo, no todo da estrutura da interpretação enquanto um *manual*, diz, portanto, significar as palavras em suas partes elementares - “o martelo” e o “pesado demais” - enquanto se perde a ligação que se efetua com a palavra essencial “é”. Além disso, tanto a “ligação” quanto a “separação”, para o filósofo, se formalizadas, podem ser compreendidas como “relação”⁷⁷. A *cópula*, em que se relaciona o conjunto do juízo, mostra, segundo Heidegger (2002), a problemática

⁷³ Argumentos 14, 18 e 19.

⁷⁴ Argumento 9.

⁷⁵ Argumento 19.

⁷⁶ Argumento 20.

⁷⁷ É interessante esta consideração de Heidegger, visto que parece retomar o que fora amplamente trabalhado por ele nos *Prolegômenos* quando está tratando da *intuição categorial* a partir de sua leitura das *Investigações Lógicas*, no contexto preciso em que Husserl articula o seu conceito de estado-de-coisas. Sobre isto cf. respectivamente: Martin Heidegger, *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, 2006, pp. 88-93 e Edmund Husserl, *Investigações Lógicas*, 1976, pp. 714-715.

ontológica em jogo tanto na interpretação do λόγος quanto no conceito de *juízo* (*grifos do autor*), bem como auxilia a revelar a pressuposição de evidência da estrutura sintética, em função da qual se interpreta o λόγος. A cópula relaciona ambos os termos da proposição, a fim de que esta possa, então, se tornar significativa em sua unidade. Entretanto, a unidade da proposição que liga “o martelo” e o “pesado demais” através do uso do “é”⁷⁸ (o é, aqui, vale lembrar, faz-se também instrumento) mostra-se, fenomenologicamente, numa unidade aparente, na medida em que, estando nesta unidade, abandona-se o âmbito do ser ele mesmo que se compreende originariamente e se volta exclusivamente para o ser simplesmente dado das coisas. Para o filósofo, entretanto, o interesse no fenômeno da *cópula* recai somente sobre o âmbito em que este “é” chega a ser proposto e compreendido como possibilidade existencial do próprio ser-aí. Neste caso, poder-se-ia, então, dizer, junto a Heidegger (2002), que “(...) a “lógica” do λόγος se radica na *analítica existencial* do ser-aí (...)”, e que o:

(...) λόγος é experimentado como algo simplesmente dado, é interpretado como algo simplesmente dado e o ente permanece em si mesmo indiferente e indiscriminado com relação a outras possibilidades de ser, a ponto de, com ele, o próprio ser se dissolver no sentido formal de alguma coisa, sem que se pudesse estabelecer uma separação regional entre ambos (HEIDEGGER, 2002, p. 218)⁷⁹.

O ser, determinado na proposição, se faz, enfim, ente e um ente tal que simplesmente se dá, de sorte que o ser, ele mesmo, se torne, para acompanhar Nietzsche, simples vapor, e, portanto, matéria primordial para os metafísicos, ou, o que dá no mesmo: miséria para os homens.

Ora, uma vez que no presente parágrafo se descobriram imbricações tanto com o § 44 quanto com o § 7, ou seja, visto que as relações que se estabeleceram aqui entre o λόγος e a ἀλήθεια nos conduzem diretamente para a discussão em torno da questão do fenômeno em seu sentido fenomenológico, iremos, desde já, nos deixar conduzir para junto do § 7, de maneira a reconhecermos, então, a presença incontestada do pensamento de Husserl a guiar os passos de Heidegger na radicalização do problema que vem suscitado quando o interesse recai, na contramão do *ver* fenomenológico exigido por Husserl, à *questão do ser* e do *sentido do ser* que se abre quando se investiga o caráter fáctico, e, portanto, não natural, do existente

⁷⁸ É preciso que tenhamos presente aqui que Heidegger está dialogando, ainda que de maneira implícita, com o seu mestre Husserl. Dessa forma, a discussão em torno do fenômeno da *cópula* que aparece nesse parágrafo nos remete para uma das descobertas fundamentais da fenomenologia fornecidas pelas *Investigações Lógicas*, e já indicada acima, a saber, a *intuição categorial*. Entretanto, o que esta significa, bem como o que representa para a compreensão do ser em Heidegger será visto, detalhadamente, no capítulo seguinte.

⁷⁹ Argumentos 18 e 19.

humano. Desse modo, seremos levados também a aproximarmo-nos dos estudos de Husserl em suas *Investigações Lógicas*, bem como de outros textos do filósofo alemão que venham nos auxiliar em nossa compreensão. Para a realização desta tarefa, portanto, estaremos utilizando a referência tanto do parágrafo supracitado como as preleções GA20 e GA21.

3 A RADICALIZAÇÃO DA POSIÇÃO DE HEIDEGGER NA CONSTITUIÇÃO DE SUA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL FRENTE À FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

ST é o livro que anuncia a autonomia do pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger frente ao seu mestre Edmund Husserl. Mas não somente isso, o que vem ali exposto na forma de um *tratado filosófico* ultrapassa, e muito, o que vinha posto pela própria tradição filosófica, porquanto o seu texto traz como questão primeira o que no decorrer do seu pensamento ficou conhecido como a história do esquecimento do ser por conta da filosofia em sua história. É com vistas a isto que precisamos considerar, junto ao filósofo, que para a questão do ser se deixar realizar enquanto problema para o pensar filosófico, necessário se faz, pois, partirmos da questão do tempo. Descobrir o ser nas pegadas do tempo demonstra a importância do seu horizonte de investigação e o reconhecimento de que não podemos avançar, jamais, sem recuperarmos o que já fora sempre pensado, apossando-nos ainda uma vez e sempre novamente da intimidade de suas questões, a fim de vislumbrarmos, finalmente e então, o que se há de mostrar numa compreensão vindoura. Bem, Heidegger (2006), em seus *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, tratará, justamente, deste aspecto, a saber, de chegar à compreensão do tempo enquanto fenômeno de ser. Este também parece ter sido o tema de uma de suas conferências, oferecida em *Marburg* em 1924 e intitulada, justamente, *O conceito de tempo*. Neste lugar Heidegger aproveita para desenvolver a questão do tempo, problematizando-o enquanto conceito, de maneira a ir para trás do pensamento proposicional. Não nos deteremos ainda nesta conferência, preferindo utilizá-la quando passarmos a tratar da *ούσις* aristotélica. Entretanto, pode-se adiantar que tanto na conferência de 1924 quanto na preleção de verão de 1925 o filósofo dirá que o fenômeno do tempo não se mostra sem mais. É preciso fazer a desconstrução dos conceitos que o obscurecem, para que possamos, assim, depararmo-nos com aquilo que o *tempo*, ele mesmo, é capaz de mostrar, a saber, o ser no seu *como*. De certa forma, a maneira com que Heidegger apresenta a sua preleção a partir da história dos conceitos, desde o ambiente filosófico da segunda metade do século XIX em diante, mas que, através de suas formulações, exige o retorno aos gregos, já nos aproxima, em demasia, da própria questão que ali o interroga. Diante disso, o caminho que aqui se oferece para nós, novamente, a fim de que possamos adentrar no objeto do presente estudo e investigar a “crítica” de Heidegger com respeito à fenomenologia de Husserl, é irmos de *ST* aos *Prolegômenos* e dos *Prolegômenos* às *Investigações Lógicas*. Portanto, tratar-se-á de acompanharmos a *diferença* entre o método de pesquisa

fenomenológica que Heidegger propõe em relação ao seu mestre Husserl, na medida em que esta é originária de sua *ontologia fundamental* enquanto tentativa de deitar pensamento na pergunta pelo ser a partir do seu sentido, o que quer significar, mediante o ente privilegiado que é o existente humano. Nesses termos, tornar explícito o que aparece de modo implícito em *ST*, a saber, a *intencionalidade*, a *intuição categorial* e o sentido do *a priori*, é a tarefa que ora nos convoca, e isto porque sem tais contribuições de Husserl com respeito ao amadurecimento e independência do pensar heideggeriano, um projeto filosófico como o *ST* jamais teria sido possível de brotar em solo alemão, tão dominado, outrora, por seu idealismo. Além disso, é preciso termos em conta a atualidade da questão levantada aqui, visto que o seu debate acontece nas linhas e interpretações diversas junto a um número considerável de filósofos que pesquisam o pensamento de Heidegger, bem como pelo tom da discussão que nascera através das próprias contribuições de Heidegger, visto que, em muitos textos, ele não explicita a sua dívida para com Husserl, mas tão somente a sua “crítica”, ou mesmo um “silêncio”, que aqui deve ser compreendido como significativo. Entretanto, as discussões em torno das relações entre Heidegger e Husserl, como se verá, nem sempre levam em conta a preleção supracitada, mostrando-se, por isso, insuficientes para cumprirem com sua interpretação.

3.1 A POSIÇÃO DOS INTÉRPRETES E A ATUALIDADE DA QUESTÃO

Como exemplo do amplo debate que se desenvolve sobre essa temática podemos partir, como recurso interpretativo, do próprio artigo que Heidegger escrevera, a pedido de Husserl, em 1927, para o verbete “fenomenologia” da *Enciclopédia Britânica*, originalmente publicado por seu próprio mestre em 1925. Tendo em vista que no artigo de Husserl (1992) encontramos a apresentação da fenomenologia a partir de uma via psicológica, muito embora com o profundo intuito de ultrapassar todo psicologismo, refém do mundo dos fatos e cumpridora fiel da atitude natural, para que pudesse, então, vir fundá-la, por intermédio do procedimento da *epoché*, naquele âmbito do necessário e do universal, onde o *eidós* se dá como “presente”, e, portanto, enquanto domínio do *a priori*, a psicologia fenomenológica de Husserl se mostra, então, como fundamento metódico para uma psicologia empírica. Em vista disso, dado o caráter *a priori* desta psicologia, a fenomenologia eidética será, para Husserl (1992), pois, ontologia universal, dirigida ao ser absoluto enquanto que conquistado mediante a subjetividade transcendental, na medida em que, colocando entre parênteses o mundo, seja ele teórico ou cotidiano, conquistará, de início, o ente intencional em sua estrutura, ou seja,

aquele que, em atitude reflexiva, possui consciência-de, de modo que através deste, e do que lhe aparece, encontrará o domínio do psíquico puro, o que quer sempre significar os fenômenos propriamente ditos. Husserl (1992), assim, denomina a fenomenologia como um novo método descritivo, que vem possibilitar uma reforma metódica de todas as ciências. Para Husserl (1992) trata-se, portanto, de conquistar a via da vivência psíquica mediante a reflexão, visto que ela nos dá não a coisa mesma, e sim sua aparência, ou seja, o fenômeno. A reflexão, portanto, dá o fenômeno, o que quer significar, então, e uma vez mais, o ser como “consciência-de”. É neste ser em seu aparecer que Husserl encontra, pois, a *intencionalidade*, de modo que ela é o “como” em que o ser se dá, ou seja, “como” consciência-de. No lugar do mundo aparecerá, portanto, o sentido da consciência em seus diferentes modos e que nas palavras de Husserl (1992) tratar-se-á, pois, da redução fenomenológica: “Se requer uma ἐποχή por parte do fenomenólogo se estiver interessado em alcançar sua consciência como fenômeno puro. Para tanto: deve inibir toda simultânea execução das posições objetivas [ob] postas em ação na consciência irreflexiva, e impedir com isso que penetre em seus juízos o mundo que para ele “existe” diretamente” (p. 43). A fenomenologia eidética, como quer Husserl (1992), se dirige às formas essenciais invariantes, o que vai querer significar o ser em seu sentido ideal, ou seja, o ser absoluto, desprovido, portanto, de qualquer caráter fáctico. Heidegger (1983), por seu turno, em seu artigo aproveitará o profícuo momento para demarcar a sua posição frente ao mestre. Inicialmente encontramos o filósofo delimitando o que seja a fenomenologia, no sentido que Husserl quer dar a ela, de maneira que reconhece, no ímpeto da fenomenologia se fazer filosofia primeira, que a filosofia é uma pesquisa de elucidação do ser pela meditação do ente. Nas palavras de Heidegger (1983):

Colocar ou clarificar em seu princípio a necessidade do retorno à consciência, determinar de maneira radical, e expressar o caminho e as procedências de seu retorno, delimitar principalmente e explorar sistematicamente o campo da subjetividade pura tal que ela se abre a favor deste retorno – eis aquilo que significa o termo fenomenologia (p. 56).

Ora, entendendo-se por fenomenologia o que acima se formulou, Heidegger (1983) pergunta se a orientação pelo ser positivo imediatamente acessível, e de acordo com as suas diferentes espécies, não é tarefa já assumida pela psicologia como tal, para então esclarecer e contrapor-se à fundação radical da filosofia enquanto uma psicologia da subjetividade pura da consciência:

(...) a consideração principal do objeto e do método da psicologia pura manifesta a evidência de que ela não está absolutamente em medida de contribuir a estabelecer as fundações da psicologia como ciência. Pois ela é uma ciência positiva e, conforme ao modo de pesquisa das ciências positivas em geral, ela não toca a questão que concerne de igual forma todas as ciências positivas, a saber, a questão do sentido do ser de seus setores ontológicos específicos (HEIDEGGER, 1983, p. 56).

De acordo com Heidegger (1983), portanto, a psicologia pura, apregoada por Husserl ao nos reconduzir à ciência transcendental da subjetividade pura, faz-se a realização efetiva da idéia da fenomenologia enquanto filosofia científica, o que significa que ela não abandona a orientação da tradição de se deixar guiar pelo universal.

Ainda que num tempo bastante tardio ao documento ora apresentado, outros dois lugares que possibilitam o pensar de Heidegger com respeito ao seu mestre e que no capítulo acima já foram referidos, são a *carta-prólogo* endereçada ao Padre Richardson no ano de 1962, e *Meu caminho para a Fenomenologia*, de 1963. No primeiro texto encontramos a questão que havia se colocado para o jovem Heidegger de saber se a fenomenologia diante da expressão “às coisas mesmas” deveria ser determinada como consciência transcendental, o que colocaria Husserl na esteira do pensamento moderno, ou se ela deveria ser pensada, antes, como a possibilidade própria do pensamento que se pretende filosófico, visto que perguntava pelo ser do ente. De acordo com Heidegger (2003), Husserl havia se deixado conduzir pelo primeiro sentido, ou seja, àquele da tradição, ainda que buscasse superá-lo. De igual forma, Heidegger (1972), no segundo texto, ainda que reconheça as implicações da leitura das *Investigações Lógicas* para o amadurecimento do seu pensamento, principalmente a leitura da VI investigação, visto que fora através desta que encontrara a orientação principal para cumprir com aquilo que fora a pergunta guia que se encaminhara desde o tempo da leitura da tese de Brentano, não é solidário de sua posição teórica, uma vez que esta se mantém, reitera ele, no horizonte da Filosofia Moderna. Heidegger (1973) sustenta, nesse sentido, que muito embora a “fenomenologia” se apresente como um novo movimento no seio da filosofia européia ele, contudo, se apóia cada vez mais na aprendizagem do *ver* fenomenológico para realizar as interpretações dos textos aristotélicos. De modo que, no tempo em que desempenhava atividades docentes ao lado de Husserl, experimentava uma nova compreensão de Aristóteles, fecunda e ousada. É assim que, conclui o filósofo de maneira decisiva:

(...) o que para a fenomenologia dos atos conscientes se realiza como o automostrar-se dos fenômenos é pensado mais originariamente por Aristóteles e por todo o pensamento e existência dos gregos como *Alétheia*, como o desvelamento do que se pre-senta, seu desocultamento e seu mostrar-se. Aquilo que as *Investigações Lógicas*

redescobriram como a atitude básica do pensamento revela-se como o traço fundamental do pensamento grego, quando não da Filosofia como tal (HEIDEGGER, 1972, p. 498).

Agora, se voltarmos o nosso olhar para os atuais intérpretes de Heidegger, encontramos diferentes posições no que diz respeito às suas relações com Husserl, algumas solidárias com a leitura de que Heidegger trabalhara com Husserl, e isto a partir das *três descobertas fundamentais da fenomenologia*, outras contrárias, muito embora tal contrariedade não se apóie, na maioria dos casos, no texto que, segundo acreditamos, é decisivo e exemplar para conhecermos as “reais” relações entre os dois. Loparic (1996), assim, lê a preleção de 1925, no sentido de encontrar ali uma franca oposição ao mestre Husserl, sendo esta de tal forma irreduzível que o pensamento de Heidegger deve ser considerado *contra* Husserl. Retomando, então, esta crítica, Loparic (1996) sugere que o pensar de Heidegger, naquele contexto, já é pós-metafísico, na medida em que ao vislumbrar o tempo no horizonte do ser através da lembrança do ser dos gregos, como ούσιαι, e da verdade enquanto desocultamento (ἀλήθεια), parte da questão do ser para o âmbito do seu sentido, sendo que este, o sentido do ser, não pode ser encontrado junto aos entes simplesmente dados, mas sim desde aquele ente exemplar que faz a sua compreensão no mundo. Por isso, diz ele: “as vivências intencionais (...), no sentido de Husserl, são o ponto cego do olhar filosófico” (LOPARIC, 1996, p. 140), e isto porque o tempo-ser finito não pode ser acessado por representações. Não se trata, pois, em Heidegger, de assumir o subjetivismo em conformidade com o projeto de Husserl, mas de mudar a posição da fonte de luz, a fim de conquistar o pensamento do ser. Diferente é a posição de Paula Martins (1996), que reconhece o débito de Heidegger para com Husserl na consecução de sua *ontologia fundamental*, muito embora tome como referência principal os textos que seguem: *Meu caminho para a fenomenologia*, de 1963, *A tese de Kant sobre o ser*, também de 1963, e o seminário de *Zaehringen*, de 1973. Ou seja, Martins (1996), ao reconhecer tamanho débito, o faz em função da retomada, por parte de Heidegger, das três grandes descobertas da fenomenologia – já encontradas nas *Investigações Lógicas* -; porém, ela fala a partir de um testemunho tardio de Heidegger, ao referir-se ao *caráter excessivo do ser* conquistado por intermédio da *intuição categorial*. Mas este testemunho já aparece, de maneira explícita e direta, junto aos *Prolegômenos*, quando, por exemplo, Heidegger, ao iniciar o seu texto desde a sua leitura pessoal das *Investigações Lógicas*, apresenta estas descobertas e parte, justamente, do *caráter excessivo do ser* que *se dá* mediante a *intuição categorial*, para pensar a *questão do ser* por meio do seu *sentido*, o que demonstra a presença da *intencionalidade*, lida, pois, como um

dirigir-se do *ser do intencional* ao que vem ao seu encontro em uma *dação* (o ser se dá no encontro). Outro trabalho que devemos citar é o de Marcelo Pelizzoli. Em seu livro *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*, Pelizzoli (2002) desenvolve as aproximações e desvios entre um autor e outro sem levar em consideração, contudo, a prelação de 1925. Desta feita, constrói o seu texto principalmente a partir dos trabalhos tardios de Husserl, o que quer significar aqui os que se sucederam às *Investigações*, bem como através do *ST* de Heidegger. Não chega, portanto, a localizar o ponto nevrálgico da questão que está colocada através da recepção, por parte de Heidegger, da *intuição categorial*. Ainda para este pesquisador, se Husserl pensa na necessidade do método da redução fenomenológica, a fim de conquistar a dimensão ideal, em Heidegger tal método entrará em colapso, pois não pretenderá mais “produzir um espaço de legitimação através do eu transcendental, mas pela compreensão de Ser” (PELIZZOLI, 2002, p. 88). Stein (2001), por outro lado, parece ter presente que as relações entre Heidegger e Husserl são, ainda que delicadas, decisivas para o amadurecimento do pensar de Heidegger. É assim que em sua tese doutoral encontramos que se há um *confronto* entre os dois filósofos isto se deve a aprendizagem do *ver* fenomenológico por parte de Heidegger, que acabara por exigir dele uma postura diversa na interpretação dos textos clássicos da filosofia, de forma que não o exime de que o fator determinante para o seu pensamento fora mesmo a fenomenologia. Dessa maneira é que Stein (1983) escreve em seu livro *A questão do método na filosofia*: “O problema do ser que lhe vinha de Aristóteles e o método fenomenológico de o abordar que herdara de Husserl instauraram um outro horizonte de interrogação no espírito do Filósofo” (p. 41). Também em seu *Seminário sobre a verdade*, Stein (1993) fala do *confronto* de Heidegger com Husserl quando, ao apresentar a pré-história do § 44, diz que este parágrafo é o resultado direto deste confronto, visto que nos anos 20 o que estava em discussão era os excessos do psicologismo, mas que Husserl acabara caindo no lado oposto, onde a verdade deveria ser fundada numa idealidade da consciência. De igual forma Figal (2007), em seu livro *Oposicionalidade*, diz que a leitura de Gadamer com respeito a Heidegger indica, para este, uma virada decisiva do filósofo alemão *contra* a fenomenologia de Husserl. De igual forma, para Gadamer, segundo Figal (2007), a correção de Heidegger frente ao projeto de Husserl é de ser *contra* a pretensão de um “saber absoluto”. Ainda para Figal (2007) não há uma verdadeira abdicação da redução, visto que também realiza um trabalho de desmontagem da tradição às fontes originárias. Para Figal (2007) Heidegger diz *contra* Husserl que o ser-aí possui um sentido performativo, de maneira que não se pode tomá-lo como coisa entre coisas através de uma articulação reflexiva. Porém, o autor reconhece que Heidegger, para o desenvolvimento do conceito ser-aí, está orientado

pelo conceito de *intencionalidade* previamente trabalhado por Husserl. Ele retira a seguinte citação de *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (GA24) que dão testemunho disso: “A intencionalidade, enquanto “pertencente à existência”, possibilitaria “que este ente, o ser-á, se comportasse existindo em relação ao ente que se encontra à vista” (HEIDEGGER *apud* FIGAL, 2007, p. 359). Em seu outro trabalho, *Fenomenologia da liberdade*, o qual toma como guia os *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo e Lógica: a pergunta pela verdade*, Figal (2005) reconhece que Heidegger compreende seu próprio trabalho filosófico como contribuição à fenomenologia, mas de maneira não usual para Husserl. Sendo a fenomenologia, para Heidegger, repetição do já sempre pensado, tratar-se-á, portanto, de nos libertarmos dos atrelamentos lingüísticos que entulham o ser em seu fenômeno. É por isso que em Heidegger, segundo Figal (2005), a questão da linguagem aparece de saída em *ST* quando o filósofo alemão procura compreender a relação entre discurso e fenômeno. Uma vez que os modos intencionais se acham simplesmente presentes, visto serem propriamente a maneira de ser dos processos da consciência, Figal (2005) aponta para uma diferença importante entre Husserl e Heidegger, a saber, que enquanto o primeiro fica refém da presença, o segundo quer justamente ultrapassá-la, visto que é nela que repousa o destino metafísico do ocidente. A posição de Dahlstron (1994) também nos parece interessante, tendo em vista que o autor faz um levantamento entre o pensamento dos dois filósofos alemães, alertando que ambos trabalhavam, em 1926 de maneira bastante próxima, de modo que a análise de Heidegger sobre o tempo teria sido diretamente influenciada pelas investigações de Husserl, investigações estas que podem ser acompanhadas em suas lições sobre a consciência interna do tempo. Além disso, demonstra que se Heidegger silencia sobre estas aproximações, isto se deve ao fato de que ele tinha necessidade de se afastar do mestre, devido justamente a esta incômoda proximidade. Dahlstron (1994) também aponta, e agora tendo como referência os *Prolegômenos*, que Husserl, aos olhos de Heidegger, simplesmente esquece de perguntar pela existência ao investigar tão somente a essência. Para Husserl, então, “ser” significará nada mais do que ser-verdadeiro, objetividade, conhecimento científico. Courtine (1990), de igual forma, é preciso quando pontua que se as relações entre Heidegger e Husserl são muitas vezes controversas, ainda mais porque Husserl se esquecerá daquilo que vinha apontado pela máxima da fenomenologia de chegar *às coisas mesmas*, de modo que acabara mesmo decaindo, com o seu *ser absoluto*, em uma teoria da consciência prefigurada por *Descartes*, e que, como tal, nada mais pretende do que conquistar um *fundamentum inconcussum*, por outro lado, trata-se de ver ali, no contexto de *ST*, a abertura à dimensão fenomenológica, que se dá tanto por uma apropriação como também por uma crítica radical, de sorte que com a

analítica existencial do ser-aí Heidegger acaba definindo o ser-aí como ser-no-mundo, e, neste procedimento hermenêutico, reconduz a fenomenologia ao seu solo original, a saber, a questão do ser do intencional. Também é importante termos como referência o trabalho cuidadoso que Jacques Taminiaux realizara sobre a mesma temática e que apresenta uma clara posição ao pensar que existe uma gênese para a constituição da *ontologia fundamental* de Heidegger, bem como de que a mesma se deve, muito mais do que a uma simples oposição, a uma *radicalização* da problemática suscitada por Husserl. Taminiaux (1995), assim, observa que se a grande descoberta de Husserl se dá em torno da distinção entre o campo da imanência e o campo da transcendência, ou seja, entre aquilo que é da ordem da idéia e o que é tomado como ocorrência entre coisas, o factual, regulado pelas leis da natureza e, portanto, aquilo que deve ser colocado entre parênteses, a fim de, mediante a redução fenomenológica, nos dar o âmbito ideal, em Heidegger não é diferente, de maneira que também faz uma distinção decisiva, a saber, aquela que separa o modo de ser cotidiano [*Vorhandenheit*] e o modo de ser próprio [*Zuhandenheit*]. Contudo, como nos lembra Taminiaux (1995), para Husserl não está presente a diferença entre mundo e natureza, de maneira tal que Heidegger irá perguntar se esta falta de distinção não indicaria em Husserl que o campo temático da fenomenologia não é conquistado fenomenologicamente em um retorno às coisas mesmas, mas sim em um retorno a uma idéia tradicional da filosofia. Por isso, em Heidegger, conforme indica Taminiaux (1995), a redução reconduz o olhar fenomenológico à compreensão do ser do ente que compreende ser, o que quer significar, então, para o ser-no-mundo, avesso, pois, a toda compreensão do existente humano enquanto um ser natural. Nas próprias palavras do autor: “Mas justamente, não é rejeitando Husserl, mas explorando radicalmente o que ele considera como as três descobertas fundamentais da fenomenologia husserliana, que Heidegger conquista e mede este solo” (TAMINIAUX, 1995, p. 74). De acordo ainda com Taminiaux (1995) também há uma radicalização do conceito aristotélico do tempo a partir de uma radicalização da consciência husserliana do tempo. Portanto, conforme o intérprete francês é através do auxílio de Husserl que Heidegger reconduz à sua raiz existencial o conceito aristotélico do tempo. Significativo é que “(...) no momento mesmo onde Heidegger atribui à οὐσία aristotélica o sentido de presença, ele designa de um termo husserliano – a *Gegenwärtigung* ou presentificação – o comportamento noético que apreende a οὐσία” (TAMINIAUX, 1995, p. 86). Finalmente, conclui Taminiaux (1995), é somente tendo em mente o alargamento da questão entre os acordos ou não entre o pensamento de um e outro filósofo que podemos compreender como Heidegger, em *Marburg*, “(...) poderia declarar que,

face a Husserl, não era senão um aprendiz, e pretender que Aristóteles era o verdadeiro fenomenólogo” (TAMINIAUX, 1995, p. 88). Diante, enfim, da diversidade de opiniões, é que agora passamos a apresentar o documento supracitado.

3.2 A FENOMENOLOGIA EM SEU SENTIDO FENOMENOLÓGICO

Dirigindo-nos, então, ao *ST*, encontramos Heidegger (2002) apresentando três formulações que serão desenvolvidas no decorrer do seu texto a partir do fenômeno mesmo no qual elas se dão. Desta feita, no início do tratado encontramos o filósofo nos chamando à reflexão, a fim de pensarmos a *questão do ser*, que fora esquecida pela filosofia em seu caráter metafísico, porquanto interpreta o ser no sentido do ente, seja como o mais universal⁸⁰ dos conceitos, ou o mais vazio e indefinível, ou ainda como uma pura evidência⁸¹. Mas, dirá ele: para que possamos fazer a experiência de uma lembrança, necessário será fazermos a *repetição* da pergunta pelo seu sentido. Porém, o *sentido do ser*, para Heidegger (2002), ainda que estejamos nele de saída e de imediato, o seu *mostrar* enquanto fenômeno exige compreensão, e isto porque no início o encontramos velado. E sobre quem, indaga Heidegger (2002), deverá recair a pergunta pelo sentido do ser senão ao ente que, diferente da totalidade dos entes simplesmente dados, compreende ser, a saber, sobre o próprio ser-aí?

Ora, o ser-aí, mostrando-se no seu *como* - enquanto um fenômeno -, exigirá, pois, uma *análítica existencial*, para que as suas estruturas se possam deixar abrir. Nesses termos, entre as constituições fundamentais do ser-aí, o filósofo, primeiramente, se depara com o *ser-no-mundo*, visto que o mundo, referido “(...) a um fenômeno de unidade” (HEIDEGGER, 2002,

⁸⁰ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 3, 1001a 21, onde encontramos: “(...) E conclui-se que, a menos que se suponha serem a unidade e o ser substância em algum sentido, nenhum dos outros universais pode ser substância, uma vez que a unidade e o ser são os mais universais de todos os termos”.

⁸¹ Entenda-se por evidência aquilo que Descartes identificou como a seguridade do pensar na certeza do *Cogito*, ou seja, a evidência daquilo que se dá em meio às idéias claras e distintas e que, por isso, é incapaz de ser colocado em dúvida: “Denomino claro o que é *presente e manifesto* a um espírito atento... e distinto o que é de tal modo *preciso e diferente de todos os outros*, que compreende em si apenas o que *parece manifestamente* a quem o considere como se deve” (Descartes, 1996, p. 78) (*Grifos nossos*). Ainda que, posteriormente, Husserl, através do desenvolvimento de sua fenomenologia, tenha se aproximado cada vez mais do pensamento cartesiano, num primeiro momento, e é isto que Heidegger vai procurar sustentar na sua compreensão da fenomenologia, tratava-se, justamente, de ultrapassar, no sentido de recuar, o domínio do sujeito que põe na natureza o que pode ser conhecido, o que quer significar ultrapassar o subjetivismo em que grassa a filosofia moderna desde Descartes e Kant. Assim é que já na introdução das *Investigações Lógicas* Husserl (1976) dirá que é com evidência que apreendemos a lei pura e conhecemos que se funda nas puras formas do pensar. Contudo, esta mesma evidência penetra em significações de palavras que foram vivas no ato de levar a cabo o juízo da lei. Em função disso, dirá Husserl (1976): “a inadvertidos equívocos, outros conceitos podem posteriormente deslizar-se nas palavras; e então apelamos falsamente à evidência antes experimentada (...)” (p. 218).

p. 90), não pode ser reduzido a uma relação espacial, mas deve se deixar mostrar enquanto um caráter *a priori* do próprio ser-aí. Bom, é justamente com o *mundo* que conquistamos, enfim, a terceira das formulações acima sugeridas, que, de maneira mais clara, podemos agora enumerar na ordem em que elas apareceram: 1) o *ser*; 2) o *sentido do ser*; e 3) o *ser-no-mundo*. Sobre isto é preciso atentarmos para o fato de que Heidegger (2002) parte, justamente, do *ser-no-mundo*, a fim de desenvolver a sua *ontologia fundamental*, porquanto é através dele que temos acesso aos demais existenciais e, então, ao próprio *como* (sentido) em que o ser-aí se dá enquanto uma compreensão do ser. Heidegger (2002) propõe que, de posse do *como* (ser-aí), desvelaremos, então, o próprio *ser* no sentido do fenômeno⁸². Dessa forma, o ser, dirá Heidegger (2002), ainda que não se mostre sobremaneira – ou melhor, ainda que se mostre apenas em seu velamento –, pode, contudo, ser compreendido em seu sentido (tempo), e isto porque já estamos sempre *direcionados* àquilo que perguntamos e, quiçá, *orientados* pelo próprio interrogado quando, por exemplo, na banalidade de uma questão cotidiana, fitamo-nos no espelho e indagamos: - *Quem sou? E o ser, quem é?* Para Heidegger (2002), em se tratando, em *ST*, da pergunta pelo sentido do ser, o seu objeto temático recai sobre o próprio *ser* a partir da apreensão do ser dos entes. Tendo em vista que o filósofo pretende, em sua investigação, partir “das coisas mesmas”, o seu método se faz fenomenológico em função do modo de tratamento da própria questão aí envolvida. É nesses termos que Heidegger (2002) considera a fenomenologia um conceito de método, interessada no *como* dos objetos da investigação filosófica, o que quer significar, naquelas construções teóricas que aparecem de maneira evidente e que são julgadas como os fundamentos sem os quais o real não poderia sequer ser pensado. Contudo, como veremos a seguir, a fenomenologia no sentido que Heidegger expressa nas linhas do seu texto, já não mais corresponde à fenomenologia⁸³ como quer Husserl nos anos em que o *ST* fora publicado. Para Heidegger, assim, trata-se de recuperar, através de *ST*, a fenomenologia em seu sentido fenomenológico, a fim de que se possa, então, chegar “às coisas mesmas”, que é a palavra de ordem utilizada por Husserl desde as suas *Investigações Lógicas*, mas que, no decorrer dos anos, e isto já encontramos nos

⁸² Argumentos 5 e 11.

⁸³ Cf. Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 219, onde se lê: “Somente uma fenomenologia pura, que não tenha nada de psicológica – posto que a psicologia é uma ciência de experiência que estuda propriedades e estados psíquicos de realidades animais –, pode superar *radicalmente* o psicologismo. Somente a fenomenologia oferece também em nossa esfera todos os supostos para uma definitiva fixação de todas as distinções fundamentais e de todas as intelecções em lógica pura. Somente a fenomenologia dissipa a ilusão que nos leva a converter o lógico objetivo em psicológico, ilusão que nasce de fundamentos essenciais e que, portanto, é a princípio inevitável”. Como também se pode ler a seguir, Husserl (1976) pretende com sua fenomenologia dos atos conscientes descrevê-los de maneira *antinatural* na reflexão, o que para ele diz: “deixar que atuem sobre ele *puras* as relações fenomenológicas” (p. 222).

Prolegômenos, o seu mestre acabara refém da mesma velha tradição filosófica, que abandona os conceitos na sorte dos seus fundamentos sem se preocupar com o *solo fenomenal* em que descansam.

Se, com Heidegger (2002), acompanharmos o que vem ele nomear a fenomenologia em sentido estrito enquanto método de investigação que parte da evidência daquilo que não é mais capaz de suscitar o pensar em sua tarefa, estaremos convocados, assim, a recuperar o *solo fenomenal* a partir do qual “as coisas mesmas” se dão para nós, de saída e de imediato, ou seja, antes que acabem entulhadas com as suas falsas certezas. O fenômeno, como quer a fenomenologia, é um algo que só podemos alcançar através de um método investigativo em que o pressuposto é caminho para um pensar que medita na contramão do que é simplesmente dado e que executa um trabalho de desmontagem das velhas *doxas* e das monótonas *certezas*. Heidegger, que no § 7 de *ST* faz uma consideração etimológica da palavra *fenomenologia*, nos seus *Prolegômenos*, mais precisamente no seu § 9, encontramos, inauguralmente, muito daquilo que vem exposto no tratado. Como o que estamos trabalhando aqui torna imprescindível o que o filósofo da Floresta Negra compreende por fenomenologia, façamos, brevemente, um esboço de suas linhas gerais, de maneira a identificar também o que aparece no § 44 de *ST*.

3.2.1 O Sentido Originário da Fenomenologia

Fenomenologia, dirá Heidegger tanto no texto da preleção de 1925 quanto no tratado de 1927, é um termo composto, onde se encontram duas palavras, a saber, *fenômeno* e *lógos*, que correspondem, respectivamente, no grego, a φαίνόμενον e λόγος. O filósofo propõe, tanto num lugar quanto no outro, de estudarmos, primeiro, em separado, cada uma das palavras, para, em seguida, após tal elucidação, vislumbrarmos o seu sentido no modo da *composição*. Desta feita é que partindo de φαίνόμενον dirá ser tal palavra participio de φαίνεσθαι, cujo significado é *mostrar-se*, ao passo que o λόγος (dito) é palavra substantivada do verbo λέγειν (dizer), significando, portanto, discurso⁸⁴. Por isso é que acima Figal (2005) acerta quando diz que a discussão em torno da questão do ser é discussão realizada em torno da questão da linguagem. Além disso, não é por acaso que Heidegger, na preleção *Lógica: a pergunta pela verdade*, também encontra no λόγος grego a experiência

⁸⁴ Argumento 8.

em que o mundo e linguagem se relacionam, visto que é através dele que os existentes humanos falam e constituem mundo.

Φαινόμενον, então, na leitura de Heidegger (2002; 2006) dirá *o que se mostra*; e a voz média φαίνεσθαι, sendo uma forma de φαίνω, falará de um *trazer algo à luz*. Na sua raiz encontramos φα, como, por exemplo, em φῶς, significando luz, claridade, o aparecer de algo. Segundo Heidegger (2002; 2006), φαινόμενον vai significar, por isso, *aquilo que se mostra a si mesmo*, de maneira que os φαινόμενα dirão *a totalidade daquilo que se mostra a si mesmo*, ou aquilo que os gregos simplesmente identificavam com τὰ ὄντα (os entes). Bem, a par disso, Heidegger (2002; 2006) considerará que o ente podendo-se mostrar a si mesmo e por si mesmo, mostra-se, contudo e sempre, de maneira diversa, dependendo do “modo” em que o acessamos. Mas não somente isso: o ente ainda possui a possibilidade ímpar de se mostrar *como* um algo que ele mesmo não é, ou seja, “fazendo-se ver assim como...”. A este modo do *mostrar-se* do ente chamamos, no cotidiano, o *aparecer*, o *parecer* e a *aparência*⁸⁵. Heidegger (2002; 2006), porém, restringirá o termo φαινόμενον ao sentido positivo do *mostrar-se* em si mesmo e por si mesmo⁸⁶, e isto porque no seu sentido negativo de simples *aparência* “(...) também está incluído o significado originário de fenômeno como o que se revela, significado que fundamenta e sustenta o anterior” (HEIDEGGER, 2002, p. 58). Contudo, ressalva o filósofo, ambos os sentidos não equivalem à “manifestação” de algo (*Erscheinung*)⁸⁷ ou a uma “mera manifestação” (*blosse Erscheinung*), na medida em que com

⁸⁵ Argumento 13.

⁸⁶ Cf. Martin Heidegger, *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, 2006, p. 110. Lá encontramos a seguinte passagem, que elucida o significado de φαινόμενον a partir de uma palavra determinante para compreensão do fenômeno do tempo, qual seja, aquilo que se *presenta*: “Fenômeno pensa, portanto, *um modo de ocorrência (do comparecimento) do ente em si mesmo, o do mostrar-se a si mesmo*” (*Grifos nossos*). Para Heidegger, segundo Figal (2005), para que se possa pensar a fenomenologia de maneira fenomenológica, necessário se faz nos afastarmos da perspectiva em que Husserl se atém a ela, a saber, no sentido da retenção de um algo simplesmente presente: “(...) Se, juntamente com Descartes, Husserl se movimenta no pano de fundo da pergunta sobre como a consciência pode ser a região de uma ciência absoluta, então a relação do pensamento filosófico com a intencionalidade já está cunhada de uma maneira contra a qual justamente Heidegger se volta. Para o pensamento contemplativo que se retém na ἐποχή, os modos intencionais de se portar, como Husserl mesmo sempre diz uma vez mais, são objetos; e isso significa: como quer que se precise compreender esse estado de coisas no particular, eles precisam *se achar simplesmente presentes*” (p. 35).

⁸⁷ É interessante esta discussão em torno da *Erscheinung* porque é com vistas a ela que Heidegger vem diferenciar o fenômeno em seu sentido fenomenológico daquilo que, por exemplo, é fenômeno para Kant. Assim, se em Kant temos acesso tão somente aos fenômenos, por conta de nossas *condições de possibilidade a priori do conhecimento*, a *coisa em si*, porém, permanece do lado de “fora” de nossa razão. Se procurarmos explicar a coisa, então, como quer Kant em sua *Critica da Razão Pura*, não chegamos jamais a encontrá-la, visto que ela, inextricavelmente, transforma-se em objeto. A *coisa em si* de Kant, segundo Heidegger (2002), faz-se um objeto em si, que, não podendo ser confrontado com nenhum sujeito, jamais encontra uma representação possível. Ob-jeto para um su-jeito, ou, em palavras distintas, o que se põe diante de nós e que numa tal posição procuramos determinar o ser mediante sua re-apresentação em nossas mentes, a fim de que confiado à razão possamos, então, vislumbrá-lo em seu ficar e permanecer, não nos dá coisa alguma no sentido das *coisas*

respeito ao primeiro, por exemplo, o que se tem é precisamente um *não mostra-se* – que podemos encontrar, pois, nas indicações, apresentações, sintomas e símbolos -, ainda que estas se baseiem, para ser, nos fenômenos mesmos. Sobre isto o filósofo traz uma importante consideração:

O *fenômeno*, o mostrar-se em si mesmo, significa um modo privilegiado de encontro. *Manifestação*, ao contrário, indica no próprio ente uma remissão referencial, de tal maneira que o referente (o que anuncia) só pode satisfazer a sua possível função de referência se for um “fenômeno”, ou seja, caso se mostre em si mesmo (HEIDEGGER, 2002, p. 61)⁸⁸.

Este caráter de remissão do que se manifesta, visto que ao se referir a um outro ente não se mostra em si mesmo, senão *como* representação, aponta, pois, para um modo indicativo⁸⁹ e primário de encontro com o ser.

Λόγος, por seu turno, vai significar *discurso acerca de algo*, ainda que em sua tradução corrente venha dizer *razão, juízo, conceito, fundamento*, etc. Heidegger (2002; 2006), sugere, porém, que nos detenhamos no sentido de λέγειν que está nos gregos, uma vez que, de posse do seu sentido originário, que é o δηλοῦν, teremos acesso à compreensão daquilo que se *torna manifesto*, então, através do discurso⁹⁰. O filósofo alerta-nos para o fato de que se deve a Aristóteles⁹¹ a definição do λόγος enquanto ἀποφαίνεσθαι - “(...) *fazer ver algo em si mesmo por [a partir de] - ἀπό - si mesmo*” (HEIDEGGER, 2006, p. 113), de maneira que o “(...) discurso (ἀπόφανσις) autêntico é aquele que retira *o que* diz daquilo sobre que discorre de tal maneira que, em seu discurso, a comunicação discursiva revele e, assim, torne acessível aos outros, aquilo sobre que discorre” (HEIDEGGER, 2002, p. 63)⁹². Entretanto, no exercício concreto do discurso, que tem o caráter do falar, o λόγος aparece

mesmas. Por isso, em Heidegger, não se trata jamais da questão de um possível acesso à coisa, mas sim de que já estamos, de saída e de imediato, juntos a ela. Trata-se, é claro, de fazermos a desconstrução dos conceitos que a entulham e a obscurecem, ou seja, de torná-la fenômeno para o pensar que medita o sentido.

⁸⁸ Argumento 16.

⁸⁹ Ao falar da remissão a partir da *Erscheinung* Heidegger faz menção a algo que está presente na primeira investigação das *Investigações Lógicas* de Husserl, a saber, a questão da *indicação*. Sobre isto *cf.* nota 16.

⁹⁰ Argumento 9.

⁹¹ Sobre a interpretação de Aristóteles por parte de Heidegger *cf.* o *Aristóteles no século XX*, de Enrico Berti, 1997. O autor apresenta uma dura crítica em relação à leitura de Heidegger do Aristóteles, quando este diz que o conceito de substância (οὐσία) para o filósofo grego é o que determina os outros sentidos do ser. Segundo Berti (1997), Heidegger somente lê Aristóteles nesse sentido porque é fiel ao pensamento de Brentano, o qual, por sua vez, é um escolástico. Mas, dirá Berti (1997), o que se mostra então é que a crítica de Heidegger com respeito a Aristóteles é a crítica da leitura de Aristóteles feita pelos escolásticos, visto que o teologizaram em demasia.

⁹² Argumentos 8 e 15.

significando φωνή (voz), ou, de forma mais explícita: φωνή μετὰ φαντασίας⁹³ - “(...) articulação verbal em que, sempre, algo é visualizado” (Heidegger, 2002, p. 63).

Bem, até aqui os textos de 1925 e 1927, no que se refere ao *lógos*, são praticamente idênticos. A partir de agora, porém, encontramos alguns acréscimos em *ST* que valem ser considerados, visto que dizem respeito à crítica em torno da verdade no sentido da “concordância”. É assim que Heidegger (2002) torna-se bastante assertivo ao dizer que tudo se trata de abandonarmos a perspectiva de ler o *λόγος* como verdade - ἀλήθεια - no sentido da “concordância”, a fim de que possamos ver, então, que esta é fundada em um “deixar e fazer ver”, já presente no sentido do *apofântico*, e que o “ser verdadeiro” do *λόγος* enquanto ἀληθεύειν diz: “(...) retirar de seu velamento o ente sobre que se discorre no λέγειν como ἀποφαίνεσθαι e deixar e fazer ver o ente como algo desvelado (ἀληθές), em suma, *descobrir*. Do mesmo modo, o “ser-falso” ψεύδεσθαι diz enganar no sentido de *en-cobrir*” (Heidegger, 2002, p. 63)⁹⁴. O que quer significar, portanto, que se para a tradição filosófica o “ser-verdadeiro” somente se descobre na proposição, Heidegger (2002), na contramão de tal pensamento, dirá que, com respeito à questão da verdade do ser (ἀλήθεια), o verdadeiro e o falso são fenômenos e, por isso, devem ser tratados como tais, ou seja, devidamente considerados no modo como se mostram. É assim que Heidegger (2002) chega a ser contundente quando afirma que o sentido primário da verdade, tal como os gregos a pensavam, não pode ser encontrado no *λόγος*. O “verdadeiro”, dirá o filósofo, em seu sentido originário grego é αἴσθησις - “(...) a simples percepção sensível de alguma coisa” (Heidegger, 2002, p. 64). Num sentido ainda mais originário, que não admite qualquer encobrimento, o “verdadeiro” para os gregos é o puro νοεῖν⁹⁵.

⁹³ Em *Prolegômenos* Heidegger, em nota de rodapé, diz que isto se encontra no livro *Da interpretação*, de Aristóteles [17a 1 ss], ao passo que em *ST* faz referência à leitura do mesmo livro, mas solicitando-nos a conferir os capítulos de 1 a 6. É importante sublinhar, contudo, que o filósofo recupera o sentido da sentença enquanto fala dotada de significação - *λόγος σημητικός* -, que já está em Aristóteles e que pode ser encontrado numa exclamação, em um desejo, em uma oração, mas que, todavia, perde importância na posteridade da tradição filosófica, que se detém naquele âmbito em que ela, encerrando um caráter de verdade ou falsidade, se deixa classificar como *proposição*. A par disso dirá o filósofo: “somente *porque* a função do *λόγος* como ἀπόφανσις reside no deixar e fazer ver algo em de-monstrando é que ele pode ter a forma estrutural de σύνθεσις” (Heidegger, 2002, p. 63). Em contrapartida, em seus *Prolegômenos* Heidegger (2006) falará de um *lógos semântico* que se diferencia do *lógos apofântico*, ao passo que em *ST* aparecerá a cunhagem *como hermenêutico*, que pretende dar conta daquele movimentar-se prévio no sentido, mediante uma ocupação com o mundo através da *Zunandenheit*, e o *como apofântico*, que aponta para o caráter mostrativo, presente em todo discurso propositivo-predicativo. Esta discussão, contudo, não é nova e já podemos encontrá-lo em suas linhas gerais nas *Investigações Lógicas*, de Husserl. Para maiores detalhes, cf. a primeira investigação.

⁹⁴ Argumentos 8, 9, 13, 17 e 20.

⁹⁵ Esta passagem que não aparece em seus *Prolegômenos* é um acréscimo dos estudos de Heidegger com respeito ao *lógos*, uma vez que fora tema da preleção do semestre de inverno de 1925-26, intitulada: *Lógica: a pergunta*

De posse da análise preliminar dos dois vocábulos gregos, Heidegger passa, então, a pensá-los no seu sentido composto de *fenomenologia*. Assim, no grego, soaria o termo *fenomenologia* da seguinte maneira: “λέγειν τὰ φαινόμενα = ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα - *fazer ver por [a partir de] si mesmo o que em si mesmo se manifesta*” (Heidegger, 2006 p. 115). Por isso, concluirá o filósofo, é que a máxima da investigação fenomenológica – às coisas mesmas – não mais faz do que repetir a significação primária do que já está no seu próprio nome enquanto *fenomenologia*. Com relação ao método de investigação, o filósofo dirá que se trata de pensar sempre o “como” em que as coisas se dão para nós no seu encontro: “(...) fenomenologia é um título “*metódico*”, posto que é a denominação da maneira de proceder, de apreender e definir aquilo que seja o assunto da filosofia” (HEIDEGGER, 2006, p. 115); ou seja, o fenômeno em si mesmo, e não, como no caso das ciências que acabam por visar o próprio conteúdo da coisa por elas teorizado⁹⁶.

3.2.2 As Conseqüências da Investigação do Sentido da Fenomenologia

Bem, novamente aqui, na seqüência do parágrafo sétimo, há diferenças cruciais que devem ser pontuadas entre os textos de 1925 e o de 1927, visto que este é um dos lugares em que o Heidegger de *ST* armará a sua crítica de forma indireta à Husserl, ao passo que nos *Prolegômenos* tal crítica é direta e parte da própria terminologia empregada por seu mestre. Nesses termos é que, para o Heidegger de *ST*, o objeto da filosofia, enquanto fenômeno passível de ser de-monstrado a partir de si mesmo, designa, pois, o conceito formal de fenomenologia, de maneira que se trata agora de desformalizá-lo, a fim de recuperarmos o conceito em seu sentido *fenomenológico*:

O que é que se deve chamar de “fenômeno” num sentido privilegiado? O que, em sua essência, é *necessariamente* tema de uma de-monstração *explícita*? Justo o que *não* se mostra diretamente e na maioria das vezes e sim se mantém *velado* frente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes, mas, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes a ponto de constituir o seu sentido e fundamento (HEIDEGGER, 2002, p. 66)⁹⁷.

pela verdade. Será com base nesta preleção que Heidegger desenvolverá o estudo apresentado no § 44 de *ST*, correspondendo aos argumentos 3, 20 e 21. Nas linhas que seguem poderemos visualizar em que contexto aparecem estes acréscimos.

⁹⁶ Portanto, trata-se da mesma perspectiva investigativa apresentada por Aristóteles em sua *Metafísica*, a saber, da ciência do ser *como* ser.

⁹⁷ Argumentos 28 e 29.

Em outras palavras, o “fenômeno”, em sentido fenomenológico, designa o *ser dos entes*, visto que é ele que permanece *velado*, ao passo que o *ente*, por seu turno, vem sempre para frente, numa de-monstração *como algo e sobre algo*, desde o instante em que o dizemos através do exercício do λόγος⁹⁸. Na medida em que interessando à fenomenologia o “ser”, ela se faz também uma ontologia, bem como porque a de-monstração do ente (*como presente*) e o velamento do ser (*como presença*) se deve ao ente exemplar, que é o ser-aí, Heidegger (2002) dirá que surge deste contexto a necessidade de uma *ontologia fundamental*, que possuirá como tema o próprio ser-aí⁹⁹. É em função disto que anuncia, em seguida: “Da própria investigação resulta que o sentido metódico da descrição fenomenológica é *interpretação*. O λόγος da fenomenologia do ser-aí possui o caráter de ἐρμηνεύειν” (HEIDEGGER, 2002, p. 68). Nos *Prolegômenos* esta questão vem assim colocada:

A fenomenologia no sentido originário e genuíno, o que se estabelece na expressão “fenomenologia”, supõe um modo de ocorrência (do comparecimento) de algo, certamente, um modo eminente: o do *mostrar-se em si mesmo*. A expressão “fenomenologia” nomeia a maneira como algo deve estar [*da sein soll*] através do e para o λέγειν, para a exposição e interpretação conceitual. A fenomenologia – tal é o resultado da discussão anterior – se ocupa da intencionalidade em seu *a priori*. As estruturas da intencionalidade em seu *a priori* são os fenômenos; isto é, as estruturas da intencionalidade em seu *a priori* delimitam os objetos que neste trabalho de investigação devem fazer-se em si mesmos presentes [*präsent*] e explicar-se nessa presença [*Präsenz*]. O rótulo de “fenômeno” nada diz acerca do ser do objeto em questão, senão que somente nomeia seu *modo de ocorrência (do comparecimento)*. Fenomênico é, portanto, tudo o que se faz visível segundo esse modo de ocorrência (do comparecimento) e o que é inerente à trama estrutural da intencionalidade (HEIDEGGER, 2006, p. 115)¹⁰⁰.

Ora, Heidegger (2006) fala aqui que os fenômenos são “as estruturas da *intencionalidade* em seu *a priori*”, que, como havíamos dito, se refere à própria terminologia de Husserl. Ainda que ao final da alínea “c” do § 7 de *ST* Heidegger diga que todo o trabalho que virá a seguir não seria possível sem a base conceitual de Husserl, contudo, não entra nos detalhes de tal debate, embora nos *Prolegômenos* e na *Lógica* ele faça exatamente isso: partindo da discussão aberta com Husserl e de sua fenomenologia, e explicitando pontualmente, através da sua leitura pessoal das *Investigações Lógicas*, questões como *intencionalidade*, *intuição categorial* e o *a priori*, passa, a seguir, ao exercício do método fenomenológico que é o de realizar a sua desconstrução, apresentando as suas *aporias* e as suas *omissões* com respeito, justamente, àquilo que fora a intuição originária do mestre

⁹⁸ Argumento 6.

⁹⁹ Argumento 10.

¹⁰⁰ Argumento 26.

Husserl, mas que, para Heidegger, de maneira alguma ele chegara a tirar as necessárias conseqüências, uma vez que, de posse destas, todo o problema do conhecimento cairia, em definitivo, por terra, e as posições do *realismo* e do *idealismo* se mostrariam, a partir de então, sempre inadequadas e insuficientes para pensar o ser dos entes. Sobre esta descoberta nos aproximaremos cada vez mais daqui para frente, tentando examiná-la a partir do contexto teórico em que aparece inauguralmente.

3.3 OS PRESSUPOSTOS DA PESQUISA FENOMENOLÓGICA

Para Heidegger (2002; 2006), o que deverá ser mostrado, ainda que permaneça encoberto na interpretação da filosofia *como* metafísica, é que o *ser*, não sendo o gênero dos entes, se refere, todavia, a todos os entes: “o *ser* é o *transcendens* puro e simplesmente” (HEIDEGGER, 2002, p. 69). Portanto, tratar-se-á agora de voltar aos *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* e à *Lógica: a pergunta pela verdade*, para acompanharmos a leitura de Heidegger com respeito a Husserl, a fim de localizarmos o lugar preciso em que a sua crítica é fomentada. Para tanto, porém, com base na análise desse novo documento, façamos uma vez mais um estudo sobre o λόγος, a fim de aclararmos a sua importância para o desenvolvimento do § 44 de *ST*.

3.3.1 A Pergunta pelo λόγος: uma primeira abordagem

No parágrafo que abre a preleção de Heidegger *Lógica: a pergunta pela verdade*, no semestre de inverno de 1925-26, em *Marburg*, o filósofo, ao procurar situar os termos lógica, física e ética desde as palavras gregas que dizem, respectivamente, λογική, φυσική e ἠθική, descobre, em primeiro lugar, junto destas, uma ἐπιστήμη, ou ciência enquanto multiplicidade de saberes obtidos a partir das próprias coisas que há de conhecer, de sorte que se pode, então, falar de uma ἐπιστήμη λογική (ciência do *lógos*), ou de uma ἐπιστήμη φυσική (ciência da *physis*); em segundo lugar, descobre um certo descompasso, poder-se-ia ousar dizer, entre a compreensão grega original e o entendimento posterior que a elas veio se juntar, quando traduzidas para a linguagem da tradição (reconhecidamente o *latim*)¹⁰¹. Nesse

¹⁰¹ O problema da tradução é central em Heidegger, porque através dela se explicita a questão da interpretação presente em toda compreensão. Ora, as palavras fundadoras, ou seja, aquelas que permitem uma aproximação mais direta com a questão do ser, porquanto podem mostrá-lo em sua simplicidade, são aquelas mesmas que a

sentido é que Heidegger (2004), ao perguntar o que elas dizem para os gregos, não tarda a encontrar a φυσική e a ἠθική em franca relação, mas, vale dizer, não em uma relação qualquer, e sim na singularidade em que mundo e homem se relacionam e aparecem desde um falar (λόγος) que comporta nada menos que a existência mesma do homem no que se refere ao âmbito do seu ser, na medida em que falando o homem fala mundo, dá a conhecer, deixa ver, mostra, relaciona, unifica, separa, dirige suas condutas¹⁰²: “Enquanto que o comportamento e o ser do homem se fazem notar de saída precisamente mediante o falar, os gregos definiram antecipadamente o homem, já em sua caracterização pré-científica, como ζῶον λόγον ἔχον¹⁰³, o ser vivo que pode falar e que neste falar co-determina seu ser” (HEIDEGGER, 2004, p. 13). É nesta relação, portanto, que Heidegger (2004) vai encontrar o significado primeiro da filosofia enquanto ciência da totalidade do ser como tal em seu conjunto: mundo, homem e linguagem. Ora, se φύσις, na leitura de Heidegger (2004), diz *o todo em que vigora a totalidade das coisas existentes*, ou seja, a totalidade dos entes que nos vem ao encontro no mundo (céu, estrelas, terra, mar, animais e homens), sendo estes, na visão grega de Aristóteles (2005), justamente os sujeitos, ou de outra forma, os *simplesmente*

metafísica, apropriando-se de sua significação primeira, subvertera a favor do ente e da entificação do ser. Por conta disso, se, num primeiro momento, se tem o sentido grego originário, e depois a sua utilização latina e, posteriormente ainda, a sua apropriação nas demais línguas, o que se dá é nada menos que a produção e consolidação da interpretação ordinária do ser, ou, de igual forma, produção de um encobrimento cada vez mais devastador do ser e de sua verdade para com o destino histórico do homem.

¹⁰² Se formos até *ST*, mais precisamente, se procurarmos junto ao § 4 o que diz existência para Heidegger (2002), encontraremos esta compreendida em termos de um comportamento: “Chamamos *existência* ao próprio ser com o qual o ser-aí pode se comportar dessa ou daquela maneira e com o qual ele sempre se comporta de alguma maneira”. Como “(...) sua essência reside (...) no fato de dever sempre assumir o próprio ser como seu, escolheu-se o termo ser-aí para designá-lo enquanto pura expressão de ser” (HEIDEGGER, 2002, p. 39). No § 44 isto vem trabalhado junto ao argumento 10.

¹⁰³ Esta formulação aparece em *A Política* de Aristóteles, no contexto inicial em que o filósofo trata da questão da cidade, apresentando o homem, então, como um *bios politikos*. É importante atentar aqui que *bios* se refere à existência humana, e não a vida em geral, como hoje se costuma ler o significado da biologia. Nesses termos, *zoé* fala do ser-vivo enquanto pertencente à *physis*, e não somente dos animais. O animal, possuidor de uma alma que o anima, pertence ao conjunto dos seres-vivos. Mas, sendo isto assim, qual o lugar que o homem ocupa neste conjunto de seres possuidores de alma? O que o define enquanto homem à diferença dos outros seres-vivos? Aristóteles o diz: ainda que os animais possuam voz, passível de sinalizar a dor e o prazer, contudo, somente o homem é detentor da “palavra”, devendo-se a ela a possibilidade do conhecimento do Bem e do Mal. Ora, como se sabe, o homem pensando como *animal rationale* pertence a duas dimensões, uma a qual o liga à natureza e outra que o coloca ao nível da convenção, da Lei. Porém, se *physis* não se reduz à natureza, visto dizer a totalidade daquilo que é, bem como a *zoé* não se reduz aos animais, uma vez que possui o significado de ser-vivo em geral, o homem, de igual forma, não pode ficar reduzido, jamais, a uma *animalitas*. A condição humana, como quer Arendt (1995), passa, impreterivelmente, por esta capacidade de fala, e esta capacidade, esta aptidão é tal que, segundo Heidegger (1987), trata-se de um acontecimento: um acontecimento da ordem do ser. Aristóteles, ao considerar que o ser do homem está em sua alma, ainda que ele seja possuidor de um corpo natural, ela, ao animá-lo, é causa de movimento (*kinesis*), porque conduz o vazio para o interior de um furo, possibilitando a audição daquilo que é expresso por quem lhe dirige a palavra. Isto nos dá uma indicação importante do caráter irredutível da *humanitas* do homem.

*existentes*¹⁰⁴, e se a ἐπιστήμη ἠθική, enquanto a ciência própria do homem, na medida em que estuda o comportamento do homem para consigo e para com os outros, o filósofo se depara com um ente que, à diferença da totalidade dos outros entes, *cuida* do seu próprio ser, na ciência do falar como λέγειν Heidegger (2004) encontrará muito mais do que o meramente expresso num discurso, mas, precisamente, um falar que em relacionando mundo e homem se faz mesmo um cuidar do ser, ou, nas palavras do próprio filósofo:

(...) falar não é um fato qualquer nem tampouco um fato inusual, senão um fato eminente e universal, uma conduta segundo a qual o homem dá direção a seu ser, e uma conduta em que se comenta o mundo. Falar é, pois, uma conduta fundamental eminente e universal do homem para com seu mundo e para consigo mesmo. Ou seja, λόγος é algo no que se anuncia uma relação de ser entre os domínios universais que foram citados antes: homem (ἦθος) - mundo (φύσις) (HEIDEGGER, 2004, p. 13).

Bom, essa relação de ser que Heidegger (2004) nos apresenta do λόγος com respeito ao mundo e ao homem não é qualquer coisa: quando, atualmente e desde há muito, pensamos no λόγος, este sempre e apenas nos diz: “razão”¹⁰⁵. Ora, o filósofo, já de saída em sua preleção, desestabiliza justamente o chão em que grassa o lugar comum do nosso pensar metafísico, para situá-lo alhures. Além disso, quando afirma que no falar *um algo se mostra e deixa ver*, aproxima, pois, a problemática do λόγος das questões que giram em torno do *como apofântico* e do *como hermenêutico-existencial*, mesmo sem ainda explicitá-los teoricamente aqui. De todo modo, à filosofia que se descobre como ciência da totalidade dos seres e que, num primeiro momento, as disciplinas física, ética e lógica vêm mostrar apenas o conjunto que abarca esta totalidade no modo da unidade, posteriormente serão dadas separadamente, de sorte que chegarão a compor a conhecida filosofia de escola, que Heidegger (2004), neste lugar, verá como responsável pela criação da *lógica de escola* em detrimento da *lógica filosofante*, que pensa compreensivamente. Por isso, conforme o desenvolvimento das ciências forem especializando o que antes era campo de investigação estritamente filosófico, o que se encontra é cada vez mais estas disciplinas longe daqueles

¹⁰⁴ No livro II dos *Analíticos Posteriores*, 90a 9, Aristóteles ao problematizar a causa através da análise do termo médio, indaga: “Qual é a causa?” A causa do ser da substância – não ser isto ou aquilo, mas simplesmente *existir* – e a causa não do seu simples existir, mas por ser associada a algum predicado essencial ou acidental – são ambos os casos o termo médio. Entendo pelo *simplesmente existente* o sujeito (lua, Terra, sol ou triângulo); por aquilo que o sujeito é num sentido particular, entendo o predicado: o ser eclipsado, a igualdade, a desigualdade, a *interposição ou não-interposição* [da Terra]? Em todos estes casos é óbvio que a questão do *o que é* (essência) e a questão do *porquê* (causa) são idênticas”.

¹⁰⁵ Argumentos 7 e 9;

aspectos que as aproximavam e as relacionavam enquanto *mundo, homem e linguagem* e, assim, ao âmbito do ser: o mundo ficara reduzido à natureza, o homem ao biológico e a linguagem à expressão de órgãos especializados; todos eles unidos, porém, através dos processos físicos e químicos sobre os quais se torna possível descrever, então, as leis que os regulam e que os tornam capazes de utilização no interior de uma técnica que calcula um domínio sem precedentes de suas reservas.

Heidegger (2004) irá se perguntar, a seguir, pela especificidade da lógica enquanto ciência do discurso, e isto porque ela facilmente poderia ser encontrada reduzida à dimensão da linguagem e, desta feita, à gramática a partir da qual ela se regula. Entretanto, considera o filósofo, os gregos não distinguiam a linguagem do dizer, mas compreendiam-nos na unidade de um λόγος que *tornava manifesto o pensado* pelo homem¹⁰⁶. Ora, a experiência com o λόγος se dava em meio aos gregos que se reuniam para conversar sobre o mundo, lembramos o filósofo. Dessa forma, na medida em que falavam é que eles viam a coisa mesma comparecer, enquanto a sua comunicação agia de maneira a determinar o seu sentido. Por isso é que Heidegger (2004) ressalta que se o λόγος para os gregos era compreendido primeiramente e de maneira imediata na *emissão verbal*, concebendo-se a partir das diferenças na formação das palavras, bem como em suas possíveis conexões; de igual forma, ou seja, de maneira também primária e imediata, o λόγος se deixava compreender no sentido do falar *de algo* ou *sobre algo*¹⁰⁷. A linguagem, o pensamento e o dizer, que no mais das vezes é um falar *sobre* o mundo, formam aquela unidade primária em que deita a especificidade do humano, exigindo, pois, que encontremos aí o âmbito a partir do qual homem e mundo se abrem no modo da descoberta desde um λόγος que os torna manifestos e também capazes de descoberta. Nesses termos, falar em homem é já sempre falar em mundo, e falar em mundo é também já sempre falar que o homem fora descoberto neste mesmo contexto linguageiro, na medida em que descobre as coisas que vêm ao seu encontro mediante o falar *sobre*¹⁰⁸. De todo modo, pondera Heidegger (2004), se tanto o homem quanto o mundo podem ser descobertos é porque eles, de início, devem estar ocultos, e é justamente este desocultar de homem e mundo que se dá em meio ao *dizer* que o filósofo irá, então, reconhecer *a verdade* em seu sentido grego e originário¹⁰⁹. Portanto, para se compreender o λόγος enquanto ciência, Heidegger (2004) torna imprescindível o conhecimento daquilo que seja a

¹⁰⁶ Argumentos 4, 6 e 7.

¹⁰⁷ Argumento 15.

¹⁰⁸ Argumento 19.

¹⁰⁹ Argumentos 10, 11, 14, 15, 21 e 28.

verdade pensada originariamente. Dessa forma, dizer que a lógica é a ciência da verdade, como quer a tradição, não basta; é preciso que se determine, pois, o que se entende por verdade, assim como mostrar que a verdade da proposição ou do conhecimento teórico, que muitas vezes aparece acima do conhecimento prático, apresenta-se posteriormente àquela verdade que aparece no âmbito do *desocultamento*¹¹⁰. Conforme propõe Heidegger (2004), pensar sobre o *desocultar* exige um pensar que possa recair também sobre aquilo que permanece oculto, ou ainda, ao menos, aquilo que de início está oculto por não encontrar um *λόγος* que o explicita de maneira tal que possa se dar no modo da descoberta (mundo). Em ambos os casos, porém, acontece também um mostrar. Isto é, se, de um lado, um algo está descoberto, este é nada menos do que o mundo e o homem na unidade do ser-aí enquanto estrutura ser-no-mundo; por outro lado, aquilo que nunca comparece no modo da descoberta é mesmo o ser. Os entes, ainda que ocultos, podem vir a ser descobertos; o ser, por seu turno, jamais deixa de ser aquilo que fica para trás (oculto) em todo mostrar ente. Nesses termos, a verdade do ser não pode ser pensada de igual forma que a verdade do ente. A verdade do ente é aquela através da qual a metafísica fez sua morada; a verdade do ser, em contrapartida, é mesmo a morada do homem enquanto mundo que é. Ora, dirá o filósofo, a lógica não trata de uma verdade qualquer, mas sim da verdade em geral, diferente, portanto, das demais ciências que procuram apenas o verdadeiro. Porém, se a tradição reconheceu como verdadeiro apenas aquilo que se mostra por intermédio da proposição (verdade do ente), a verdade (do ser), contudo, em seu sentido primeiro, não fica aí decidida¹¹¹. A verdade e o verdadeiro são um algo distinto¹¹² com o qual, portanto, é preciso se haver caso se queira avançar na questão do pensamento que está em jogo no *λόγος*. O que diz a verdade e o que diz o verdadeiro continua, porém, a exigir investigação para Heidegger, e muito embora ainda aqui isto se mostre como tarefa para as futuras linhas de sua preleção, de todo modo o filósofo sabe que a verdade se deixa dizer junto aos gregos enquanto que o verdadeiro é expresso por aquele pensamento que é fundamento para as ciências, a saber, o pensamento da tradição *como* metafísica. O que o discurso da tradição apresenta como diferentes sentidos para a verdade, mas que encontram sua unidade na estrutura *assim-como*, designada enquanto *correspondência* ou *adaequatio*, Heidegger (2004) assim os reconhece: 1) verdade são os

¹¹⁰ Argumentos 6 e 14.

¹¹¹ Argumentos 21 e 29.

¹¹² Figal (2005) reconhece a importância desta distinção feita por Heidegger em sua *Lógica*, de maneira que também a ressalta quando está tratando do *enunciado* e da *descoberta*. É assim que aponta para uma citação fundamental da preleção, qual seja: “Verdade de um lado e ser verdadeiro de outro – são fenômenos totalmente diversos” (HEIDEGGER, 2004, p. 129).

enunciados sobre o existente (constituição de proposições que anunciam *algo tal como ele é em si mesmo*); 2) verdade enquanto *os próprios enunciados*; 3) verdade enquanto *conhecimento*; 4) verdade como a *totalidade dos enunciados* possíveis; e 5) verdade como significado do verdadeiro (a verdade é o *próprio real*)¹¹³. E é a esta verdade da tradição que vem se juntar como que a reboque a *lógica de escola* que o filósofo vê difundida desde o tempo em que a filosofia perdera o solo prático e produtivo sobre o qual Platão e Aristóteles trabalhavam, e que agora, e cada vez mais, passa a ser ensinada nas universidades na forma cômoda e corriqueira dos inventários que se descobrem elucidados nos inúmeros manuais de lógica. Segundo Heidegger (2004), e de acordo ainda com Kant, a lógica, no sentido de uma eficiente produção do pensamento, detivera-se em Aristóteles. Entretanto, Heidegger (2004) também encontra em Hegel o estabelecimento de uma lógica pensante. Como coisa do pensamento, de todo modo, a *lógica de escola* não o atinge jamais, e sequer chega a se colocar como filosofia, ou como uma postura filosofante propriamente dita. O pensamento, como quer Heidegger (2004), somente se pode apreender no trato com as coisas, ou seja, aquilo que a lógica de escola propõe de modo tácito, sem questionamento algum para com a coisa, permite que ela sempre se dê em descompasso com o verdadeiro pensar¹¹⁴. E é a par disso que o filósofo dirá que somente se pode alcançar a transparência da investigação científica, bem como o seu progresso, com base numa *lógica filosofante*, a qual, por seu turno, exige que os fundamentos que sustentam os seus conceitos sejam revisitados e sempre novamente colocados em questão. O filósofo, então, será aquele que, diferentemente do cientista, estará impreterivelmente exposto ao erro, podendo, pois, se atrever ao erro desde o seu si mesmo, no sentido preciso de um poder escutar e assim poder também aprender. Para a *lógica filosofante*, aos olhos de Heidegger (2004), cabe, em suma, a tarefa de investigar, de maneira central e preliminar, o que seja a verdade, de sorte a se tornar possível a conquista daquele âmbito em que todo filosofar chega mesmo a nascer. A *lógica de escola*, porém, se constitui e se fortalece a partir da valorização do pensamento da tradição, e Heidegger está atento a isto, mas não como um algo que pudesse ser evitado caso se conquistasse uma conscientização de seus pressupostos históricos, e sim como estando fundamentado a partir “(...) da historicidade da própria existência, isto é, na fidelidade original da existência a si mesma” (HEIDEGGER, 2004, p. 24)¹¹⁵. Ou seja, o filósofo parece apontar aqui para uma idéia que estará presente no decorrer do seu trabalho futuro, ainda que em alguns momentos

¹¹³ Argumentos 1, 2 e 14.

¹¹⁴ Argumento 3.

¹¹⁵ Argumento 7.

ele venha também a problematizá-la: caso lermos o pensamento da tradição no sentido expresso da metafísica, desde já se mostra vedado ao existente humano superá-la, porque ela é mesmo sua condição fundamental. Não poder superá-la, contudo, não diz não ser possível um outro começo para a filosofia e, portanto, para o próprio ser-áí: não se pode sair do âmbito da metafísica, que pensa não mais do que o ente, mas se faz possível a apropriação de um âmbito em que ela não está mais lá, na medida em que se pensa somente e apenas o ser¹¹⁶.

Muito bem, dirá Heidegger (2004): se para a *lógica filosofante* desponta como um primeiro a se questionar o que seja, pois, a verdade, a *lógica de escola* vem de encontro, esboçando uma pretensa filosofia ao responder para os cétricos se há verdade - entendida como um algo capaz de dar o existente tal qual ele é em si mesmo -, e assim, se o existente em geral é. Em outras palavras, se os cétricos pretendem demonstrar, por argumentação, a impossibilidade de se pensar algo como a verdade, devido ao fato de que esta, caso existisse, tampouco poderia ser concebida ou comunicada; se o relativismo diz não haver uma verdade que seja capaz de ser universalmente válida, os lógicos respondem, com base nos princípios de contradição e identidade, que este é mesmo um dizer contraditório, porque se sustenta sobre algo que refuta: é preciso pressupor, ao menos, uma verdade para que se possa dizer que não há verdade alguma possível; de modo idêntico, é preciso admitir a verdade de que há, ao menos, uma verdade universalmente válida caso se queira enunciar que não há verdade universalmente válida¹¹⁷. Ora, Heidegger (2004) interessado está em investigar o movimento do pensamento da filosofia em seu despertar e fim metafísico; nesse sentido é que encontra os seus alicerces se sustentando por uma longa tradição que pensa a verdade no sentido da proposição e da validez. Portanto, segundo Heidegger (2004) os dois discursos que parecem caminhar em oposição direta, mostram, todavia, a unidade de uma interpretação da verdade: ambos, cétricos e lógicos de escola, encontram a verdade somente e apenas no enunciado¹¹⁸. E isto, por sua vez, exige para o filósofo a necessidade de uma primeira pergunta, a saber, a pergunta pelo que é mesmo a verdade. E isto quer significar justamente que não se pode

¹¹⁶ Ver, para isso, os trabalhos de Heidegger que se seguem após sua *Kehre*, indicado pelo filósofo em carta a Jean-Beaufret intitulada *Sobre o humanismo*, de 1946. A par disso vale a citação que segue: “A tarefa de repetir e acompanhar, de maneira adequada e suficiente, este outro pensar que abandona a subjetividade foi sem dúvida dificultada pelo fato de, na publicação de *ST*, eu haver retido a Terceira Seção da Primeira Parte, *Tempo e Ser* (vide *ST*, p. 39). Aqui o todo se inverte. A seção problemática foi retida, porque o dizer suficiente dessa viravolta fracassou e não teve sucesso com o auxílio da linguagem da Metafísica. A conferência *Sobre a essência da verdade*, pensada e levada a público em 1930, mas apenas impressa em 1943, oferece uma certa perspectiva sobre o pensamento da viravolta de *ST*; mas, nesta viravolta, o pensar ousado alcança o lugar do âmbito a partir do qual *ST* foi compreendido e, na verdade, compreendido a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser” (HEIDEGGER, 1973, p. 354).

¹¹⁷ Argumento 25.

¹¹⁸ Argumentos 1 e 2.

perguntar pela existência ou não da verdade, sem antes se ter decidido o que ela seja propriamente. A verdade existe, para os lógicos, como pressuposição de se fazer enunciados verdadeiros; a verdade não existe, para os céticos, na medida em que enunciado algum pode se dizer verdadeiro porque a verdade sequer existe: ambos, contudo, dizem a verdade no modo da proposição válida, conclui o filósofo. Heidegger (2004), dessa forma, encontra um limite para a reflexão que pretende discutir a existência, ou não, da verdade: esta, afirma o filósofo, deve ser pressuposta de saída para que algo como o sentido possa se dar em qualquer enunciado¹¹⁹. Tanto os lógicos de escola quanto os céticos e relativistas se movimentam, pois, em torno de pressupostos evidentes por si mesmo, que não chegam, por isso, a fazer problema algum. Fundamentos e princípios são, de toda forma, sempre exigidos, mas jamais problematizados; possuem a pretensão de lidar com aquilo que aparece como o derradeiro em toda filosofia, mas não chegam jamais a questionar isto que se mostra para eles justamente nesses termos, na medida em que tal pensar não atinge o âmbito no qual seus fundamentos possam ser investigados enquanto fundação de algo. O pensar aqui junto aos fundamentos quer significar um não pensar os fundamentos: pressupõe fundamento, mas exige que este não seja sustentado por pensamento algum, o que se mostra deveras estranho para quem acredita na expressão própria do pensamento, a saber, a proposição. Mas não é mesmo isto - o que não se pode jamais questionar - o que se mostra o mais longe possível do que seja a filosofia em sua original e enigmática odisséia? Para o filósofo, a filosofia deve ser pensada justamente como aquela possibilidade ímpar de descobrir enigmas ali onde o senso-comum vive o seu cotidiano e experimenta somente a normalidade, ou, em suas próprias palavras:

(...) filosofar significa precisamente ser estimulado de contínuo e desde o fundo, bem como ser imediatamente sensível para o caráter totalmente enigmático daquilo que para o entendimento normal é inquestionável e evidente de súbito. Para isso é necessário certamente indagar esta evidência imediata e ter a direção correta para esta indagação e a luz decisiva com a que se há de orientar-se (HEIDEGGER, 2004, p. 29).

Heidegger (2004) alerta-nos ainda que, ao filósofo, para dar conta de realizar a pergunta pela essência da verdade, se faz necessário sair do âmbito da concepção de verdade como validade de proposições, a fim de que possa, então, escapar do silêncio surdo das certezas¹²⁰. De todo modo, para Heidegger (2004), a discussão em torno dos problemas

¹¹⁹ O que vale notar que a questão da pressuposição da verdade com relação ao sentido já está previamente colocada para Heidegger neste lugar e, portanto, antes mesmo daquilo que se deixou formular em *ST*, mais especificamente na alínea “c” do § 44, que será desenvolvido desde o título, a saber: “O modo de ser da verdade e a pressuposição de verdade” e que corresponde aos argumentos 24 e 25.

¹²⁰ Argumentos 7 e 9.

elencados pelo ceticismo e relativismo aparece na atualidade como preparação para a fundamentação da lógica assim como quer Husserl em seus *Prolegômenos da lógica pura*. Contudo, reconhece: se os problemas suscitados pelos céticos e relativistas, compreendidos no sentido da psicologia, segundo Husserl, permanecem presentes até os nossos dias, é porque a lógica filosófica não conseguiu ainda chegar aos seus autênticos fundamentos, o que torna imprescindível se colocar desde já a pergunta acerca do que seja mesmo a verdade. Para tanto, o filósofo considera necessário, antes, passar em revista aquilo que historicamente fora tomado como verdade na filosofia ocidental (principalmente em Aristóteles), bem como nos problemas levantados por esta.

3.3.1.1 A Crítica ao Psicologismo

Para acompanharmos o trabalho intelectual de Heidegger (2004) em torno do problema da verdade nesta prelação sobre *Lógica*, o filósofo ressalta o fato de que o mesmo será realizado integralmente com base na fenomenologia, assim como Husserl a fez entender a partir de suas *Investigações Lógicas*. Ou seja, pensar o problema da verdade em seu sentido fenomenológico é pensá-lo com vistas à coisa mesma que se mostra enquanto tal, para além dos pressupostos e pré-conceitos arraigados na tradição filosófica e científica. Ora, de acordo com Heidegger (2004) o questionamento da verdade e da verdade formal enquanto conhecimento matemático se deu para Husserl precisamente quando este procurou responder a isto a partir da filosofia tradicional, ou, mais especificamente, através da reflexão psicológica. Em outras palavras, o filósofo colocara um impasse tal para o pensamento da tradição que esta já não podia mais lhe fornecer solução alguma. A pergunta decisiva que deu origem ao desenvolvimento de toda esta crise aparecera a Husserl na forma da seguinte questão: como é possível estabelecer, por meio de explicações científicas que trabalham exclusivamente com fatos, algo fundamental para uma ciência que não é em absoluto conhecimento de fatos? De posse desta indagação, Husserl, então, fora conduzido a uma nova maneira de investigar, que recebe seu ponto decisivo a partir do seu princípio de trabalho enquanto um importar-se com aquilo que se mostra evidente para a filosofia, mas que, todavia, não chega a suscitar problema. Isto que é evidente para a filosofia quer significar, em Husserl (1976), precisamente, uma tendência da fenomenologia a se dirigir “às coisas mesmas”, ou, de acordo com Heidegger (2004):

(...) o título “fenômeno” significa sempre de certo modo uma tarefa: no sentido negativo, o assegurar-se frente a opiniões preconcebidas e prejuízos; em sentido

positivo, uma tarefa no sentido de que a análise dos chamados fenômenos tem que aclarar-se a si mesmo com opiniões preconcebidas carregadas sobre os objetos da filosofia, pois, finalmente pode mostrar-se, por conseguinte, que a crítica das opiniões preconcebidas essenciais representa uma parte essencial da investigação filosófica (HEIDEGGER, 2004, p. 37).

Uma vez que Husserl, ao pensar uma lógica pura, depara-se com um psicologismo trabalhando com a hipótese de que a realidade psíquica, enquanto tema da psicologia, é o lugar próprio em que se desenvolvem os processos de pensamento e, desse modo, o lugar privilegiado para encontrarmos as leis do pensamento regendo o pensar correto, o que quer significar a tarefa fundamental da lógica, a pergunta que se coloca, para Heidegger (2004), é: em que medida a lógica, que trata do *λόγος*, e a psicologia, que trata da *ψυχή*, podem se relacionar de forma tal que esta se torne a disciplina fundamental daquela? Primeiramente, dirá o filósofo, é preciso se ter em conta o que se entende por psicologia.

Com efeito, Heidegger (2004) dirá que a psicologia, ainda que tenha se tornado uma ciência autônoma em nossos dias, não possui, contudo, suficiente clareza sobre os seus fundamentos. Segundo o filósofo, a psicologia, para os gregos, não se mostrava independente da física compreendida como doutrina do mundo, e seu significado original dizia “a ciência da natureza viva”. O que se compreende aqui por vida merece atenção especial, e isto porque, a partir da modernidade, esta ficara reduzida ao âmbito da natureza, cujo interesse investigativo recaiu para junto das ciências naturais e, especificamente, para o campo do biológico. Entretanto, vida, em seu sentido grego, diz *ζῳή* - que, em Aristóteles, engloba tanto a vida animal quanto a vida vegetal -, enquanto que *βίος* significará uma possibilidade da existência humana, ou mesmo, em sentido estrito, existência humana. Portanto, biologia não diz, inicialmente, e de acordo com Heidegger (2004), ciência da vida, mas, precisamente e de maneira significativa, ciência da existência¹²¹ humana, ou a pergunta pelos fundamentos da ética. Para Heidegger (2004), então, a psicologia, por um lado, pertence à ética, enquanto ciência da *βίος*, e, por outro, à física, enquanto ciência da *ζῳή*. Porém, conforme a psicologia veio a privilegiar seu lado “mais natural”, bem como com o auxílio do pensamento de Descartes, ela passou a se ocupar somente dos processos psíquicos conscientes, de sorte que se tornara uma ciência natural da consciência.

Assim, para o conceito tradicional de lógica, que Heidegger (2004) entende como doutrina do pensamento, e do pensamento correto, vale dizer, na medida em que traz para

¹²¹ Faz-se mister sublinhar que Heidegger (2008), em *Introdução à filosofia*, dirá que somente o homem existe, porquanto existência é um modo fundamental do ser-aí, ao passo que animais e plantas vivem e as coisas materiais apenas subsistem.

junto do pensar a sua legalidade, a correção do pensamento se dará, então, através das regras que o regem. Desta feita, se o pensamento “corresponder” às regras do próprio pensar será, pois, um pensamento correto, um pensamento que encontra validade, conquanto está adequado às leis que o determina¹²². Mas, o que são as regras do pensamento, dirá Heidegger (2004), senão a formulação das leis do pensamento, que se deixam captar em proposições: “(...) a lógica trata do pensamento em atenção às leis que o determinam” (HEIDEGGER, 2004, p. 40). Por isso, de acordo com o filósofo, a lógica tem como tema fundamental a legalidade, devendo ser pensada enquanto tecnologia do pensamento correto. O que possibilita, em suma, o acesso às leis do pensamento é o problema, cuja provisória solução aproximará a lógica da psicologia, e isto porque tal acesso exige a sua possibilidade da própria visualização dos processos de pensamento, que, psicologicamente falando, querem significar o acontecer anímico¹²³, ou a realidade psíquica em si mesma. As regras do pensamento, portanto, e de

¹²² Argumentos 1 e 2.

¹²³ É digno de nota que a alma, como princípio vital, aparece, segundo Aristóteles (1944), tanto nas plantas (*alma vegetativa*) quanto nos animais (*alma sensitiva*). Acontece que, o homem, enquanto parte integrante da *zoé* (que em grego significa vida ou ser vivo), além de possuir estas duas almas, faz parte de sua constituição a *alma intelectual*, como princípio do seu pensamento. A par disso é que Aristóteles chegará a nomear o homem enquanto um *zōon logon echón*, mas que em sua recepção latina se deixou reduzir à noção de *animalitas*. Mas pensar o homem como um *animal rationale*, conforme veremos no decorrer do texto, é perder de vista justamente o horizonte mais próprio de nossa *humanitas*, a saber, a linguagem, e uma linguagem tal que *desnaturaliza* incondicionalmente o homem no seu modo de ser. Agostinho, por seu turno, dirá que é propriamente esta *alma intelectual* que distingue o homem dos outros seres vivos, porquanto sendo espiritual e, por isso, não se deixando aderir à matéria, não chega a se corromper e tampouco perecer. A imortalidade da alma será, pois, um *dom* de Deus e não, como se poderia pensar, um poder do homem. Bem, além disso, vale dizer que é interessante observar que no *Gênesis*, no mito de Adão, encontramos um Deus que logo após ter criado o mundo, a alma, como princípio vital, é inserida aí, a fim de fazer a composição da totalidade dos seres, sem, ainda, o homem aparecer nesta totalidade. Em seguida, Deus cria o homem, à sua imagem e semelhança, feito do pó da terra, soprando-lhe pelas narinas o fôlego da vida, de maneira que também o homem se tornasse uma alma vivente, de modo a dominar e a reinar entre os animais e ser alimentado e fortificado com os frutos da mesma terra de que era feito. Foi neste início dos tempos que Deus também oferecera ao homem viver num jardim paradisíaco, onde três árvores exemplares aí se encontravam, quais sejam, a árvore capaz de lhe agradar os olhos e alimentá-lo, a árvore da Vida, como garantia de sua imortalidade, e a árvore da ciência do Bem e do Mal, sendo esta última a única proibida para o homem de lhe servir de alimento. É importante sublinhar aqui, segundo o apóstolo João, que assim como Deus criara o mundo a partir do Verbo – o que pressupõe movimento no tempo – o homem fora convidado por Deus a nomear a totalidade dos seres do mundo – o que vem corroborar com a demonstração da importância da linguagem (*lógos*) humana para a constituição do conhecimento de sua morada. Tendo Adão visto, porém, que não havia nenhum semelhante da sua espécie em meio a esta totalidade, Deus criara também a mulher, retirada da própria carne do primeiro homem, a fim de que juntos pudessem crescer e se multiplicar, o que daria início, por sua vez, à espécie humana. Contudo, mesmo cientes da proibição, Eva cai em tentação e, traída pela astúcia da serpente, que havia lhe dito que se comessem da tal árvore poderiam conquistar o mesmo olhar de Deus, oferece o fruto da árvore da ciência a Adão e, juntos, dela se alimentam e se fartam e, então, passam a enxergar o Bem e o Mal, a discernir a diferença dos seus corpos (diferença sexual) e a possuírem consciência dos seus atos, o que quer significar a densidade e o peso de suas existências, agora, então, finitas. Ora, o que parece controverso, ao menos numa primeira vista, é que justamente a possibilidade de uma *alma intelectual*, que tanta identificação produziu nos filósofos desde a aurora da filosofia grega, porquanto é uma alma capaz de consciência e de, em sua atividade, conquistar conhecimento e ordem, é, justamente, aquela mesma alma que Deus tanto quis evitar que o homem tivesse acesso. De modo que isto não causaria estranheza e desconfiança caso esta mesma *alma*, sendo oferecida por Deus desde o início da criação do homem, não significasse, num primeiro momento, consciência, ou, ao menos, não consciência em um sentido específico, que, mais tarde, Agostinho tão claramente reconheceria. Entretanto, uma vez ainda, é preciso atentar para o que

acordo com esta exigência, não podem ser construídas apartadas da realidade, “(...) mas devem ser obtidas dos fatos do próprio pensamento e comprovadas em sua validade universal” (HEIDEGGER, 2004, p. 41). Acontece que os fatos do pensamento, assim como o demonstra o princípio de não-contradição, aos olhos da psicologia, são próprios do homem e de sua organização anímica. A validade das leis do pensamento torna-se, dessa maneira, relativa ao próprio homem, não se podendo decidir se outras vidas inteligentes teriam, ou não, o mesmo tipo de organização. De todo modo, estas leis operam de tal forma no pensamento humano que, muito embora não conheçamos, de acordo com a psicologia, o mundo exterior tal como ele é em si mesmo, “(...) a necessidade com que unimos entre si certas representações é o critério para a validade objetiva daquilo que pensamos com estas representações, e nós fazemos o pressuposto de que os demais seres estão organizados igual a nós, que devem pensar o que nós pensamos” (HEIDEGGER, 2004, p. 43). A verdade, para a psicologia, então, passa a ser interpretada como “(...) a necessidade e a validade universal da união de representações, necessidade que, em último termo, está regulada pelo princípio de não-contradição, que em sua validade está fundada em nossa natureza psíquica” (HEIDEGGER, 2004, p. 43)¹²⁴. Heidegger (2004) descobrirá, então, no psicologismo, uma espécie de antropologismo, e esta necessidade dos princípios lógicos não mais deverá ser compreendida em seu sentido absoluto, mas, incondicionalmente, em sentido hipotético. Por isso, o pensamento correto,

estava dito: “a ciência é proibida”. E o homem, se seguisse tal preceito, viveria no paraíso eternamente, mas, contudo, sem possuir consciência de um tal lugar, o que, portanto, seria idêntico a viver em lugar algum, como na região conquistada por *Utopus*, tão bem narrada por *Thomas Morus*; não podendo, por isso, despertar do seu sonho, o homem viveria segundo a ordem própria de Deus. Mas não ter consciência do seu espírito era como se tampouco existisse. A existência humana, portanto, estava condicionada, irrevogavelmente, para seguir Kierkegaard, em seu *Conceito de Angústia*, ao confronto com o *possível*, que por *nada* lhe jogava no abismo da angústia. A possibilidade de sua existência se dava de uma maneira tal que somente o alimentar-se da árvore do Bem e do Mal lhe permitiria saber de si, ou, o que dá no mesmo, saber de sua condição humana. E a condição humana, esta que o “primeiro homem” reconheceu ao cometer o “primeiro pecado”, é propriamente a sua finitude, ou, o que dá no mesmo, o *mal radical*, como quer Schelling, em *A essência da liberdade humana*. O homem, portanto, é aquele que “escolhe” não seguir a ordem de Deus, mas conhecer o mundo segundo a sua própria ordem, o que equivale a dizer um caminhar para a morte do homem. É claro, porém, que o homem buscará sempre retornar ao Pai, desejoso de conquistar através de si aquela mesma ordem que ele acredita vislumbrar, agora, na obra de Deus e que, todavia, perdera quando escolheu existir na condição de humano. Talvez pudéssemos dizer que se o homem, num primeiro momento, possuía consciência, ainda que não consciência de si, e que esta consciência permitia viver no paraíso, em harmonia perfeita com a natureza, foi justamente quando passou a ter consciência de sua própria consciência que, então, acabou se perdendo da ordem de Deus, tendo, pois, que sempre uma vez mais procurar encontrá-la através do seu próprio conhecimento do mundo, de forma a dar razão à totalidade das coisas. Em outras palavras, é preciso investigar que *alma intelectual* se tratava aí com respeito à sua consciência ou, ainda, se a *alma intelectual* fora dada ao homem somente no momento de sua criação, por esta se assemelhar a Deus, ou, posteriormente, quando o homem Dele se perdera. Conforme sustenta Agostinho em suas *Confissões*, 2002, essa alma chamada intelectual e cuja singularidade está em fazer toda a diferença para o homem é, justamente, a que mais se aproxima de Deus, visto que é a alma que nos traz para diante de nós mesmos ao exigir que a encontremos em nossa intimidade, de modo a ficarmos diante do Criador não mais a partir de uma exterioridade, mas sim desde o mundo em que habitamos no interior do nosso espírito, a saber, o mundo próprio da *presença*.

¹²⁴ Argumento 23.

cuja correção se dá em conformidade com as suas próprias leis, vale para nós, seres humanos, dotados de consciência. A consciência, enquanto um fato natural pode, portanto, ser experimentada e demonstrada em seus elementos físicos¹²⁵. Estes elementos, por sua vez, enquanto processos de pensamento, que seguem suas leis, trazem a psicologia para o âmbito da lógica, de sorte que, de acordo com Stuart Mill, seus “(...) fundamentos teóricos se devem por inteiro à psicologia” (HEIDEGGER, 2004, p. 40).

Entretanto, a crítica que Husserl irá realizar em torno do psicologismo irá atingi-la em seu núcleo fundamental, e isto porque os conteúdos expressos pela lógica não dizem nada do real, não se interessam mesmo pelo real, e, por isso, não dependem, sobremaneira, do real para que passem a existir e existir para todo sempre. O caráter ideal da lógica é, pois, necessário, e jamais contingente. A contingência dos acontecimentos se refere, exclusivamente, ao âmbito do real, e, de forma alguma, àquilo que a lógica chega a mostrar em suas proposições. A proposição e as leis do pensamento que validam a proposição não são, de acordo com Husserl e nas palavras de Heidegger (2004), leis naturais passíveis de observação. As leis do pensamento são de uma ordem outra, cuja validade é permanente. Partindo do sentido grego de θεωρία, que diz “(...) a unidade de um plexo de fundamentação de proposições verdadeiras encerrado em si mesmo, e, em primeiro termo, uma dedução” (HEIDEGGER, 2004, p. 45), Husserl dirá, de acordo com Heidegger (2004), que uma teoria concreta não pode, jamais, negar as condições de possibilidade de uma teoria em geral, sob pena de se mostrar inconsistente e, assim, um algo absurdo. Ora, uma teoria, para ser racional, tem de se sustentar em seus próprios axiomas, os quais, por sua vez, devem ser idênticos e valer peremptoriamente. A psicologia, por seu turno, trabalha de maneira tal que confere verdade somente àquilo que depende do sujeito, do arbítrio de sua realidade psíquica. Para Husserl, portanto, o psicologismo não passa de um relativismo cético, devendo, por isso, ser duramente criticado¹²⁶. A Husserl interessa, pois, para seguir Heidegger (2004) pensar a verdade, ela mesma, em seu sentido absoluto, e isto porque ainda que a psicologia como antropologia diga que a verdade é relativa, esta, contudo, não pode ser verdadeira e falsa ao

¹²⁵ E esta parece ser a tese levada às últimas conseqüências pelo renomado psicólogo alemão Wilhelm Wundt, que vivera entre os anos de 1832 a 1920. Tendo em vista que Wundt realizara um amplo e denso trabalho teórico durante o período em que lecionara na Universidade de Leipzig como professor de filosofia, utilizara, contudo, os métodos experimentais retirados das ciências naturais para dar conta do que se propunha, então, no campo da psicologia. Partindo, pois, da experiência imediata, o que quer significar livre do âmbito da interpretação, Wundt pretendia chegar aos estados de consciência que a mente ativamente organiza ou sintetiza. Interessado, portanto, em pesquisar a experiência consciente, o seu método psicológico exigia que realizasse a observação mediante introspecção, o que significa dizer que deveria partir da percepção interior do sujeito para poder, enfim, analisar os seus processos conscientes. Sobre isto cf. Duane P. Schulltz e Sydney E. Schulltz, *História da Psicologia Moderna*, 1995, p. 76-87.

¹²⁶ Argumentos 25 e 26.

mesmo tempo: “(...) Da verdade nesta unidade ideal frente à multiplicidade real de raças, indivíduos e vivências falam as leis lógicas e falamos nós, se é que não temos caído na confusão relativista” (HEIDEGGER, 2004, p. 46). A segunda argumentação de Husserl, e a qual Heidegger (2004) nos dá a conhecer, é para o filósofo a que mais causa embaraço ao psicologismo, e isto porque o princípio de não-contradição não se sustenta em fatos, ou generalização de fatos, como quer a psicologia ao dizer que duas proposições não podem ser verdadeiras porquanto são tomadas como “(...) uma relação de estado entre atos” (HEIDEGGER, 2004, p. 46), mas sim de “(...) uma incompatibilidade objetiva legal das proposições válidas (...)” (HEIDEGGER, 2004, p. 47).

Há uma diferença lógica para a qual o psicologismo é cego e que Husserl explicita nos termos de *ser real* e *ser ideal*, a saber, enquanto a proposição, em si mesma, se mostra *como* a verdade, o ato de realizar o juízo, a enunciação, é da ordem do psíquico. Em outras palavras, o acontecimento do enunciado, que é de ordem subjetiva e, por isso, dependente do sujeito para a sua realização, é o *ser real*, aos olhos de Husserl; em contrapartida, o proposto pelo sujeito não chega mesmo a acontecer, porquanto se mostra como *ser ideal*. A verdade, portanto, para Husserl, em sua crítica ao psicologismo, conforme Heidegger (2004) o entende, é sempre *ideal*, isto é, vale independente do tempo e do homem. Dessa forma, o princípio de não-contradição, em possuindo legalidade ideal, é lei sobre a consistência de verdades: “As leis não somente não regulam acontecimentos psíquicos, senão que tampouco os pressupõem” (HEIDEGGER, 2004, p. 47).

Outro aspecto que Husserl apresenta para delimitar os campos científicos entre a psicologia e a lógica é que a primeira, enquanto ciência natural, se apóia apenas nas leis naturais, e não em leis do pensamento, como requer a lógica. Enquanto as ciências naturais trabalham a partir dos fatos que descerram o fenômeno, ou seja, realizam um trabalho de indução, a lógica trabalha, exclusivamente, de maneira dedutiva. A indução, por seu turno, exige um caráter de suposição, de probabilidade frente aos eventos; a dedução, porém, fomenta princípios incondicionais, que não devem nada à organização psíquica do homem. Além disso, Husserl, de acordo com Heidegger (2004), faz notar os dois diferentes tipos de certezas em jogo nas leis reais da psicologia e nas leis ideais da lógica: enquanto a primeira apresenta uma certeza de tipo assertórica (um ser-assim-e-não-de-outro-modo presumido e fático) a segunda se apresenta de maneira apodítica (um não-poder-ser-de-outro-modo evidente e absoluto)¹²⁷. De todo modo, dirá Heidegger (2004): para Husserl, as leis do

¹²⁷ Argumentos 25 e 26.

pensamento não podem ser *confirmadas* ou *refutadas* a partir de fatos, assim como não regulam processos psíquicos, mas sim proposições. O que se julga em um juízo é a proposição, segue o filósofo, e, nesses termos, se existe incompatibilidade entre proposições, esta se deve somente e exclusivamente a elas¹²⁸: para o pensamento tudo é possível, e qualquer conteúdo imaginário pode se tornar realidade, ainda que uma realidade demasiado atroz.

Para Heidegger (2004), o psicologismo somente se tornou um empreendimento viável por conta de sua atitude naturalista diante da razão e do espírito, que se deixaram compreender em termos de realidade psíquica. Mas o naturalismo, alerta-nos o filósofo, nasce do encobrimento do *ser ideal* e, portanto, de um desconhecimento de uma diversidade fundamental no ser do ente: “Mas aí se põe de manifesto que a concepção do psicologismo como a ciência fundamental da lógica (...) depende do conhecimento correto desta diferença do ser, isto é, que a lógica está construída sobre um solo ontológico, na medida em que ela é determinada, em geral, desde aqui” (HEIDEGGER, 2004, p. 47)¹²⁹. A par disso, Heidegger (2004) encontra também aqui o problema que o persegue desde há muito, ou seja, a pergunta pelo sentido do ser, na medida em que no psicologismo também se mostra presente uma determinada interpretação do ser, só que agora capaz de olhar apenas para o ser em seu “aspecto” natural. O filósofo, dessa forma, encontra, uma vez mais, na confusão em que deita a história do psicologismo com relação ao *ser real* e ao *ser ideal*, as questões que movimentaram prematuramente o pensar de Platão entre o *ser sensível* (αἰσθητόν) e aquela espécie de *ser* que se tem acesso apenas mediante o uso da razão (νοῦς), ou o *ser ideal*¹³⁰.

De acordo com Heidegger (2004), então, não basta reconhecermos os traços essenciais que Husserl perseguira para o desenvolvimento de sua crítica ao psicologismo, mas faz-se mister trazermos para junto de nós os pressupostos teóricos que delimitaram tal crítica. É nesse sentido que Heidegger (2004) afirma que Husserl já tinha de saída uma concepção de ser que permitia a diferença ontológica entre o ser ideal e o ser real se fazer, pois, determinante para a questão da verdade. Essa diferença, que remonta a Platão, e que agira de forma decisiva na construção de sua crítica, o filósofo torna fundamental, uma vez ainda, o seu esclarecimento, a fim de que se possa observar também aí uma restrição no pensamento de Husserl. A restrição se deixa notar no que se refere a uma determinada concepção do ser que valida a verdade desde aquilo que é posto pelo pensamento do sujeito, ou simplesmente à

¹²⁸ Argumento 25.

¹²⁹ Argumentos 18 e 19.

¹³⁰ Argumento 20.

proposição propriamente dita em sua objetividade, e não às suas possíveis posições, ou processos de pensamento capazes de particularizar uma determinada representação sua¹³¹.

Com efeito, a verdade chega a Husserl, desde Platão, portanto, por uma espécie de *visão* que encontra validade somente quando vê o mesmo naquilo que se mostra, que se depara, pois, com o permanente diante daquilo que aparece, ou o universal, naquilo que se manifesta em sua particularidade, ou seja, uma visão (εἶδος) tal que faz e deixa ver aquilo a partir do qual a coisa é, a sua essência, ou, em palavras distintas, a *idéia* da coisa que é. A verdade, nesses termos, não está no falar (λέγειν), mas naquilo que é dito (λεγόμενον), não é “(...) propriedade real de um acontecimento psíquico” (HEIDEGGER, 2004, p. 52), mas a proposição em si mesma. A verdade para Husserl, dirá Heidegger (2004), é ideal, é um caráter do ser ideal, e determina-se não a partir do ser mesmo, mas, desde os gregos, a partir dos modos de captação, entre eles e com prioridade suprema, a visão. O modo originário de captação dos entes, para seguir Heidegger (2004), em sua leitura de Husserl é, pois, a θεωρία, ou a intuição, e, conforme ensina Platão, que foi o primeiro a expor esta diferença, enquanto o *ser ideal* se deixa apreender pela razão, na medida em que é imutável, o *ser real*, que abarca tanto a dimensão física quanto psíquica da realidade, apreende-se mediante a sensibilidade. Sendo o conteúdo do juízo o ideal, ou o universal - aquilo que uma vez dito em seu sentido verdadeiro faz-se válido para todos os homens em todos os tempos -, o objeto que se mostra, então, através da proposição, é a própria verdade, e o seu ser é o *valor*¹³². Contudo, conforme demonstra Heidegger (2004), bem como o próprio Husserl iria reconhecer mais tarde, a sua crítica não se deparou com a diferença entre o gênero, que “(...) se especifica somente em tipos e no particular (...)”, e o universal “(...) como conteúdo do juízo – (...)” que “(...) se especifica somente neste ou naquele sentido, mas jamais em atos. O universal, a *idéia* para o real dos atos, é como muito a essência universal do ato em geral, mas jamais o conteúdo do ato” (HEIDEGGER, 2004 p. 58). Este equívoco, por sua vez, informa Heidegger (2004), remonta a Lotze, para quem a validade conseguiu encontrar um lugar de destaque na filosofia de nosso tempo.

3.3.1.1.1 Lotze e o Ser como Valer

A pergunta que dá as diretrizes para que o pensamento de Heidegger possa se desenvolver em torno da questão da verdade e que, para tanto, persegue aquilo que Husserl

¹³¹ Argumento 26.

¹³² Argumentos 4 e 8.

reconheceu como uma limitação da psicologia, a saber, uma visão que se construiu com base num relativismo cético, e, assim, sequer compreendera a diferença fundamental entre o *ser ideal* e o *ser real*, é a seguinte: “(...) *como se capta a verdade no psicologismo como em sua crítica?*” (HEIDEGGER, 2004, p. 58). Para responder a esta pergunta, o filósofo ajunta aquilo que até aqui fora exposto, a saber, que a verdade se mostra na proposição verdadeira e que, nesse ínterim, *vale* enquanto tal¹³³. A questão da validade do ser da verdade Heidegger (2004) localiza na filosofia de Lotze, para quem o *ser* era compreendido, assim como a visão naturalista do mundo também postulava, ainda que este fosse um crítico feroz do naturalismo, enquanto ente sensível, ente material e, portanto, em termos da realidade mesma, ou, para seguir ainda Heidegger (2004), como *presença*. Nesse sentido, e de acordo com Lotze, a idéia não se deixa apreender em seu ser, visto que o ser se reduz ao *ser real* e efetivo. Em contrapartida, a questão que se coloca, então, é que tipo de realidade efetiva a idéia possui, na medida em que “(...) em geral se “dão” coisas tais como as idéias” (HEIDEGGER, 2004, p. 59). Para Lotze, o ser é uma forma determinada de realidade efetiva, enquanto que para o próprio Heidegger o *ser* é compreendido em sentido amplo, ou seja, “(...) ser significa tanto realidade como idealidade ou outros possíveis modos de ser; e “realidade efetiva”, pelo contrário, o utilizamos para “realidade” (HEIDEGGER, 2004, p. 59). Para Lotze, enfim e primeiramente, sendo a realidade efetiva uma determinada formalização do ser, com relação às idéias estas se dão como o “valer”. Ora, em Lotze, então, enquanto as idéias valem, o real é propriamente isto que é: *presença*.

As considerações de Lotze a respeito do modo de realidade efetiva das idéias foram motivadas, segundo Heidegger (2004), através de sua pergunta pela consistência da verdade do conhecimento. Por intermédio deste problema, Lotze, então, mostrará o prejuízo para a compreensão da verdade que pensa esta enquanto concordância “(...) de nossas imagens cognoscitivas com o comportamento das coisas” (HEIDEGGER, 2004, p. 60). Não se trata, em Lotze, de uma verdade que se dê através dos objetos, mas sim através da conexão de nossas representações. Para Heidegger (2004), esta concepção de verdade que direciona a pesquisa de Lotze é a mesma que desde Descartes está colocada para a filosofia: a verdade é, pois, o que se mantém idêntico no processo das representações, é o conteúdo do objeto, aquilo que é invariável e que independe se nossa consciência o tem em mira ou não, que vale em si mesmo tal como é e que, por isso, possui um significado que não se altera com o tempo, mas que, para além de toda mudança, para além de toda história humana, continua valendo como o

¹³³ Argumentos 1, 2, 3 e 4.

mesmo, ou seja, se faz reconhecido pela totalidade dos homens ou, independentemente destes, permanece como uma verdade essencial. A verdade que se mostra na representação, portanto, não trata da coisa, mas sim daquela espécie de conteúdo que permanece sendo o que é e que, assim, pode servir de predicado às próprias coisas: “Estes conteúdos não são outra coisa que o que Platão designava como idéias (isto é, consistência permanente, ἀεὶ ὄν), o “primeiro objeto verdadeiro de um conhecimento seguro”” (HEIDEGGER, 2004, p. 62)¹³⁴. Aquilo que Platão designa como o ser da idéia, Lotze entende que, para descobri-lo, o proeminente filósofo grego teve de partir, assim como o fez posteriormente Descartes, da consciência e de suas representações. Uma vez que o idêntico se mostra no interior mesmo daquilo que está sempre se modificando, mas que, uma vez descoberto, ganha como que vida própria, isto é, vale ainda que nada esteja ali para conhecê-lo em sua validade, a questão que surge para Lotze e que, de igual forma, interessa a Heidegger (2004), é a que segue de maneira dupla: “(...) Primeiro: estes conteúdos são em geral algo ou não são nada? E segundo: não têm que corresponder acima de tudo a algum tipo de predicado de ser e de realidade efetiva?” (HEIDEGGER, 2004, p. 62). As respostas a estas perguntas chegam para Lotze da seguinte maneira: um enunciado do tipo “a cor em geral é distinta do som em geral”, diz algo, pois, com sentido para quem o ouve, na medida em que consegue compreender a diferença existente entre ambas, ainda que não possa apreender sensivelmente a generalidade aí presente. Contudo, segundo Lotze, dizer que o conteúdo do enunciado é algo não diz, ainda, que este é alguma coisa no sentido do *ser real*. Estes conteúdos que não são reais, mas que continuam a operar um sentido ainda que não se tenha ninguém para vislumbrá-los ou pensá-los, para Lotze, apresentam, pois, “(...) um certo elemento de afirmação” (HEIDEGGER, 2004, p. 63). Isto é, de acordo com Lotze, para seguir Heidegger (2004), a afirmatividade do conteúdo ideal, que expressa algo que já existe, e que independe do mundo das coisas, recebe o significado de realidade efetiva, mas no sentido estrito do *valer*, compreendido como o ser da proposição¹³⁵. Conforme distingue Lotze a partir da leitura de Heidegger (2004), existem quatro formas para a realidade efetiva ou formas fundamentais do ser, entre elas, a coisa existente, o suceder, o manter-se e o valer (validez de proposições). Para o filósofo, a validade é “(...) a forma da realidade efetiva à que Platão se referia no fundo do falar do ser da idéia” (HEIDEGGER, 2004, p. 64). Entretanto, ressalta Heidegger (2004), é preciso ter em mente que a interpretação de Lotze sobre Platão se realiza com base naquilo que ele entende por οὐσία, ou seja, em Lotze esta palavra mantém o sentido tradicional de substância, ou

¹³⁴ Argumentos 18 e 19.

¹³⁵ Argumentos 3, 7 e 17.

ὑπόστασις “(...) o estar presentes por si mesmas coisas existentes” (HEIDEGGER, 2004, p. 65). Mas Platão, na leitura de Heidegger (2004), não faz uso desta palavra no sentido de substância, e sim como aquilo que comparece, que está *sempre* presente. Além disso, para Lotze Platão utiliza a palavra ὄντως ὄν quando quer dar conta de pensar a diferença entre uma verdade com validade real daquela espécie de verdade efêmera e fática que fazemos uso no discurso cotidiano. Nesses termos, as proposições, conforme sustenta Lotze, que é a verdade mesma com validade real, se mostram como a parte mais essencial do mundo ideal, muito embora Platão não tenha se ocupado destas detidamente. Porém, a forma da realidade efetiva das proposições, que é a idéia, não diz o mesmo que a idéia propriamente dita, isto é, uma proposição não é uma idéia, mas exclusivamente a sua forma: a idéia, por seu turno, é conceito. Para Platão, as idéias estão nos conceitos e estes, por sua vez, são “(...) os únicos que propriamente se pode dizer que valem” (HEIDEGGER, 2004, p. 66). Por isso, Heidegger (2004) torna digno de nota esta diferença entre o pensamento de Platão e o de Lotze, ainda que este não o reconheça: Platão não trabalhou com o conceito de validade no sentido de Lotze, enquanto que para este está presente e operando em seu pensamento a diferença entre juízo e conceito. Para o filósofo grego, aos olhos de Heidegger (2004), o que está em discussão é o λόγος no sentido de *tornar manifesto*, o *mostrar* (λόγος como δηλοῦν) ou simplesmente que o visto no λόγος é a idéia¹³⁶.

Bem, Heidegger (2004) quer pensar sobre o comprometimento da questão da verdade para a crítica ao psicologismo, quando esta é proposta nos termos do ser da proposição, isto é, enquanto validade de proposições, bem como quando esta é identificada como a forma da realidade efetiva na qual Platão encontrara, nada menos, que o ser ideal. Nesse sentido, a pergunta que está no fundo dessa discussão é a mesma que está em jogo para o filósofo desde o início do seu estudo: “que é a verdade”? Ora, na opinião de Lotze, a verdade como proposição verdadeira vale, e o valer é a forma da realidade efetiva enquanto idéia. Acontece que é preciso observar que as idéias também se comportam de maneira universal, isto é, são universais, e, na medida em que correspondem às proposições que valem, são mesmo ideais no sentido universal. Heidegger (2004), então, localiza aqui o erro de Husserl e o descreve da seguinte forma: “(...) *idéia igual a validade igual a proposição*. Esta é a primeira tese. Segunda premissa: *idéia igual a universal igual a forma igual a gênero*. Conclusão: *proposição igual a universal, idêntica à idéia*; e a partir daqui: *proposição igual a gênero respectivo das*

¹³⁶ Argumentos 4, 6 e 19.

proposições” (HEIDEGGER, 2004, p. 67)¹³⁷. O filósofo observa ainda que a dedução das quatro formas distintas da realidade efetiva proposta por Lotze como *coisa existente*, *acontecimento que sucede*, *relação que se mantém* e *o verdadeiro enquanto proposição que vale*, fala da realidade efetiva como “(...) determinação adicional da verdade” (HEIDEGGER, 2004, p. 67), mas sem dizer nada sobre a verdade enquanto tal: a validade, por isso, não fala sobre a verdade em si mesma, e sim sobre o verdadeiro, no sentido da proposição, que é a realidade efetiva da idéia em sentido universal. O equívoco em que incorreu Lotze, dirá Heidegger (2004), é o mesmo da lógica moderna, a saber: “*Ser verdade* no sentido do *ser efetivamente real das proposições verdadeiras* se identifica aqui com *ser verdade* no sentido da *essência da verdade*, e como o primeiro se define como validade, se diz por sua vez que a essência da verdade é a validade” (HEIDEGGER, 2004, p. 67)¹³⁸. Para Heidegger (2004), as diferentes formas da realidade efetiva, que para Lotze não são dedutíveis uma das outras e tampouco se reduzem umas às outras, são questionáveis, e isto porque uma proposição, conforme quer o filósofo, já é sempre uma relação¹³⁹, e os acontecimentos que se sucedem se sucedem, pois, com o existente enquanto tal, ou seja, as formas, para Heidegger (2004), são intercambiáveis e interpenetráveis, mas, de todo modo, não chegam a dizer nada sobre a verdade, ela mesma. Para Lotze, de acordo com Heidegger (2004), a realidade efetiva e o caráter afirmativo da proposição que vale não podem, enquanto conceitos, serem percorridos em seus fundamentos, e isto porque eles se mostram como conceitos fundamentais. Estes conceitos, enfim, que não se deixam investigar para além deles, a tradição os recebe como o princípio e o fim da filosofia. Em outras palavras, a filosofia, como tradição, irá trabalhar a partir destes e com estes conceitos, mas jamais aquém ou além deles, e isto porque *o sentido* opera somente neste íterim. Desta feita, a filosofia, exemplifica Heidegger (2004), diz continuamente que com respeito ao ser não é possível definição alguma, na medida em que esta sempre diz que algo é, e dizer que o ser, que é, é, seria mesmo um contra-senso para as leis do pensamento e para a validade da verdade. Mas Heidegger (2004) é bastante claro e específico: falar em definição do ser já é tomá-lo como ente, é interpretá-lo como coisa produzida, mas dizer que o ser é indefinível é ponte para um fundamento distinto do ente, o que exige, pois, “(...) um lugar de partida distinto que a definição” (p. 70)¹⁴⁰. Em oposição a este outro horizonte de compreensão do ser temos, porém, a concepção de Lotze, que se identifica, para ele, com a compreensão grega do ser, ou seja, o autêntico ser se define, pois,

¹³⁷ Argumento 7.

¹³⁸ Argumento 23.

¹³⁹ Argumento 2.

¹⁴⁰ Argumentos 18 e 19.

como presença da φύσις, de sorte que as verdades são presentes assim como as coisas, os acontecimentos e as relações: o essencial, segundo Heidegger (2004), para os gregos e também para Lotze, é o ser presente, ou o comparecer constante de algo, que diz valer¹⁴¹. No entendimento de Heidegger (2004), a interpretação da verdade no sentido de validade não diz mesmo nada da questão da verdade enquanto tal, ou em suas próprias palavras:

(...) a lógica da validade começa com um auto-engano se é que pensa que com a identificação da verdade e da validade tem um fundamento claro e fundamentado. Em todo caso, com esta tese se tem respondido à pergunta pelo modo de ser, de forma que, de certa maneira, de modo derivado, podem ser verdade, e que, como verdadeiras, podem ter um ser que possa designar-se como validade (HEIDEGGER, 2004, p. 71).

O sentido que quer dar a lógica moderna para o ser da verdade enquanto validade de proposições não dá conta, conforme sustenta Heidegger (2004), de pensar *o como* em que a pergunta da verdade alcança a pergunta pelo ser, pelo sentido do ser¹⁴².

Além disso, o filósofo está atento para as diferentes significações que a palavra “validade” recebe na filosofia moderna e que permitem a ela ocupar diferentes campos do conhecimento, como a ética e a estética, por exemplo. A fim de descobrir esta multiplicidade de significações, Heidegger (2004) sugere retornarmos uma vez ainda à filosofia de Lotze. E assim, por este caminho, descobre outros dois sentidos que vêm compor com o sentido primário de realidade efetiva enquanto proposições verdadeiras. De acordo com Heidegger (2004), isto se deve ao fato de que Lotze parte de um lugar diverso da verdade da tradição ao pensar a consciência e suas representações desde uma intuição interior que capta, pois, o que consiste e permanece. Desse modo, o consistente e o permanente, que se dá para a consciência mediante as proposições verdadeiras, abrem aquilo que é válido em si mesmo. Acontece que, se, por um lado, o que consiste e permanece existe somente na consciência, por outro, passa a ser reconhecido em termos daquilo que existe no mundo exterior, enquanto objetos presentes, ou, para ser mais específico, como objetividade. Por isso, o segundo sentido de validade nasce do ente que existe com independência da consciência e que, desta feita, vale objetivamente. Bem, dirá Heidegger (2004), enquanto vale no primeiro sentido, faz valer o próprio ente, e este tornar válido o ente como objeto presente que vale para a consciência como verdade, exige que a verdade seja válida para todos aqueles que conhecem. A validade, portanto, em seu

¹⁴¹ Argumentos 3 e 20.

¹⁴² Argumentos 5 e 28.

terceiro sentido recebe uma significação de obrigatoriedade, na medida em que expõe o caráter universal da verdade. Conforme as palavras de Heidegger (2004), temos, então:

(...) na expressão “*valer*” se entrelaçam três sentidos fundamentalmente distintos: realidade efetiva da proposição verdadeira, relação com o ente enunciado e pensado no enunciar e obrigatoriedade para todos os cognoscentes: 1) verdade em sua realidade efetiva; 2) esta verdade referida aos objetos; 3) verdade referida a sujeitos que captam (HEIDEGGER, 2004, p. 73).

Para o filósofo isto mostra que o segundo e o terceiro sentido se assentam no sentido da realidade efetiva, bem como que há concordância entre a consciência e o mundo externo somente na medida em que há proposição válida que dá algo fixo para a consciência se apegar e reconhecer: “Porque a proposição, enquanto que algo fixo, é algo permanente que tem que ser afirmado enquanto tal, algo que devemos reconhecer” (HEIDEGGER, 2004, p. 73). Ainda que Lotze, segundo Heidegger (2004), faça toda essa construção teórica em torno da verdade enquanto validade de proposições e chegue mesmo a expandi-la para os sentidos aqui descritos, não chega a perguntar pela verdade enquanto tal, e isto porque, para ele, a pergunta já fora previamente respondida quando entendeu a verdade, ou o ser verdade, no sentido de validade. Contudo, este sentido primário também desaparece quando se passa a perguntar pelos sujeitos que conhecem, restando, todavia, a significação da verdade enquanto um universal.

Para a doutrina da validade de Lotze fica claro, então, que o valer se refere à afirmação de proposições verdadeiras. Entretanto, estas proposições também se mostram como um “valor”, na medida em que são reconhecidas através da ação de julgar. Há, desse modo, um julgamento que está por trás daquilo que se afirma enquanto verdade, e é preciso se levar em conta que, para filósofos como Windelband e Rickert, o julgar é mesmo a forma fundamental do conhecimento, no sentido de reconhecimento de valores.

3.3.1.1.2 Rickert e o Ser como Valor

Sendo assim, quando se passa da “validade” de Lotze para o âmbito do “valor” de Windelband e Rickert, encontramos, para seguir Heidegger (2004), a filosofia transformada em filosofia dos valores, e a verdade como um valor a ser perseguido e conquistado. A verdade, nesses termos, torna-se agora muito mais uma escolha de nossa consciência do que propriamente um algo que se dá em sua consistência: “Julgar é um processo psíquico, e é um daqueles processos em que nos comportamos como contempladores que não participam, senão que no julgar – afirmação e negação (...) participamos em nosso conteúdo de

consciência como em algo que nos é valioso” (HEIDEGGER, 2004, p. 76). Para Rickert, dessa forma, o que vale para o juízo, compreendido como afirmação e negação, vale também para o conhecimento, e este conhecimento se faz mesmo postura para um valor. Além disso, todo julgamento, propõe Rickert, na medida em que pressupõe reconhecimento de algo atemporal e independente de todo conteúdo de consciência, possui como evidência psicológica o sentimento de prazer que dá, pois, um valor: “(...) porque se mantém independente do tempo, isto é, porque é validade, por isso o valor é o objeto de todo conhecimento” (HEIDEGGER, 2004, p. 76). De acordo com isso, então, segundo Heidegger (2006), Rickert ao identificar o conhecimento com o juízo, visto que para ele representação não significará conhecimento, o fez com base na transcendência do juízo, cujo objeto é mesmo um valor. Contudo, esta posição de Rickert, que procura criticar o conceito de *intencionalidade* de Husserl como uma vivência que se explicita em seu dirigir-se a algo, não dá conta de pensar “às coisas mesmas”, como quer Heidegger (2006). Heidegger (2006), dessa forma, em seus *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, desenvolve dura crítica a Rickert quando passa a analisar o núcleo de sua argumentação, descobrindo que esta se sustenta, embora ele não o reconheça, a não ser quando pode adaptá-la em sua teoria, sobre o conceito de *intencionalidade*, que já está presente em Brentano.

Com efeito, conforme indica Heidegger (2006), Rickert somente pensará o juízo no sentido do reconhecimento, porque tem em mira a definição do juízo como reconhecimento que está em Brentano. Segundo Rickert, quando julgamos, ou concordamos com as representações, ou nós a rejeitamos. Assim, o que resulta essencial no juízo é que ele é um comportamento prático. Visto que o que é válido para o juízo deve ser válido para o conhecimento, de igual forma deve ser válido para o desejo e o sentimento. Assim, numa teoria do conhecimento, o que é suposto é tomado na direção de um valor, e isto porque somente no comportamento de aprovação ou desaprovação é que tal relação de valor faz sentido. Rickert, desse modo, segundo Heidegger (2006), chega a sua teoria de que o *objeto do conhecimento é um valor*. Porém, sustenta Heidegger (2006), o reconhecimento não é imposto nas representações; representação é ela mesma um dirigir-se a algo, de maneira que o ato de representar como tal dá a possibilidade do acerca-do-quê (objeto) do juízo, bem como a afirmação no juízo se funda na própria representação. Há uma conexão intencional entre a representação e o julgamento, e Heidegger (2006) é bastante duro ao considerar que se Rickert tivesse visto a *intencionalidade* da representação, ele não teria caído dentro da mitologia da conexão entre julgamento e representação: “*As relações entre intencionalidades são elas mesmas intencionais*” (HEIDEGGER, 2006, p. 53) (*Grifos do autor*), assim como

não partiria, para compor sua teoria, de lugar diverso da coisa mesma em sua dação. Contudo, ressalta Heidegger (2006), Rickert formulou sua teoria com base em uma infundada dedução, carregada com juízos dogmáticos. Heidegger (2006) identifica, então, a presença incontestada de Brentano, quando este, por exemplo, procurou subdividir os gêneros dos processos psíquicos de acordo com o modo do comportamento (atuação). Ora, dirá Heidegger (2006), Rickert embora também o faça, não reconhece que ele se vale da *intencionalidade* como fundamento de sua teoria do conhecimento e do juízo. Portanto, Rickert, segundo Heidegger (2006), vai empregar um conceito de representação que contradiz, justamente, aquele conceito que ele havia se utilizado como base na definição de juízo: “(...) aqui, um dirigir-se indiferente – representar enquanto maneira de representar -; em outro lugar, representação enquanto o representado, e o representado é o conteúdo da consciência” (HEIDEGGER, 2006, p. 53).

Tendo em vista estas implicações, Heidegger (2006) dirá que Rickert é guiado pela tese de que o ato de conhecer é diferente do ato de representar. Para ele o conhecimento é reconhecimento e o objeto do conhecimento um valor. Contudo, esse prejuízo, informa Heidegger (2006), é dado por um sobrecarregado apelo a Aristóteles que diz que conhecer é julgar¹⁴³. Conhecimento é sempre ou verdadeiro ou falso, e somente os juízos são verdadeiros ou falsos. Assim, com “(...) este apelo a Aristóteles a única coisa que Rickert pretende dizer é que Aristóteles entende por juízo o mesmo que ele - enquanto que em Aristóteles significa precisamente aquilo que Rickert não está querendo ver em absoluto no caráter do simples representar – o “*deixar ver algo*” (p. 54)¹⁴⁴. Rickert, portanto, de acordo com Heidegger (2006), não vê que o simples sentido do ato de representar na realidade inclui o ato de conhecer.

Ele está impedido de ver, conforme ressalta Heidegger (2006), o caráter primário da representação, porque ele pressupõe um conceito mítico do ato de representar desde a filosofia da ciência natural e assim chega à formulação de que é no ato de representar as representações que se obtém o representado. Mas, no caso da representação no nível de uma simples percepção, dirá Heidegger (2006), uma representação não está representada; eu simplesmente vejo uma cadeira. É intrínseco ao próprio sentido da representação. Quando eu

¹⁴³ É importante termos em conta aquilo que Aristóteles traz em seu livro VI da *Metafísica*, 4, 1027b 18-1028b 5, ou seja, que o ser no sentido do verdadeiro ou do falso é impróprio, visto que não está referido a uma realidade objetiva e, portanto, não está presente nas coisas, mas apenas no pensamento. É por isso que ele sugere, então, que deixemos essa questão para o tratamento do *lógos*, que está presente no estudo que o filósofo grego fizera em seu *Organon*, porquanto à sua *Metafísica* interessa o estudo das causas e princípios do ser *como* ser. Esta discussão parece corresponder em torno daquilo que vem exposto nos argumentos 1 e 20 do § 44 de *ST*.

¹⁴⁴ Argumento 8.

olho algo, eu não tenho intenção de ver uma representação da coisa, mas a própria coisa (cadeira). Até mesmo no simples pensar em algo, o que está representado não é uma representação, não é um conteúdo de consciência, mas a coisa mesma em questão¹⁴⁵.

O que nos faz cegos para a *intencionalidade*, para seguir ainda Heidegger (2006), é a pressuposição de que com a fenomenologia dos atos conscientes o que temos é uma teoria da relação entre o físico e o psíquico, enquanto que o que é apresentado, de fato, é a estrutura da vivência. Trata-se, desse modo, somente de manter à vista o dirigir-se a... da estrutura das atuações, bem como manter-se distante de qualquer teoria acerca do psíquico, da consciência, da pessoa.

Porém, isto só interessa a Heidegger (2004) enquanto que para ele, de modo inverso, é possível mirar a teoria da validade, no sentido de ser ideal, em seus fundamentos com a ontologia grega, bem como descobrir a conexão que esta possui com Kant, quando pensada em termos de objetividade, ou ainda, enquanto certeza universal vem se aproximar de Descartes. Heidegger (2004), dessa forma, explicita esta relação nos seguintes termos: “(...) no transfundo de toda esta teoria da validade em sua multivocidade está a filosofia grega, o *cogito ergo sum* de Descartes e o Kant interpretado em uma determinada direção. Com isto se há desentranhado pela primeira vez as origens da lógica da validade” (HEIDEGGER, 2006, p. 77)¹⁴⁶. Tendo isso em vista, então, a partir de agora tratar-se-á, para o filósofo, de preparar o arcabouço teórico que o permitirá realizar sua crítica ao psicologismo, ora efetuada por Husserl – e que atinge, necessariamente, a própria psicologia enquanto pretensão de se fundar enquanto *fenomenologia* -, mas não com o intuito de, em refutando Husserl, liberar a psicologia para o seu erro, ou para um antropologismo sobre o qual dormita um naturalismo sempre latente e que, por isso, sustenta toda psicologia, e sim como um caminho de pensamento que o permita alcançar um conceito de fenomenologia que dê conta de pensar o ser não mais no sentido da tradição, bem como em conexão com a consciência do sujeito pensante, mas um ser, enfim, que possa se mostrar na medida em que se retrai, ou seja, um ser que, à diferença do ente, mostra-se subtraído para o pensamento que pensa em conformidade com a metafísica e, de igual forma, com a verdade da proposição¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Argumento 3.

¹⁴⁶ Argumento 7.

¹⁴⁷ Argumentos 14 e 29.

3.3.1.2 A Dicotomia entre o Ideal e o Real e sua Possível Superação

A crítica ao psicologismo, conforme considera Heidegger (2004), toma como evidente a separação entre o *ser psíquico real do pensamento* e o *conteúdo ideal do pensado*, e isto de um modo tão decisivo que acredita assim impedir que aí a psicologia venha se impor como lugar privilegiado para a descoberta do *lógos*. Ora, a “feliz” tentativa desta crítica, aos olhos de Heidegger (2004), não dá conta de impedir que isto que se procura separar chegue a ser frustrado em sua intenção, na medida em que não responde à pergunta pela *relação* em que ambos, o real e o ideal, o pensamento e a sua validade, se sustentam. Ao filósofo, por seu turno, interessa justamente pensar esta relação, o que exige, por sua vez, o reconhecimento de que esta pergunta fora levantada prematuramente por Platão, em sua discussão inaugural entre a *participação* do ser sensível no supra-sensível, do temporal no atemporal. Para Heidegger (2004) o pensamento do pensado *é*, e, uma vez tendo isso em vista, necessário se faz perguntar por este ser, a fim de que possamos, então, problematizar isto que para os lógicos aparece de antemão apartado, de sorte a resguardar o evidente e o certo e o válido como o universalmente verdadeiro. Portanto, se a crítica ao psicologismo se constitui através do favorecimento da dicotomia entre o *real* e o *ideal*, bem como de sua possível superação com base na construção de uma ponte que venha juntá-los pela exigência mesma das leis do pensamento, esta mesma crítica se apresenta inadvertidamente ainda mais naturalista do que a própria psicologia, e isto porque não chega jamais a colocar a pergunta fundamental por um ser original¹⁴⁸, a partir do qual ambos os pares de opostos venham se tornar compreensíveis “(...) como possibilidades e como pertencentes a ele” (p. 82). De acordo com Heidegger (2004), a pergunta pelo ente que torna possível os dois modos de ser aqui em questão, e que aproximam o filósofo da problemática em torno da ontologia e do conhecimento, para seguir Stein¹⁴⁹ (1988), não fora colocado por Husserl, que preferiu preservar, de saída, a dicotomia a favor de pensar aquele algo (psíquico) capaz de unificá-los numa totalidade estrutural à diferença dos processos “naturais” que guiam nosso mundo físico¹⁵⁰. A pergunta pela estrutura do psíquico fora formulada por Husserl, segundo Heidegger (2004), mas com base naquilo que Brentano já havia conquistado em seus estudos sobre a psicologia quando tratou

¹⁴⁸ Portanto, trata-se do mesmo teor da “crítica” já sustentada junto aos *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*.

¹⁴⁹ Cf. Ernildo Stein, *Seis estudos sobre “ST”*, 1988.

¹⁵⁰ Ora, essa crítica que aparece aqui na preleção *Lógica: a pergunta pela verdade*, é a mesma que se deixara formular na preleção anterior, a saber, em *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*. Sobre isto cf. o capítulo III da parte preparatória, pp. 121-166. Além do mais, parece ser retomada em *ST* junto ao argumento 26.

deste tema em seu livro *Psicologia do ponto de vista empírico*, que é a grande obra de referência para Husserl. Vejamos, a seguir, o que diz Brentano ao discípulo Husserl, na leitura de Heidegger, com respeito à psicologia, tendo em vista que no capítulo seguinte iremos nos deter nas relações entre Heidegger e Brentano, estabelecidas, vale dizer, desde a leitura da tese *Sobre os múltiplos significados do ente segundo Aristóteles*.

A significação que Husserl irá dar à palavra *psíquico*, diz então Heidegger (2004), se refere àquilo que já vem implícito nesta desde *Descartes*, a saber, o representar, o julgar e o pensar como lugares comuns para a fundação da existência. De todo modo, Brentano irá procurar investigar justamente o que se compreende através desta palavra, a fim de conquistar os modos em que o ser psíquico se comporta. Para Brentano, a par disso, a determinação fundamental do psíquico diz respeito à *intencionalidade*, entendida nos termos precisos do *dirigir-se-a-algo*. Ou seja, um comportamento psíquico se distingue dos demais comportamentos humanos, na medida em que este, claramente, se dirige a algo que não está nele, mas que aparece como o caráter objetual do que foi, então, representado na representação. O pensamento que representa, representa algo que é objeto para o seu pensar. Isto que é objeto para o pensar e que o torna capaz de representá-lo em sua forma, determinará o próprio pensamento, na medida em que o produz. Conforme reconhece Brentano, são três os modos da conduta psíquica, a saber: o *representar* (ou o ter algo), o *julgar* (reconhecer algo e rechaçá-lo) e, por fim, o *interessar-se* por algo. A determinação fundamental que lhe aparece através da conexão estrutural desta conduta intencional, dirá Heidegger (2004), é a que diz que todo fenômeno psíquico se funda, pois, em representações. A representação é o núcleo que torna possível o julgamento daquilo que se dá a nós, bem como do interesse que somos capazes de ter pelas coisas do mundo. Porém, ainda que o fenômeno da *intencionalidade* coloque a representação no apogeu de sua importância filosófica, de acordo com Heidegger (2004), Husserl, em suas *Investigações Lógicas*, viu aí carências que tornara possível a ele construir uma crítica em torno desta. Em contrapartida, a idéia de que o pensamento é algo psíquico ficara preservada, e Husserl teve de partir desta determinação primária, para avançar em sua crítica à psicologia, bem como para torná-la investigação fenomenológica sobre as coisas mesmas. Isto é, se Brentano havia dito que a estrutura fundamental do psíquico é a estrutura da *intencionalidade*, e se Husserl compreende o pensamento, seguindo seu mestre, como sendo o mesmo que o psíquico, isto quer significar que o pensamento é pensamento do pensado, ou seja, que o pensamento é sempre pensamento de algo que lhe é objeto, na medida em que o pensa. O pensamento, portanto, não sai de si, num dado momento, para avançar até o objeto que lhe aparece alhures, mas,

fundamentalmente, se constitui no laço que une o pensar e o objeto na unidade da estrutura psíquica, que é, pois, a *intencionalidade*, e da qual nasce importante implicação para a filosofia da consciência, qual seja: não há uma interioridade¹⁵¹ (consciência) que seja dada antes da exterioridade (realidade) e que, portanto, por força da razão, a descubra junto ao mundo, mas ambas irão se dar de forma estrutural, em conjunto: “(...) o psíquico se dá primeiro e unicamente como este mesmo dirigir-se: em qualidade de tal é “real”” (HEIDEGGER, 2004, p. 84). O real do psíquico é, portanto, *o movimento* que o guia até a coisa que se posta para ele, na medida em que ele o tem em mira, e nesta mirada, nesta direção, faz dele esta estrutura capaz de “(...) nomear, designar, representar, opinar, intuir, julgar” (HEIDEGGER, 2006, p. 84). Para Heidegger (2004), fora justamente a tarefa de compreender o pensamento no horizonte da estrutura do psíquico que acabara dando a Husserl a possibilidade ímpar de investigar pela primeira vez o sentido e o campo específico do psíquico desde as coisas mesmas que movem a lógica em seu sentido fenomenológico, ou seja, de partir para a pergunta fundamental do que seja propriamente o psíquico, na medida em que esta jamais fora formulada pela psicologia, e que acaba por exigir, de igual modo, que a crítica ao psicologismo seja também crítica à psicologia.

3.3.1.2.1 *O Sentido da Verdade para Husserl*

A investigação fenomenológica do psicologismo, na leitura de Heidegger (2004), serve a Husserl como esclarecimento do que seja propriamente fenomenologia e, nesse ínterim, esclarecimento do fenômeno da verdade. A recepção de Husserl frente ao problema da verdade, que vem respondida prematuramente pela tradição como proposição, no sentido de proposição verdadeira e, assim, como aquele conteúdo seminal que vale para além da realidade, uma vez que vem referido ao âmbito do ideal e, assim, ao próprio *lógos*, se faz com base na questão por ele colocada pelo fenômeno que possibilita que uma relação entre o real e o ideal possa, enfim, se estabelecer¹⁵². Tendo em vista que a interpretação da verdade no sentido do enunciado não se interessa pela enunciação em si ou, melhor dito, pelo pensamento que, uma vez expresso, faz-se enunciado, Husserl, agora, interessar-se-á justamente pelo pensamento em si mesmo, ou, o que dá no mesmo, pelo próprio ato que permite conhecer o ente. Mas o que significa este conhecer para a fenomenologia¹⁵³, senão isto: a

¹⁵¹ Cf. nota 123.

¹⁵² Argumentos 2, 4, 7 e 19.

¹⁵³ Argumento 2.

intencionalidade? Ora, uma vez que *intencionalidade*, como fora definido acima, fala daquilo que no psíquico funciona de forma a um dirigir-se-a-algo, a pergunta que se deixa formular agora, como exigência mesma da interpretação fenomenológica, é esta, a saber: “(...) a que se dirige o conhecer¹⁵⁴?” (HEIDEGGER, 2004, p. 87). Para surpresa dos teóricos de plantão e para os eruditos inflamados de si, ironiza Heidegger (2004), o conhecer não se dirige a coisa diversa do que o próprio *ente*¹⁵⁵. Nesses termos, tanto aquilo que representamos com respeito ao ente quanto aquilo que percebemos diretamente através de sua presença tratam somente, e exclusivamente, do ente. A única diferença que existe entre a representação e a percepção, esclarece Heidegger (2004), ainda que a primeira possa lidar com aspectos indeterminados do ente enquanto na percepção o ente, na maioria da vezes, está determinado, é que na representação o ente não está corporalmente presente. Quando na percepção estamos, pois, colocados numa relação intencional em que o ente está corporalmente presente temos, então, *o autêntico conhecer*, o qual para a fenomenologia chega à palavra como *intuição*: “(...) Há intuição sempre que o pensado nesta conduta está comparecendo como corporalmente presente”¹⁵⁶ (HEIDEGGER, 2004, p. 90). A intuição, como quer a fenomenologia, dá, pois, a coisa mesma e exige, através dessa doação, que possamos crer nisto que se mostra como um conhecimento, ou uma proposição. Conforme aponta Heidegger (2004), porém, não segue que as coisas que nos vêm ao encontro no mundo circundante estejam sempre dadas em sua presença corpórea, mas que, de todo modo, fazemos sua experiência quando estamos nos relacionando com ela através do uso daquilo que ela é em si mesma, em realidade mais própria:

(...) o conceito da presença corporal se orienta à captação e conhecimentos teóricos, os únicos dos quais falamos aqui neste contexto. Não somente o mundo circundante imediato na maioria dos casos não nos está dado direta e expressamente como corporalmente presente: menos ainda o mundo que há mais além do círculo imediato. Temos um saber dele, temos conhecimentos dele. Podemos falar sobre ele

¹⁵⁴ Sobre o “conhecer” encontramos uma importante direção no que vem formulado por Husserl, em suas *Investigações Lógicas*: “Tal como no domínio do individual, no domínio do geral, quando falamos corriqueiramente em conhecimento, nós nos referimos aos atos de pensar intuitivamente fundados. Se há ausência total de intuição, o juízo decerto nada conhece: ele visa, entretanto, à maneira do puro pensamento, exatamente aquilo que vem a ser conhecido com o auxílio da intuição – se o juízo for verdadeiro. Mas, como podemos observar num caso qualquer em que um juízo geral venha a ser posteriormente confirmado na intuição, este conhecimento possui, como qualquer outro, o caráter do preenchimento e da identificação” (HUSSERL, 1976, p. 103). Como se pode observar, então, estas formulações se aproximam do que Heidegger apresenta em seu § 44 de *ST*, mais especificamente naquilo que selecionamos como sendo seu argumento 3.

¹⁵⁵ Argumento 3.

¹⁵⁶ Heidegger está trabalhando aqui com aquilo que Husserl tem para si no sentido da *adequação*. Dessa forma, na quinta investigação, Husserl fala precisamente que: “(...) *Toda* percepção está caracterizada pela intenção de apreender seu objeto como presente em sua mesma corporeidade. A percepção responde a esta intenção com assinalada perfeição, ou seja, é *adequada* quando o objeto está presente nela real e “corporalmente” no sentido mais seguro (...)” (HUSSERL, *op. cit.*, p. 481).

e comunicar algo aos demais em uma narração e em um doutrinamento: mas somente até um certo limite. (...) O limite do conhecimento e do discurso se põe de manifesto quando temos de acreditá-lo *como* “conhecimento de” e “discurso sobre” (HEIDEGGER, 2004, p. 91)¹⁵⁷.

O filósofo, com isto, quer deixar claro que todo “conhecimento de” e “discurso sobre” se realiza sempre com um fundo de reserva de uma crença que é preciso sempre se ter, a fim de que os mesmos possam se tornar legítimos. Uma vez que a intuição dá a própria coisa à diferença do representar que lida com o vazio, e uma vez que a crença exige que a coisa mesma compareça – e exigência aqui não quer significar uma necessidade e, sim, uma possibilidade implícita ao próprio conhecimento da coisa -, a intuição traz plenitude, isto é, preenche o vazio da representação com a própria coisa: “(...) A intuição é preenchedora, não apenas enquanto dá plenitude, senão preenchedora enquanto que faz cumprir a expectativa que de certa maneira pode encerrar-se no mero representar” (HEIDEGGER, 2004, p. 91). A par disso, poder-se-ia talvez dizer que todo representar, que nos oferece no lugar da coisa uma crença, espera, pois, pela possibilidade de ser preenchida pela coisa mesma enquanto tal. E sendo assim, conclui Heidegger (2004), na representação, assim como na intuição, está em jogo o próprio ente, mas, ressalva ele, num modo não presencial, e sim ideal¹⁵⁸:

(...) O representar vazio obtém sua crença da coisa dada mediante a intuição e suposta por ele mesmo como ela mesma. O representar vazio obtém sua crença na coisa no modo que ele – o que pensa – se identifica com a coisa, como ela mesma e como a mesma. Agora este vazio busca seu representado como o mesmo que é a coisa que vem a comparecer na intuição (HEIDEGGER, 2004, p. 92).

A crença, segue o filósofo, de acordo com Husserl, é intencional, ou seja, é ato de consciência. Realizando-se, pois, intencionalmente, a crença, definida como uma tendência da representação ao preenchimento pela intuição, faz-se identificação com a coisa mesma. Ela, nesses termos, não se adere, dirá Heidegger (2004), à representação, mas é um modo de sua realização; não é algo que vem se acoplar à representação, mas sim um algo que se reconhece enquanto crença que é. Sua legitimidade está na crença à própria coisa e, uma vez que o modo de sua realização é intencional, o qual, por sua vez, lhe fornece um esclarecimento não reflexivo de si mesma, vem se juntar a esta a evidência de sua legitimidade: “(...) Evidência é o ato de identificação¹⁵⁹ que se compreende a si mesmo como tal” (HEIDEGGER, 2004, p.

¹⁵⁷ Argumentos 15 e 16.

¹⁵⁸ Argumento 3.

¹⁵⁹ No § 47 da sexta investigação Husserl assim define os atos de identificação: “Só quando fazemos do fluxo de percepções o fundamento de um novo ato, só quando articulamos as percepções singulares e estabelecemos

93). Em outras palavras, sendo a evidência (o conhecimento no modo ideal) a própria realização da crença enquanto ato de identificação com a coisa, a legitimidade do conhecimento não se mostra *a posteriori*, mas “(...) mediante a realização intencional da própria identificação e para este ato” (HEIDEGGER, 2004, p. 93). A verdade, de acordo com isto, diz, então, identidade entre o imaginado e o intuído, ou melhor, corrige Heidegger (2004), a verdade se interpreta nesse *como*: “(...) a verdade é a relação determinada (identidade) de um determinado assim-como (assim pensado como intuído)” (HEIDEGGER, 2004, p. 94)¹⁶⁰. Portanto, a verdade, em Husserl, segundo Heidegger (2004), dirá identidade, adequação, correspondência, e será dada diretamente à intuição, mediante o comparecimento do próprio ente junto à sua percepção, ou através da crença em torno do possível preenchimento da representação pela percepção direta da coisa. Mas isto não basta. É preciso ainda elucidar o *como* em que a verdade enquanto proposição vem se relacionar com a verdade enquanto intuição, bem como decidir qual das duas aparece de maneira primária e de forma determinante.

De acordo com Husserl, diz Heidegger (2004) “(...) a verdade não se determina primariamente com relação à proposição, senão com relação ao conhecimento como intuição¹⁶¹” (HEIDEGGER, 2004, p. 94). Verdade no sentido da proposição é a verdade enquanto validade de proposições, caracterizada como “(...) realidade efetiva de uma proposição verdadeira” (HEIDEGGER, 2004, p. 94) e, assim, como verdade do *lógos*¹⁶². Em contrapartida, Husserl apresentara a estrutura da verdade como identidade, nos termos do conhecimento autêntico, que, enquanto tal, é intuição, na medida em que esta se relaciona com a coisa mesma em sua presença corporal. O caráter de crença que aparece em toda representação daquilo que não está presente, mas que tende idealmente para tal, bem como aquilo que é recebido diretamente pelos nossos sentidos, enquanto se dá em presença numa percepção simples, na medida em que se relacionam ambos na intenção, fazem da verdade um algo identitário, um algo, pois, que dá o mesmo em que deita a compreensão grega da verdade

relações entre os seus objetos, é que a unidade da continuidade (isto é, a fusão por meio do recobrimento das intenções), vigente entre as percepções singulares, serve como ponto de apoio para a *consciência da identidade*; a própria identidade torna-se, então, *objetal*; o momento do recobrimento que liga os caracteres de ato serve agora como conteúdo representante-apreendido de uma nova *percepção*, que se *fundamenta* nas percepções singulares articuladas e nos leva até a *consciência intencional*: o que é percebido agora e o que foi percebido antes são uma mesma coisa. (...) O *ato da identificação* é uma nova consciência de objetividade, que faz aparecer para nós um novo “objeto, um objeto que só pode ser “dado” ou “com-preendido ele próprio” num ato fundado dessa espécie” (HUSSERL, *op. cit.*, p. 708) (*Grifos nossos*).

¹⁶⁰ Argumentos 2, 3, 9 e 17.

¹⁶¹ Cf. Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 701, onde se lê: “(...) O ser não é nem um juízo, nem um componente real do juízo. Assim como o ser não é um componente real de um objeto externo, tampouco o é de um objeto interno; portanto, também não do juízo”.

¹⁶² Argumento 21.

enquanto νοεῖν¹⁶³. Para Heidegger (2004), portanto, o que se trata aqui é a evidência de que o problema da verdade enquanto problema do conhecimento verdadeiro se deixa formular, em seu modo originário, enquanto um problema eminentemente grego, onde as palavras λόγος e νοεῖν podem, enfim, nos falar em seu sentido fenomenológico¹⁶⁴. Bem, pergunta Heidegger (2004), o que nos dá a proposição? Resposta: a proposição nos dá a expressão da intuição¹⁶⁵. Ora, se a proposição, aqui, é expressão da intuição, e a intuição, por seu turno, nos dá a coisa mesma; se a proposição, noutro lugar, é expressão do pensamento verdadeiro, e a intuição é mesmo o conhecimento verdadeiro; temos, então, em princípio, dois pares de opostos, que, ainda que se relacionem através da identidade entre a representação do assim intuído, formam, todavia, comunidade somente quando passam a se ocupar da questão da verdade, a qual se coloca de manifesto conforme se deixa descobrir enquanto relação que se mantém, na medida em que relaciona o intuído e o pensado (*assim-como*). Ou seja, se, num primeiro momento, o que é intuído aparece como aquele aspecto da realidade que nos coloca defronte com a coisa mesma enquanto corporalmente presente, e a proposição nos dá uma re-apresentação, que, podendo ser verdadeira no sentido da validade, lidaria, pois, com o caráter ideal do discurso, num segundo momento a intuição aparece como o caráter ideal que se deixa vislumbrar para toda proposição – que é sempre também representação - como aquele aspecto do real que deve ser conquistado, a fim de que se possa, então, se dar como um conhecimento autêntico. Realidade e idealidade, portanto, se relacionam na unidade da estrutura psíquica, que é a *intencionalidade*, e, desse modo, nos oferecem a possibilidade de pensar a verdade para além da proposição válida. Em outras palavras, e para seguir Heidegger (2004), é porque se mantém a verdade no sentido da identidade que a proposição pode, pois, valer enquanto verdade. Dessa forma, conclui o filósofo, dizer que a verdade vale é dizer antes que ela é intuída, e dizer que a verdade é intuída é dizer que ela depende exclusivamente do ente. Mas, poder-se-ia agora perguntar: se a verdade enquanto conhecimento autêntico é verdade intuída a partir do ente, ou seja, é verdade que nos chega através do ente em meio à sua percepção, existe uma verdade que não seja mais do ente, mas sim do ser?

¹⁶³ Argumento 20.

¹⁶⁴ Argumento 19 e 20.

¹⁶⁵ Cf. Edmund Husserl, *op. cit.* p. 696, onde se encontra: “A intuição tem aqui, como em todo domínio do geral, uma relação essencial com a expressão e com a sua significação; por isso, essas duas formam uma vivência de conhecimento do geral, relacionada com a intuição; não uma simples justaposição, mas uma unidade de coerência palpável. Também aqui o conceito e a proposição se orientam pela intuição e só por esse meio é que, quando se dá o ajustamento correspondente, nasce a evidência, o valor do conhecimento”. Portanto, trata-se do mesmo teor dos argumentos 2, 4, 10 e 21 sustentados por Heidegger em seu § 44 de *ST*.

Admitindo-se essa possibilidade e levando-a a suas últimas conseqüências nos seria como que exigido ultrapassar a identidade para o âmbito da diferença, o que quer significar, o horizonte de compreensão em que o ser é mistério para o ente que se compreende ser. Mas, para chegarmos ao menos aos arredores do lugar em que uma tal diferença possa se mostrar em sua existência, necessário se faz, antes, que sejamos capazes, junto ao filósofo, de pensarmos um pouco mais detidamente isto que Husserl está propondo como diferença para o pensamento da tradição, ao pensar a verdade desde o horizonte da intuição. Desta feita, para nossa simples orientação, temos: verdade enquanto identidade: Husserl; verdade enquanto diferença: Heidegger. Esta última é aquela que o filósofo vem procurando nos aproximar, à maneira do método fenomenológico, a saber, na perspectiva de acompanharmos a marcha de um mostrar. Deixemos, por isso, que a coisa mesma que Husserl propõe como verdade nos chegue uma vez ainda, junto à leitura de Heidegger (2004), através da aproximação do tema junto aos filósofos que o precederam, mas sem os quais tampouco seria possível a ele construir sua própria compreensão.

3.3.1.2.2 *O Sentido da Verdade à Luz dos Filósofos da Tradição*

É assim que o princípio dos princípios, segundo Husserl e nas palavras de Heidegger (2004), ou seja, o princípio que torna toda forma de conhecimento possível, diz que toda intuição que dá originariamente o objeto (corporalmente presente) é fonte legitimadora do conhecimento¹⁶⁶. Para Husserl, o objeto que se dá para nós através da intuição nos chega primeiramente através do *ver*, que de modo algum se restringe ao ver que opera através do aparelho da visão, mas que se mostra como a primeira forma da consciência racional. Conforme sustenta Heidegger (2004), esta concepção de Husserl sobre a intuição já está presente em Kant, e, antes deste, em Leibniz e Descartes, bem como nos filósofos escolásticos e Agostinho. Porém, prematuramente, encontramos a mesma idéia nos gregos, através da significação originária de $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ ou, ainda, na modernidade, junto a Hegel, em sua dialética como filosofia especulativa. Por isso, sobre a tentativa de Heidegger de recuperar a história dos conceitos trazidos aqui a discussão é preciso que se reconheça os traços do que se deixara formular na primeira parte do § 44 de *ST* e que muito embora não os tenhamos selecionado como argumentação, faz-se, agora, passível de visualização.

Ora, sendo a intuição responsável por dar ao homem, em sua finitude, a coisa mesma, ainda que em seu caráter objetual (em Kant não se tem acesso à *coisa em si*, mas tão somente

¹⁶⁶ Argumentos 2 e 3.

ao fenômeno através do qual ela se dá), a unidade entre todos esses pensadores se faz por intermédio de uma algo (a intuição) que nos dá *presença*. É nesse sentido que Kant, na leitura de Heidegger (2004), irá dizer que “(...) na sensação, a sensibilidade ou a intuição estão abertas para a presença das coisas” (HEIDEGGER, 2004, p. 100), ou seja, que uma vez sendo as sensações “(...) o efeito de um objeto sobre a capacidade representativa” (KANT, 1997, p. 61), o que quer significar que o conhecimento do sujeito finito se fundamenta na sensibilidade, as representações são o modo em que os objetos nos são dados. Bem, Kant faz distinção entre o *intellectus divinus*, que é o representar supremo (*intuitus originarius*) e, portanto, que ex-põe pela primeira vez os objetos para o homem, e o sujeito humano, criado e finito, que visa sempre ao conhecimento das coisas do mundo (*intuitus derivativus*), isto é, que possui necessidade de “preencher” o seu mundo com as coisas do mundo, ou melhor, que precisa dar forma ao mundo através de uma sensibilidade pura, a fim de que o mesmo possa ser experienciado por intermédio de sensações empíricas. Em outras palavras, devem existir, necessariamente, intuições livres das sensações, dirá Kant (1997), para que as mesmas possam se dar a nós posteriormente, conforme conhecemos mundo. Sendo assim, devemos, como condição de possibilidade *a priori* do conhecimento, nos relacionar intuitivamente com os objetos (que nos são sempre dados, e dados, vale dizer, por Deus), de forma que estes, de saída, sejam representados por nós. Uma vez que Deus nos dá (todos) os objetos do mundo através de sua representação suprema; uma vez que nós, sujeitos humanos, representamos mundo, de modo finito, através do conhecimento, que enquanto conhecimento, para seguir Husserl, é sempre “consciência-de”, e, portanto, conhecimento finito do mundo, na medida em que sempre visamos a algo que se constitui na relação entre consciência e mundo, nos é vedado a possibilidade de todo o conhecimento do mundo, na medida em que sua possibilidade está justamente no fato de sermos aqueles que tem necessidade de preencher as representações com as coisas mesmas (dadas como objeto), no limite de nossa razão. Isto é, somente podemos conhecer (representar) os objetos porque eles nos chegam sempre como objetos que são, fazendo-se passíveis de conhecimento através da intuição. Conhecimento pleno do mundo somente Deus, que dá pela primeira vez (ἀρχή) todos os objetos enquanto os produz e, nesse sentido, traz o intuído à *presença*. Para Kant (1997), portanto, os objetos que nos são dados, são dados primeiro por Deus e depois pela sensibilidade, mediante a intuição. Tais objetos são, por sua vez, os mesmos que são pensados pelo entendimento. De todo modo, é para a intuição que todo pensamento tende como um fim, o que quer significar, na leitura de Heidegger (2004), que o pensamento também funciona como um meio para “(...) trazer o conhecimento ante as próprias coisas” (HEIDEGGER, 2004, p. 100). De acordo com o

filósofo, trata-se de ver aí a influência decisiva do pensamento de Leibniz sobre Kant. Desta feita, na obra de Leibniz intitulada *Sobre o conhecimento, a verdade e as idéias*, encontra-se quatro determinações do conhecimento, elencados por Heidegger (2004) como segue: a *cognitio é clara, distinta, adequada e intuitiva*. Para Leibniz, conforme indica Heidegger (2004), o conhecimento é *perfectissimo* quando é *adequado* e *intuitivo*. Nesses termos, em Leibniz o conhecimento é *claro* quando a coisa, ou o pensado, a tenho de tal modo que estando presente para mim a identifico com a própria coisa, isto é, “(...) o caráter do claro é a possibilidade de reconhecimento ou identificabilidade com a própria coisa” (HEIDEGGER, 2004, p 101). Segundo Leibniz, por sua vez, um conhecimento é *distinto* quando tenho dele uma definição nominal (*definitio nominalis*), o que quer significar a enumeração das determinações da coisa que a diferenciam de outra. Por outro lado, Leibniz também diz, segundo Heidegger (2004), que há conhecimentos distintos daquilo que é indefinível e que são chamados por ele de *notiones primitivae*, que prescindindo da determinação de outro está dado por si mesmo. Por *adaequat* Leibniz caracteriza aquela espécie de conhecimento “(...) quando tudo aquilo que se conhece distintamente acerca de uma coisa se capta de modo igualmente inequívoco em sua totalidade” (HEIDEGGER, 2004, p. 102). Para Heidegger (2004) isto corresponde à indicação de que este conhecimento é excessivo à capacidade humana de conhecer, de modo que, na maioria das vezes, segundo Leibniz, o conhecimento humano é cego, e não uma *visio* – trata-se, portanto, do representar vazio, que não vê, mas pensa. Por fim:

(...) como a maioria das vezes a composição de um conceito é demasiado complexa, é impossível captar ao mesmo tempo deste modo adequado a determinação em seu conjunto (...), embora onde isso proceda, ou ao menos na medida em que procede, a um conhecimento tal, isto é, a um conhecimento dado adequadamente de um golpe, o chamo intuitivo (HEIDEGGER, 2004, p. 102).

Ou, de forma mais clara: “Se eu posso ter um conhecimento tal, no que se dá aí o próprio objeto, isto é, que se identifica conforme à coisa, e se a totalidade das determinações está elaborada, está presente e é captada desse modo, então o conhecimento é *intuitivo*” (HEIDEGGER, 2004, p. 102). Por isso, Heidegger (2004) reitera: a intuição, ao ter a própria coisa corporalmente presente, é o autêntico conhecimento¹⁶⁷. Para Heidegger (2004), porém, claro está que esta formulação de Leibniz está apoiada no critério cartesiano de todo conhecimento enquanto *perceptio clara et distincta*, de maneira que *perceptio* em Descartes significa: “(...) *animadvertere, comprehendere*, captar a própria coisa” (HEIDEGGER, 2004,

¹⁶⁷ Argumento 3.

p. 103). Além disso, lembra-nos Heidegger (2004), Descartes reconhece duas *actiones intellectus: intuitus* e *deductio*: “(...) a própria intuição, diz, é mais certa que a dedução porque é mais simples, porque não tem a coisa de modo somente direto por via dos passos particulares da demonstração, senão que está na coisa mesma” (HEIDEGGER, 2004, p. 103). Heidegger (2004) dirá, a par disso, que desta intuição é característica a *evidentia praesens*, de maneira que a certeza de si que esta intuição possui referir-se-á àquilo que Husserl formulara, posteriormente, em seu princípio de todos os princípios, a saber, que na intuição se tem acesso à coisa mesma. Com efeito, sustenta Heidegger (2004), é preciso reconhecer neste âmbito a presença incontestada do pensamento escolástico.

Assim, de acordo com o filósofo, a concepção de que o conhecimento é intuição remonta à Idade Média tanto no contexto da especulação filosófica ou teológica que se designa mística quanto junto aos pensadores que se detém em Aristóteles. Este é o caso, dirá Heidegger (2004), de Tomás de Aquino, que encontra na intuição tanto a conduta própria e suprema dentro do conhecimento como o supremo modo do ser possível do próprio homem, porque na intuição o homem está mesmo junto a Deus. Mas, pergunta Heidegger (2004), por que a intuição, pensada enquanto pura visão de Deus, é o modo supremo de ser que o homem pode ter em geral? Para responder: porque esta conduta não nos remete além de si, estando, pois, preenchida em si mesma; em contrapartida, a segunda potência fundamental do homem como ser racional – o querer¹⁶⁸ –, enquanto querer de algo, não está preenchida, dirigindo-se, pois, a algo que lhe sirva de preenchimento. Para Tomás de Aquino, a suprema potência do homem é o conhecimento, cujo objeto supremo é o bem divino, e este *bonum divinum*, segundo Heidegger (2004), não é objeto da reflexão prática, e sim da especulativa, no sentido do *θεωρεῖν* grego, o que para o filósofo quer significar: “(...) este *intelligere*, que é potência suprema, se define assim: *intelligere nihil aliud est quam praesentia quocumque modo*, “a presença do cognoscível com relação ao conhecer” (HEIDEGGER, 2004, p. 104). De acordo ainda com Heidegger (2004), trata-se de ver aqui o laço conceitual com Santo Agostinho, para quem o conhecimento é intuição da coisa presente e que comparece, de maneira que, assim, se conquista a visão de que tal conceito de conhecimento já está nos gregos.

Conforme sustenta Heidegger (2004), o autêntico conhecimento para os gregos é o *θεωρεῖν*, pensado enquanto conduta pura e contemplativa para com o próprio ente, de modo que o conhecimento supremo é o que se refere ao próprio existente¹⁶⁹. Nesses termos, se em Aristóteles, como quer Heidegger (2004), “o objeto próprio do conhecimento é o que existe

¹⁶⁸ É preciso talvez pensar, a partir daqui, a estrutura da *falta*.

¹⁶⁹ Argumento 20.

sempre, o céu e o νοῦς¹⁷⁰” (HEIDEGGER, 2004, p. 104), este não apresenta referência alguma a Deus, e sim aquilo que, enquanto ente que é, sempre comparece no âmbito do seu ser e que, portanto, se deixa descobrir, enquanto presença constante, num caráter atemporal¹⁷¹. Além disso, Heidegger (2004) chama a nossa atenção para dizer que em Hegel tampouco há verdadeira modificação dessa compreensão do conhecimento. Ou seja: “(...) em tão pouca medida a rompe que justamente não é outra coisa que o obrigado *intuitus originarius*, a intuição do próprio pensamento e de sua auto-intuição, νοήσις νοήσεως. A dialética é a filosofia *especulativa* autêntica e radical” (HEIDEGGER, 2004, p. 105). Por fim, podemos acompanhar as palavras de Heidegger que retomam justamente o problema da verdade assim como ela vem formulada no § 44:

Se tivermos presente ainda de modo geral estas relações, não é de estranhar que a verdade se haja interpretado e se interprete a partir do intuir e a respeito dele. Também desde esta grande tradição resulta claro o porquê a verdade da intuição e a verdade da proposição se tem por algo evidente, e que, em conseqüência dita determinação da verdade seja sempre em certo modo já prévia ao problema tradicional da verdade. Mas a tarefa da lógica filosofante no sentido caracterizado é perguntar se realmente esta determinação preliminar e indiscutida da verdade é algo último e fundamentado em si mesmo ou não (...) (HEIDEGGER, 2004, p. 105)¹⁷².

3.4 AS DESCOBERTAS FUNDAMENTAIS DA FENOMENOLOGIA

Reiteramos o que um pouco acima afirmamos com respeito às análises de Heidegger: para que o tempo se deixe mostrar fenomenologicamente é preciso que possamos nos deparar com as três descobertas fundamentais da fenomenologia de Husserl, a saber, a *intencionalidade*, a *intuição categorial* e o *a priori*. É com esta frase que o filósofo abre, então, o segundo capítulo da parte preliminar dos seus *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, dedicado, portanto, inteiramente, ao estudo da fenomenologia a partir de uma *leitura cuidadosa*¹⁷³ das *Investigações Lógicas*. Como veremos, na interpretação dos conceitos por

¹⁷⁰ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1026a 20-30, onde se lê: “Todas as causas são necessariamente eternas, mas essas o são especialmente, uma vez que são as causas do que é visível das coisas divinas. Conseqüentemente, deve haver três filosofias especulativas: as *matemáticas*, a *física* e a *teologia*, uma vez que é evidente que se o *divino* está presente em todo lugar, também está presente em coisas desse tipo. E a mais grandiosa ciência tem que se ocupar do gênero [de assunto] mais grandioso”. E sobre a πρώτη φιλοσοφία: “(...) se há uma substância que não está sujeita ao movimento, a ciência que estuda essa substância será anterior à física e será a filosofia primeira, e neste sentido, universal, porque é primeira. E caberá a essa ciência investigar o *ser como ser* – tanto o *que é* (essência) quanto os atributos que lhe pertencem enquanto ser”.

¹⁷¹ Argumento 20.

¹⁷² Argumentos 7, 18, 19, 21 e 28.

¹⁷³ Precisamos chamar a atenção para a maneira de Heidegger trabalhar com os textos, na medida em que esta fala do método fenomenológico por ele empregado. Assim, se num primeiro momento podemos acompanhar

parte de Heidegger, o filósofo já traz alguns acréscimos importantes. Dessa forma, para que possamos visualizar com maior clareza cada uma das descobertas iremos trabalhá-las em separado, assim como procedera Heidegger no texto de sua preleção.

3.4.1 A Intencionalidade

O conceito de *intencionalidade*, segundo Heidegger (2006), e como já discutimos acima, tem a sua origem em Brentano, que, partindo daquilo que os escolásticos chamavam *intentio*, dirigir-se a..., a propôs como a estrutura mesma do fenômeno psíquico, e isto porque o visado se faz um algo objetivo para a consciência intencional. Para Brentano, dirá Heidegger (2006), cada fenômeno psíquico é uma representação ou está baseado em representações, de modo que, tão logo haja uma primeira percepção, as representações que se seguem têm a sua origem nela, o que quer significar, então, que o pensamento “recupera”¹⁷⁴ o objeto em sua presença. Husserl (1976), por seu turno, ainda que aprenda a ver a *intencionalidade* a partir de Brentano, vai ampliar o seu significado, a fim de abarcar toda e qualquer vivência. Portanto, não se restringindo apenas aos fenômenos psíquicos, a *intencionalidade* como estrutura das vivências em geral, é sempre um dirigir-se a algo, o representar de algo, um referir-se a algo. É claro que Husserl (1976) tem em vista, aqui, o âmbito preciso que lhe interessa, a saber, o

Heidegger em sua leitura, visto que o texto ora trabalhado por ele está na sua mesa de estudos, acessível a ele linha por linha, e sempre novamente aí faz questão de re-fazer e re-petir as suas análises, num segundo momento, contudo, o vemos desconstruindo o texto, também parte por parte. Em seguida, após vislumbrar o *solo fenomenal* de onde os seus conceitos nasceram, passa à consecução de suas originais formulações, ou seja, àquelas que já não se encontram no autor por ele pesquisado.

¹⁷⁴ A esse respeito cf. Sigmund Freud (1925b/1994), *Die Verneinung*. Este texto diz que a *verdade* nos é dada quando, em nosso dizer, negamos o que estamos justamente a dizer, como se fosse um algo sem importância e importuno. É claro que, em Freud, se trata da verdade do inconsciente, mas vale, contudo, passarmos em revista algumas de suas idéias. Nesse sentido é que lá encontramos que a negação permite o relaxamento do recalco, de forma que o seu conteúdo possa ter acesso à consciência sem compromissos maiores. Assim, segundo Freud, a função intelectual do juízo age de forma a permitir que o pensamento se liberte das restrições do recalco. Além disso, tendo em vista que a representação tem sempre a sua origem em uma percepção, ainda que a sua repetição, na representação, possa omitir ou alterar vários dos seus elementos, a antítese entre o subjetivo e o objetivo, dirá Freud, não existe originariamente. E isto justamente porque o pensamento pode tornar novamente presente o que uma vez fora percebido, sem que o objeto tenha que continuar existindo fora, ou ser, na realidade, encontrado, mas, de todo modo, necessário é convencer-se de sua existência. De acordo com o psicanalista, descobrimos “(...) como condição do desenvolvimento do exame de realidade, a perda de objetos que um dia forneceram uma satisfação real” (Freud, 1925b/1994, p. 376). Em outras palavras, é porque houve o registro da perda de um primeiro objeto, produtor de uma real satisfação, que chegamos, posteriormente, à realidade como limite para o princípio de prazer. De acordo com o pai da psicanálise, o “não” é uma das funções do juízo, não existindo, portanto, no inconsciente. É por isso que as representações inconscientes se devem todas à Pulsão de Vida, ao passo que com respeito à Pulsão de Morte não existe representação inconsciente, mas situa-se “mais além do princípio de prazer”, que é título para um dos principais escritos de Freud. De todo modo, é porque o nosso Ego, regido pelo princípio de prazer, quer introjetar bons objetos e expulsar os maus, que para ele, as noções subjetivas de interior e exterior passarão a existir com o decorrer da estruturação psíquica.

lógico – que prescinde, pois, de todo e qualquer acordo com a realidade, de forma a se voltar apenas para a universalidade das vivências do pensamento e do conhecimento -, o que, na discussão que ele fazia em torno dos excessos do psicologismo, de querer fundar o conhecimento lógico-matemático no psíquico, mostrava-se bastante problemático. Para Husserl (1976), toda vivência intencional é, pois, um fenômeno que se refere aos objetos enquanto dados, seja de maneira representacional, seja de maneira fantástica, ou ainda numa experiência alucinatória. Os fenômenos, nesse sentido, não aparecem, eles são vividos. Vale, desse modo, citar o próprio Husserl, quando, já na introdução de suas *Investigações*, apresenta a sua máxima da fenomenologia:

Os conceitos lógicos, como unidades de validade do pensamento, têm que ter sua origem na intuição. Devem crescer por abstração ideatória sobre a base de certas vivências e asseverar-se uma e outra vez pela repetida realização dessa abstração; devem apreender-se em sua identidade consigo mesmo. Ou dito de outro modo: não queremos de nenhuma maneira nos dar por satisfeitos com “meras palavras”, isto é, com uma compreensão verbal meramente simbólica (...). Queremos retroceder “às coisas mesmas” (HUSSERL, 1976, p. 218). (Grifos nossos).

Nos *Prolegômenos*, Heidegger (2006) aconselha, para que possamos compreender a *intencionalidade*, fazermos o exercício de uma percepção enquanto experiência cotidiana. A esta experiência que ele chama de *percepção natural* vemos a sua ocorrência no trato com as coisas, ou seja, num modo que não pressupõe caráter contemplativo algum, mas que se dá para que eu me organize em relação às coisas que me aparecem. Entretanto, realizando uma interpretação ordinária de tal percepção diríamos que esta se dá numa *correspondência* entre o que se encontra na consciência do sujeito e um algo (objeto) que lhe é exterior¹⁷⁵. Entretanto,

¹⁷⁵ E isto, dirá Heidegger (2006), é uma pressuposição metafísica, que, depois de Descartes, mostra-se insustentável por condição de princípio, visto que para o filósofo moderno a realidade fora é representada dentro pela ação do *Cogito*, que tem como única certeza o fato de existir como pensamento. Portanto, de Descartes em diante trata-se sempre de *conteúdos de consciência*, sendo que a consciência, para a fenomenologia, é o *eu* presente *como* vivência. Sendo o *Cogito*, porém, uma substância, talvez seja interessante avançarmos um pouco para junto desta questão, que, nos *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, aparece quando Heidegger está tratando do *ser-no-mundo*. Bem, se em Agostinho e em Descartes encontramos dois tipos de substâncias, a saber, uma substância corpórea (*res extensa*) e uma substância intelectual (*res cogitans*), sendo esta última, para Agostinho, o lugar do possível encontro com Deus, porquanto capaz de nos dar o vislumbre de suas idéias, e em Descartes, de igual modo, correspondendo à *alma* e ao *eu*, mas já reconhecendo não mais uma diversidade de almas, como queria até então a tradição aristotélica, mas tão somente a alma racional, trata-se, segundo Heidegger (2006), de trazer os fundamentos da substancialidade. Nesse sentido, ele dirá que no conceito de substância se tem em mira algo que não tenha necessidade de nenhum outro para ser, ou seja, que não tenha fundamento fora de si, mas sim fundamente todos os outros seres e que, no caso da substância infinita, que é Deus, trata-se de uma distância, pois, também infinita entre o ser do homem e o ser de Deus. Em ambos os casos, contudo, o que determina a questão é a interpretação do ser que se tem aí, e que diz que o ser, ele mesmo, como ser de todo ente, é e não pode deixar de ser o que é. Ser o que é, é o ser *supra-temporal* e *supra-sensível* que eternamente é somente o *agora* que é em sua *presença* constante. Substancialidade, dirá Heidegger, significa

alerta-nos o filósofo, uma percepção tampouco necessita de que exista, de fato, algo “fora” do sujeito, como no caso das alucinações ou das percepções enganosas, o que, por seu turno, sugeriria que nem toda percepção é intencional – e esta parece ser, justamente, a crítica de Rickert com relação a Husserl¹⁷⁶, na medida em que reduzirá o intencional somente ao âmbito dos *atos judicativos*, que não se encontram na representação. Mas, conforme sustenta o filósofo, baseado naquilo que o seu mestre aponta¹⁷⁷:

(...) Não se trata de que a percepção chegue a ser intencional somente quando algo físico entra em relação com algo psíquico, e que deixaria de ser intencional caso esse real não existisse, senão que a percepção é em si mesma intencional, seja autêntica ou enganosa (Heidegger, 2006, p. 50).

Por isso, para a compreensão da *intencionalidade* dependerá, dirá Heidegger (2006), o conceito de *ato*¹⁷⁸, que não fala de qualquer atividade, processo ou força, mas se refere aos comportamentos que temos na vida, como, por exemplo, a percepção, o julgamento, o amor, o ódio, etc., ou seja, tudo aquilo que se refere a uma *relação intencional*, o que quer significar

estar-aí [*Vorhandenheit*], enquanto ser do ente. Entretanto, dirá o filósofo, o único ente que satisfaz tal condição, ou seja, de não necessitar de outro para ser, ou de ser produzido, é Deus. Todos os demais entes, por isso, necessitam da presença de Deus para serem aquilo que são. Nesses termos, o ser, dirá Descartes, não pode significar o mesmo para Deus e para os demais entes, e sim deve ser pensado analogamente. Mas, entre a totalidade dos entes criados e que chamamos mundo, há também alguns entes que não necessitam de um outro para ser, quais sejam, a *substantia corporea* e a *substantia cogitans*. Para Descartes, assim como, posteriormente, para Kant, não somos capazes de apreender diretamente a substância verdadeira, Deus, a não ser mediante o seu aspecto (*eidos*), ou seja, como fenômeno de ser. Em outras palavras, e para seguir ainda Heidegger, não somos *afetados*, conforme a doutrina cartesiana, de maneira imediata pelo ser dos entes enquanto tal, e, por isso, para apreendê-lo, devemos partir sempre dos atributos do pensamento. É imprescindível trazer à lembrança aquilo que Descartes formula em suas *Meditações metafísicas*, a saber, que a substância pensante continua a ser uma e somente uma proposição verdadeira, *Cogito, ergo sum*, que, durante o tempo em que a penso, garante a sua certeza e a evidência de sua verdade, o que quer significar que a certeza da minha existência depende do pensamento e do seu durar e de-morar no *agora*. É este de-morar-se no *agora* que permite a mim ser o que eu sou, isto é, um pensar puro, que fundamenta a *presença* das coisas como *idéias* de Deus enquanto identidade entre *Ser e Pensar*. No § 44 de *ST* estas questões correspondem aos argumentos por nós selecionados 2, 3 e 20.

¹⁷⁶ Cf. Edmund Husserl, *Investigações Lógicas*, 1976, p. 478. Lá encontramos a seguinte passagem, que a citamos em função de sua importância: “O fenômeno da coisa (a vivência) não é a coisa aparente, a coisa que “se acha a frente” de nós supostamente em seu próprio ser. Como pertencentes à conexão da consciência, vivemos os fenômenos; como pertencentes ao mundo fenomênico, se nos oferecem aparentes coisas. *Os fenômenos mesmos não aparecem; são vividos*” (*Grifos nossos*).

¹⁷⁷ Cf. Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 495, que diz: “O objeto intencional é sempre uma vivência que tem a sua referência em um pensamento representativo; por isso, não se trata jamais, para a fenomenologia, do real, mas sim do caráter ideal do objeto” (*Grifos nossos*).

¹⁷⁸ Cf. Edmund Husserl, *op. cit.*, pp. 474 e 498. Nesta última página que faz parte do §13, o filósofo fixa a sua terminologia, dizendo que a *vivência* deverá ser tomada no sentido fenomenológico, ou seja, o seu adjetivo *intencional* deve indicar o caráter das vivências, a saber, o referir-se a algo objetivo no modo da representação ou em qualquer modo análogo. A *intenção*, por seu turno, significará o considerar algo, *atender*; a *intenção* apresenta a natureza própria dos *atos*, segundo a imagem de *apontar para* (estar direcionado, visar algo, sentido). Em *ST*, § 44, corresponde ao argumento 18 por nós selecionado.

que representando, representamos algo; julgando, julgamos algo¹⁷⁹, etc. Heidegger (2006), entretanto, não se detém aí, e avança na *diferença* do que se mostra na esteira da *intencionalidade*. Assim é que se não nos detivermos, por exemplo, na percepção, mas naquilo mesmo que percebemos, viabiliza-se o encontro com o próprio ente, desdobrado em sua tríplice estrutura: 1) como *coisa do mundo-em-torno* (que se dá através de uma percepção natural, quando, pois, encontro o ente, ele mesmo, presente para mim, o que me permite fazer uso dele antes de qualquer representação – este é o caso de uma *rosa* em seu sentido de *flor*, quando, por exemplo, faço uma poesia ou é presente para a pessoa amada), 2) como *coisa natural* (quando tomo a coisa em relação aos seus recursos materiais e especificidades físico-biológicas – o botânico, assim, não pensa a rosa como flor, mas como planta); e, por fim, 3) como *coisicidade* (quando considero a coisa não em sua particularidade, e sim no seu caráter universal, como, por exemplo, no caso da materialidade, da extensão e da cor). Além disso, o filósofo aponta que podemos nos desviar do percebido, a fim de voltarmos o nosso olhar para o seu *como*, isto é, para o *ser-percebido* enquanto tal, visto que ele pertence à própria estrutura da *intencionalidade*. A par disso, Heidegger (2006) perguntará sobre o que é o *ser-percebido*, para, então, responder que, em seu aspecto, apresenta-se como um *ser corporalmente-aí*, e isto, sublinha ele, não pertence ao objeto, mas sim à própria *intencionalidade*¹⁸⁰. Também reconhece um outro momento da percepção concreta, dizendo que em toda percepção percebemos a totalidade daquilo que se mostra, ainda que a nossa intenção se dirija a apenas a algumas de suas partes. Por fim, ele ainda apontará para a importância da *intencionalidade* ser tomada em sua estrutura a partir da mútua relação entre a *intentio* e o *intentum*, visto que em Brentano, não havendo tal visualização, fora deixado de lado, justamente, o *como* do ser-intencionado, que Heidegger, por seu turno, ao lado de Husserl, quer recuperar. Encontramos, assim, na fenomenologia, dirá Heidegger (2006), uma conexão entre o pensamento (*noesis*) e o pensado (*noema*) que deve ser levada em consideração, porque vem nos aproximar de uma determinada interpretação da *intencionalidade*, que Husserl contemplou: “*Noēiv* significa perceber, apreender de modo

¹⁷⁹ Heidegger faz aqui uma ressalva, perguntando se dizer tal coisa tal como “representar é o representar de algo” não nos pareceria óbvio demais, de modo que, tal como Wundt julga a fenomenologia, acertaria ao considerá-la, pois, não mais do que uma tautologia, cujas proposições são sempre e apenas do tipo A=A. Esta discussão em torno do problema do princípio de identidade será trabalhada amplamente por Heidegger em seu texto *Identidade e diferença*, que fez parte da conferência pronunciada na Universidade de Freiburg, em 27 de junho de 1957.

¹⁸⁰ Cf. Edmund Husserl, *Investigações Lógicas*, 1976, p. 481: “(...) Toda percepção está caracterizada pela intenção de apreender seu objeto como presente em sua mesma corporeidade. A percepção responde a esta intenção com assinalada perfeição, ou seja, é adequada quando o objeto está presente nela real e “corporalmente” no sentido mais seguro (...)” (*Grifos* nossos).

direto, o perceber e o percebido no modo do seu ser percebido” (HEIDEGGER, 2006, p. 68)¹⁸¹.

Em outras palavras, é porque a *intencionalidade* é a estrutura da vivência, devendo ser pensada a partir do ser-intencional, o que quer significar, do *como* em que as coisas (entes) são percebidas, a saber, enquanto que intencionadas para o seu preenchimento intuitivo através do que está-aí corporalmente presente, que ela pode, então, vir a ser descoberta por Heidegger na pergunta pelo sentido do ser¹⁸². É assim que, para o filósofo, o ser-aí, pensado enquanto o ente que faz a compreensão do ser no tempo de uma existência finita, é nome para o ser-intencional, já sempre dirigido aos entes em vista do seu ser¹⁸³. Para Husserl¹⁸⁴, isto vai significar, pois, que o complexo de vivências que funda a consciência se dá através dos seus próprios conteúdos, de maneira que o objeto intencional será o mundo mesmo *como* vivência e a fenomenologia será a descrição analítica da *intencionalidade* em seu *a priori*.

3.4.2 A Intuição Categorical

Para a fenomenologia, a *intencionalidade*, tal como Husserl apregoava em seus desenvolvimentos iniciais, é um dirigir-se ao ente corporalmente dado, posto diante de nós, a fim de que a nossa intuição se preencha com a sua presença. Portanto, aquilo que a *intencionalidade* visa, em última análise, é ao “ser” passível de ser “visto” (intuído) junto ao ente que está dado, seja em imagem (pelo pensar vazio - representacional), seja corporalmente (fundado na própria coisa). Contudo, pondera Husserl (1976), o “ser” não é encontrado em percepção alguma, ainda que tenhamos acesso àqueles elementos que são subsistentes nos entes e que se denominam categoriais. O “ser” é doado mediante um ato, uma intenção, que liga, unifica, sintetiza o disperso numa unidade significativa, ou seja, que põe algo em relação¹⁸⁵. O “ser”, dirá Husserl (1976), não é nada de perceptível, mas é tornado objeto através da *intuição categorial* que nos permite a visão do todo, do conjunto. Assim, por exemplo, num enunciado do tipo perceptivo, em que aquilo o que se quer dizer pretende corresponder ao que está sendo percebido, temos algo do tipo: “xícara verde”. Há uma xícara que encontramos diante de nós, cujo momento-cor é *verde*. Mas, “xícara verde” quer significar, dirá Husserl (1976) “xícara que é verde”, enquanto unidade objetal, de modo que o

¹⁸¹ Argumentos 20 e 23.

¹⁸² Argumentos 5, 10 e 28.

¹⁸³ Argumentos 11 e 22.

¹⁸⁴ Cf. Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 504.

¹⁸⁵ Argumento 2.

é, posto aqui pelo ato de significação¹⁸⁶, e que relaciona o sujeito “xícara” ao predicado “verde”, se faz excessivo à própria coisa predicada. A *intuição categorial*, nesses termos, é, na leitura de Heidegger (2006), a grande descoberta de Husserl, visto que ela nos dá a possibilidade ímpar de pensarmos o “ser” como não pertencente ao ente, mas sim como um algo que é “doado” a ele através de um ato de significação que ao querer significá-lo, se excede, extravasa¹⁸⁷. Não interessando tanto a Husserl (1976) o ato de doação em si – na medida em que aquilo que é posto sobre a sensibilidade, ganhando um caráter, pois, supra-sensível, fundado é na própria coisa - quanto o caráter excessivo do ser, o filósofo sugere que nos detenhamos ao que nos dá o conjunto, uma vez que, então, de posse disto, teremos acesso à evidência. Heidegger (2006) dirá, a par disso, que o que se tem aí é um *ato de identificação* entre o pensado e o intuído: somente porque, num primeiro momento, o que se tem é apenas o pensamento, é que, em seguida, encontrando a própria coisa mediante *intuição* - visada por um ato intencional -, a *evidência* surge, então, como função universal dos atos que nos dão objetos.

É importante aqui a questão da *evidência* para Heidegger (2006), porque através dela encontramos os dois conceitos fenomenológicos que serão decisivos para o amadurecimento do seu pensamento em *ST*, a saber: *ser* e *verdade*. Estes conceitos, que nascem a partir do preenchimento pleno da intuição, nos dão, conforme Husserl (1976), a definição de verdade que já está presente nos escolásticos: *veritas est adaequatio rei et intellectus*¹⁸⁸. Através desta definição, Heidegger (2006), porém, distinguirá dois possíveis sentidos da verdade, que mostram o que segue: 1) *ser idêntico do pensado e do intuído = ser-verdadeiro = verdade enquanto subsistência dessa identidade*; 2) atendendo-se à *intentio*, chega-se à *estrutura do ato da própria evidência enquanto identificação na coincidência*; 3) observando-se o *intentum*, o verdadeiro pode ser entendido também no sentido do próprio objeto ente, que, enquanto originariamente intuído, é o que legitima, o que dá fundamento e razão à identificação. Verdadeiro, aqui, quer dizer, então, *ser, ser-real [Wirklich-Sein]* – sentido que nasceu junto aos gregos. A partir do primeiro sentido da verdade, ou seja, enquanto *ser-verdadeiro*, Heidegger (2006) descobre, pois, dois sentidos para o ser, quais sejam: 1) interpretação do ser *como* subsistente – interessando o *estado-de-coisas* do ente real; e 2) interpretação do ser *como* cópula – detendo-se na relação entre o sujeito e o predicado. De acordo com Heidegger (2006), a distinção destes dois sentidos com respeito à *verdade* e ao

¹⁸⁶ Cf. Edmund Husserl, *op. cit.* p. 695.

¹⁸⁷ Argumento 29.

¹⁸⁸ Argumento 1.

ser possibilitaram à fenomenologia se libertar, no primeiro caso, da restrição de que a verdade se restringisse aos atos referenciais¹⁸⁹, e, no segundo caso, de que o *ser* não ficasse reduzido à própria coisa, mas se ampliasse para o estado-de-coisas. Seguindo Heidegger (2006) em suas palavras:

Sem se dar conta expressa disto, a fenomenologia volta ao amplo conceito de verdade que os gregos – Aristóteles – tinham, de modo que eles também podiam chamar verdadeira à percepção enquanto tal e a simples e direta percepção de algo. Como não é consciente de dita volta, tampouco tira proveito do sentido originário do conceito de verdade dos gregos (p. 79)¹⁹⁰.

Para o conceito de intuição assim compreendido pela fenomenologia, o que se tem de decisivo é que ela não se restringe ao âmbito do sensível, de modo que através dela temos também acesso ao categorial, o que quer significar que somos capazes de nos expressarmos, e já sempre nos expressamos quando atuamos, ou, o que diz o mesmo, quando vivemos. Segundo Heidegger (2006), isto aponta para o caráter fáctico de que nossas percepções e nossos estados constitutivos mais simples e diretos são já *expressos*, estando, por isso, de certo modo *interpretados*¹⁹¹, o que equivale a dizer, portanto, que somente vemos os objetos porque antes somos capazes de falar¹⁹² *sobre* eles.

Desta feita, a categoria “ser”, e o estado-de-coisas que nos permite estabelecer as relações lógicas, não está na consciência e tampouco é um algo psíquico, mas é uma certa objetualidade que encontramos quando percebemos não a partir da sensibilidade, e sim da *intuição categorial*. Não se trata, portanto, de um possível sujeito que, ao enunciar um juízo verdadeiro, garantiria um ser idêntico ao pensar, mas, pelo contrário, somente enunciamos juízos porque estes estão fundados no próprio preenchimento do juízo por parte do objeto intuído categorialmente¹⁹³. A consciência, para Husserl, segundo Heidegger, não é imanente ao sujeito, mas existe somente no ato através do qual nos orientamos a partir das coisas mesmas com vistas ao seu “ser”¹⁹⁴:

¹⁸⁹ Cf. Gottlob Frege, *Lógica e filosofia da linguagem*, 1978. Neste importante texto encontramos que com respeito ao sinal vem correspondido um sentido determinado, e ao sentido corresponde uma referência determinada, enquanto que a esta, identificada com o objeto, não pertence um único sinal. Sendo, portanto, a referência o objeto sensorialmente percebido, ela se distingue das representações, que são de ordem subjetiva. Para Frege, enfim, a referência de uma sentença é mesmo seu valor de verdade.

¹⁹⁰ Argumento 20.

¹⁹¹ Isto, portanto, contradiz justamente à posição de Wundt. Cf. nota 125.

¹⁹² Posteriormente, em *ST*, isto vai corresponder à questão do *lógos apofântico* em contraposição ao “como” *hermenêutico-existencial*, ou seja, de que sempre nos movemos em um sentido prévio que determina, pois, a compreensão que temos do mundo. Portanto, corresponde aos argumentos 6 e 19 por nós selecionados.

¹⁹³ Argumentos 22, 23 e 25.

¹⁹⁴ Esta passagem se refere tal e qual ao § 44 da *sexta investigação* das *Investigações Lógicas* de Husserl. Heidegger parece estar, aqui, trabalhando linha por linha o que Husserl formulou na originalidade do seu texto.

Como o “é”, o “ser”, a “unidade”, o “isto” e demais constituem algo não sensível, e o não sensível não é real, não é objetivo, e, em conseqüência, é algo subjetivo, teremos que olhar no sujeito, na consciência. Não obstante, quando observamos a consciência, o que encontramos, sempre que não se tenha visto a *intencionalidade* – e está é a maneira característica de considerar o assunto –, são atos da consciência, no sentido de processos psíquicos. Se analiso a consciência, encontro sempre somente juízos, desejos, representações, percepções, recordações, isto é, acontecimentos psíquicos, dito *em termos kantianos: algo que se me ache presente no sentido interno*. Por isso, sendo conseqüente com os fenômenos, alguém diria: também esses conceitos que se legitimam por meio do sentido interno são no fundo conceitos sensíveis, acessíveis através do sentido interno. Quando se questiona a *imanência da consciência*, o que se encontra sempre é somente algo sensível e objetual, que teria que considerar componente efetivamente real do discorrer psíquico, mas nada do estilo do “ser”, o “isto”, ou o “e” (...) (Heidegger, 2006, p. 83) (*Grifos nossos*).

Conforme atesta Heidegger (2006) a partir de Husserl, a percepção sensível, dita percepção simples, porquanto presentifica o seu objeto¹⁹⁵, está atravessada pela *intuição categorial* nos diferentes momentos em que ela se dá. O acesso à totalidade do objeto corporalmente presente já é garantida neste nível básico de percepção, embora as suas partes constitutivas, ainda que não explicitadas, estejam também aí presentes: “(...) Esta percepção simples, o que nela se dá – o próprio ente presente –, pode, por sua vez, supõe-se, converter-se em fundamento de atos que, tomando-a por solo e base [*Boden*], fazendo de sua *intencionalidade* específica o correlato de sua objetualidade, construam sobre ela novas objetividades” (HEIDEGGER, 2006, p. 87).

Com efeito, a explicitação do que está implícito é mesmo o apreender categorial, que preenche a percepção simples com aqueles elementos lógicos - não psíquicos - que o tornam objetos para a consciência intencional: “(...) os atos categoriais procuram outro tipo de acesso à objetualidade sobre o que se baseia – o dado simplesmente –, uma nova espécie de objetos. Este procurar um novo tipo de acesso ao objeto simplesmente dado de antemão também se denomina, de modo correlativo aos atos, *expressar*” (HEIDEGGER, 2006, p. 88)¹⁹⁶. Assim, o estado-de-coisas, embora seja fundado na percepção da própria coisa, não faz parte de sua realidade, mas sim possui um caráter ideal¹⁹⁷. O “ser”, nesses termos, ao não pertencer à coisa, se dá, contudo, por intermédio do realce da presença da coisa. Realçar e dar o estado-

¹⁹⁵ O *objeto real* é considerado por Husserl nas *Investigações Lógicas* enquanto aquele objeto passível de ser encontrado em sua corporalidade através de uma percepção simples.

¹⁹⁶ Argumentos 18 e 19.

¹⁹⁷ Cf. Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 700. Lá encontramos: “Na esfera da percepção sensível e, correlativamente, na intuição sensível em geral, uma significação como a da palavra *ser* não encontra nenhum correlato objetivo possível, nem, portanto, nenhum preenchimento possível, nos atos de uma percepção de tal espécie. O que vale para o ser vale também para as outras categorias presentes nos enunciados quer sejam formas que liguem entre si os componentes dos termos, quer elas liguem os próprios termos, para compor a unidade da proposição. O *um* e o *o*, o *e* e o *ou*, o *se* e o *então*, o *todos* e o *nenhum*, o *algo* e o *nada*, as *formas da quantidade* e as *determinações numéricas*, etc. – todos eles são elementos significantes das proposições”.

de-coisas, dirá Heidegger (2006), é um único ato em que a coisa percebida torna-se presente *como* um objeto intencional. Em tal ato de relacionar encontramos a *síntesis* e a *dihairesis*, de modo que não se unificam objetos que estão, inicialmente, separados, mas, mediante o ato de síntese, o que se dá, inauguralmente, são os próprios objetos, que, enquanto dados, são já percebidos numa totalidade. Para o filósofo isto diz: “O ato fundado do relacional dá algo que através do perceber simples enquanto tal nunca poderá captar-se” (HEIDEGGER, 2006, p. 90)¹⁹⁸. Uma outra variante dos atos sintéticos Heidegger (2006) encontra na *conjunção* (“e”) e *disjunção* (“ou”), onde a totalidade do que aí se dá (objeto) é apreendida em sua unidade. Ao tipo de unidade intuitiva em que temos acesso à totalidade, em que visamos justamente o todo, nomeia-se “figura”. É a este tipo, então, de ato que podemos encontrar os *atos de ideação*. Heidegger (2006), ao lado de Husserl (1976), reconhece, então, além dos *atos de síntese*, os *atos de ideação*, que são aqueles atos em que o visado é o *universal*, a *espécie*, o que quer significar, pois, a idéia, o *eidos*, o aspecto de algo. A idéia, portanto, nos dá a espécie da coisa *como* uma identidade inalterável e permanente, como algo de imóvel no fluxo das vivências¹⁹⁹.

O “ser”, conforme o que até aqui fora exposto, visa, pois, à sua própria expressão, e ao estarmos dirigidos a ele, dirigimos o seu sentido no “como” de sua presença. A *intuição categorial*, portanto, é um ato fundado na própria intuição sensível, tal como já antecipara a filosofia de Aristóteles²⁰⁰. O sentido de presença do ser que nos permite o encontro com o ente *como* um objeto visado em sua *intencionalidade*, se deve, porém, ao próprio ser do intencional, e não ao sujeito²⁰¹:

¹⁹⁸ Argumentos 19 e 20.

¹⁹⁹ Com base nesta identidade que permanece e fica podemos vislumbrar, então, certa compreensão do tempo, tal como vem expressa pelo pensamento de Platão, no *Timeu*. Neste texto encontramos justamente este caráter atemporal do divino, que, sendo perfeito e o primeiro na ordem das coisas, faz-se imóvel e imutável, devendo, por isso, ser apreendido tão somente por intermédio da razão, ao passo que o que está em devir, ou seja, aquilo que fora criado à semelhança de Deus por efeito de uma causa, é apreendido pelos sentidos. O tempo, que é uma criação divina, somente veio a existir porque “(...) o pai percebeu vivo e em movimento o mundo que ele havia gerado à semelhança dos deuses eternos, e na sua alegria determinou deixá-lo ainda mais parecido com seu modelo. E por ser esse modelo um animal eterno, cuidou de fazer também eterno o universo, na medida do possível. Mas a natureza eterna desse ser vivo não podia ser atribuída em toda a sua plenitude ao que é engendrado. Então, pensou em compor uma *imagem móbil da eternidade*, e, no mesmo tempo em que organizou o céu, fez da eternidade que perdura na unidade essa imagem eterna que se movimenta de acordo com o número e a que chamamos tempo” (PLATÃO, 1977, p. 53) (*Grifos nossos*). No § 44 de *ST* se aproxima do argumento 13 por nós selecionado.

²⁰⁰ Heidegger sugere conferirmos a passagem do *Tratado da alma*, 432a 16s, que é o lugar onde Aristóteles diz que na medida em que nenhuma coisa existe separada das coisas sensíveis, também os objetos inteligíveis existem em formas sensíveis. Além disso, faz referência ao fantasma, compreendendo-o como representação sensível sem matéria. Esta passagem que se localiza no capítulo 8 do terceiro livro é bastante interessante e vale ser contemplada em todas as suas linhas, visto que, certamente, Heidegger bebeu demasiado daquela fonte para pensar também a sua *Zuhandenheit*. Em *ST*, no § 44, argumento 20.

²⁰¹ Argumentos 26 e 27.

Só quando fazemos do fluxo de percepções o fundamento de um novo ato, só quando articulamos as percepções singulares e estabelecemos relações entre os seus objetos, é que a unidade da continuidade (isto é, a fusão por meio do recobrimento das intenções), vigente entre as percepções singulares, serve como ponto de apoio para a *consciência da identidade*; a própria identidade torna-se, então, *objetal*; o momento do recobrimento que liga os caracteres de ato serve agora como conteúdo representante-apreendido de uma nova *percepção*, que se *fundamenta* nas percepções singulares articuladas e nos leva até a *consciência intencional*: o que é percebido agora e o que foi percebido antes são uma mesma coisa (HUSSERL, 1976, p. 708).

Ou seja, não se trata sobremaneira de um ato do sujeito em sua consciência, mas sim um ato que constitui consciência para o sujeito “ser” aquela presença (*eu*) constituinte dos seus objetos *como presentes*²⁰². Desse modo, o filósofo reconhece: “(...) na investigação fenomenológica que assim se vai abrindo caminho se recupera o estilo de investigação que a ontologia antiga buscava. Não é que *além da fenomenologia* haja ontologia, senão que *a ontologia científica não é outra coisa que fenomenologia*” (HEIDEGGER, 2006, p. 99).

3.4.3 O Sentido do *a priori*

Conforme atesta Heidegger (2006), o sentido originário do *a priori* é a terceira descoberta fundamental da fenomenologia, devendo-se a ela a possibilidade de nos aproximarmos da questão do tempo. Segundo o seu significado grego originário, o *a priori*, o *prius*, ou πρότερον, é o que está dado antes, o anterior. Assim, em sua recepção latina estaria referido a um suceder do temporal entre o antes e o depois. Para Descartes e Kant o *a priori* se encontra na subjetividade do sujeito enquanto condição de possibilidade para o conhecimento do objetivo. Não dependendo do sensível, livre de qualquer experiência, o *a priori* é aquela espécie de conhecimento necessário e universal, baseado tão somente nos princípios de identidade e de não-contradição. Claro está que Kant buscou um juízo que fosse sintético e *a priori* ao mesmo tempo, de modo que através de seus enunciados se pudesse, então, ampliar a esfera do conhecimento. Para tanto, reconheceu que se tratava do próprio sujeito que, em seu ato de conhecer, colocava na natureza aquilo que podia mesmo encontrar mediante as leis de sua sensibilidade e do seu intelecto. Segundo Heidegger (2006), a mesma tradição filosófica que atesta a supremacia do sujeito frente ao objeto, por referência ao sentido kantiano do *a priori*, também quis interpretar o que Platão formulara no “Sofista”²⁰³, no sentido da consciência e do sujeito, a partir do termo grego ψυχή. Entretanto, para a

²⁰² Argumento 27.

²⁰³ Cf. Platão, *Sofista*, 263e. Nesta passagem vem expresso: “Pensamento e discurso são, pois, a mesma coisa, salvo que é ao diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma, que chamamos pensamento”.

fenomenologia, dirá Heidegger (2006), o sentido originário do *a priori* não pode ser encontrado em uma consciência imanente e tampouco em uma realidade transcendente, mas sim no próprio ser, fundando-se, enfim, no âmbito das coisas através da intuição simples²⁰⁴. Nesses termos, o que a fenomenologia mostrou fundamentalmente, de acordo com Heidegger (2006), com respeito ao *a priori* é: 1) o seu alcance universal; 2) sua indiferença frente à subjetividade; 3) o seu modo de acesso (percepção simples); e 4) que o sentido de “anterior” não se refere à ordem na seqüência do conhecer ou de uma ordem na série dos entes a partir dos quais se poderia encontrar um fundamento. Ou seja, o *a priori* para a fenomenologia é “(...) *um traço da seqüência de construção no ser do ente, na estrutura-de-ser do ser*” (HEIDEGGER, 2006, p. 102). Para Husserl (1976), portanto, uma vez que o objeto intencional só existe na relação (estado-de-coisas) em que ele se dá, bem como porque ele é mesmo o mundo no sentido de sua idealidade, que, enquanto vivência, prescinde de qualquer pensamento ou processo psíquico para ser, o mundo identifica-se com o *a priori*, uma vez que ele aqui vai significar consciência absoluta para um *eu puro*²⁰⁵.

3.5 A DUPLA OMISSÃO DA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL E A CONSTITUIÇÃO DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

De posse, então e finalmente, das três descobertas da fenomenologia acima discutidas e que, segundo Heidegger (2006), “(...) tal como elas mesmas se relacionam, fundando-se em última instância na primeira delas, na *intencionalidade*, o fazemos com o propósito principal de chegar a entender a fenomenologia enquanto *atividade de investigação*” (HEIDEGGER, 2006, p. 102), de modo que podemos, a partir desse contexto, adentrar na “crítica” propriamente dita de Heidegger com respeito a Husserl, que se dá quando o filósofo vem nomear, em seus *Prolegômenos*, “a dupla omissão da fenomenologia de Husserl”. Como se sabe Husserl pensa que a fenomenologia se reduziria a um método de investigação no sentido de uma psicologia-descritiva das vivências puras, ou seja, liberadas de qualquer compromisso com a realidade. Para a fenomenologia, então, aos olhos de Husserl, o fenômeno somente se mostraria quando passássemos a descrever as vivências (sempre intencionais) tal como elas acontecem no trato imediato com as coisas, a saber, numa *atitude natural*, que, uma vez colocadas em suspenso, através da *epoché*, e prescindindo de todo o referencial de uma existência empírico-real, nos daria o âmbito do puro pensar enquanto região da consciência

²⁰⁴ Argumento 26.

²⁰⁵ Argumento 27.

absoluta. É justamente este puro pensar - ao qual se chega através das reduções fenomenológicas, entre elas, a *redução transcendental* e a *redução eidética*, e que, como quis certa vez Husserl (1992), tratava-se de conquistar a região do ser como uma esfera de *posição absoluta*, o que quer significar enquanto esfera da consciência pura que nos é dada de modo absoluto - o que mais surpreende Heidegger (2006), porquanto já não reconhece ali nada de fenomenológico, mas tão somente a queda na mesma tradição que o Husserl das *Investigações* tanto buscou se afastar. Ou seja, a consciência absoluta, como constituinte de toda realidade transcendente, é a mesma que Descartes também vislumbrara como possibilidade de fundar uma *ciência absoluta* - e este é justamente o projeto de Husserl. Heidegger (2006) encontra, então, em Husserl, quatro sentidos distintos para a consciência com respeito ao seu absoluto, a saber: 1) ser imanente, cujo significado diz o ser em outro, ou relação entre entes; 2) ser absoluto no sentido do dar-se absoluto, que é a relação de uma vivência enquanto objeto de outra; 3) o dar-se absoluto no sentido de prescindir da *res* para ser - de modo que a realidade somente se dá a conhecer na consciência mediante representação, o que quer significar, por sua vez, que a consciência, constituindo a si mesma e constituindo os outros entes, é o *a priori* no sentido de o primeiro, tal como quiseram já Descartes e Kant; e 4) o ser puro, livre de qualquer realidade - o seu caráter de ser é, pois, *ideal*. Para Heidegger (2006), estas quatro características do ser da consciência não informam, contudo, nada sobre o *ser intencional* e tampouco do lugar em que ele se constitui, isto é, na concretude imediata de suas vivências. Por isso é que o filósofo pode afirmar, então, em tom de desapontamento: “A elaboração da consciência pura enquanto campo temático da fenomenologia não se realizou *fenomenologicamente, retornando às coisas mesmas*, senão seguindo uma idéia tradicional da filosofia” (Heidegger, 2006, p. 140)²⁰⁶. Heidegger (1972) em *Meu caminho para a Fenomenologia* diz, sobre isso, que ele não podia compreender, na época, como Husserl poderia ter voltado-se novamente para o âmbito da psicologia, quando, por exemplo, na quinta investigação, ao tratar da consciência, buscara apoio em Brentano. Como ele mesmo diz, somente mais tarde é que a compreensão sobre este retorno se aclarou.

Em *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* o filósofo parte, desse modo, para a pergunta que parece ter ficado esquecida pela fenomenologia, uma vez que ela, ao fazer uso das reduções, que prescindem, vale dizer, tanto da realidade quanto da individuação do ente, de maneira a se voltar apenas para a estrutura intencional, bem como

²⁰⁶ Argumento 27.

pelo fato de sempre partirem da *atitude natural*²⁰⁷, a qual, de acordo com Heidegger (2006) tampouco corresponde às vivências do homem em sua concretude existencial, visto que aqui ele se deixa experimentar somente enquanto ζῶον, não chega mesmo a vislumbrar a questão do ser como um horizonte de investigação possível frente aos impasses da metafísica clássica e moderna:

(...) ainda quando se experimente a “coisa natural homem”, o ζῶον que tem lugar no mundo, ainda quando se determinem seu modo de ser e sua realidade, com isso não se está perguntando nem determinando o ser de suas atuações nem o ser do intencional, mas somente o estar-aí de uma coisa (HEIDEGGER, 2006 p. 146).

Afastando-se da *existentia* em direção à *essentia*, afastando-se do modo de ser, para se aproximar apenas de sua estrutura, de forma a conquistar a região pura da consciência, a fenomenologia não chega a esclarecer, pois, a questão do ser: sobre a *questão do ser* a fenomenologia emudece, assim como emudece toda a tradição filosófica a partir de Aristóteles. Segundo Heidegger (2006), a pergunta de Platão no *Sofista*²⁰⁸, qual seja, o que quer dizer quando empregamos a palavra ser, jamais fora respondida, mas sim esquecida, ainda que muito se fale do “ser”. De todo modo, conforme Heidegger (2006), as omissões que se deixam expor na fenomenologia por conta do seu desvio (retorno) para o seio da tradição são duas, a saber: 1) a *questão do ser*; e 2) a *questão do sentido do ser*. Para o filósofo, então, é porque a fenomenologia está presa a uma concepção do homem enquanto *animal rationale*, a qual, por sua vez, não se deve a um descuido, mas sim à própria história do ser-aí enquanto seu modo próprio de acontecer (*como*), que ela não pode mesmo perguntar pelo ser e o seu sentido²⁰⁹:

A fenomenologia vem a caracterizar o que é sua coisa, o assunto mais peculiar, *contrariando* seu princípio mais próprio, isto é, não a partir das coisas mesmas, senão de um prejuízo em cujo sentido está justamente o impedir que se dê o salto originário ao ente temático entendido. Assim, pois, a fenomenologia, na tarefa fundamental de caracterizar seu campo mais próprio, resulta ser *não fenomenológica!* (HEIDEGGER, 2006, p. 163).

O que Heidegger (2006) aponta, enfim, como tarefa fenomenológica enquanto constituição da *ontologia fundamental* é investigar a *questão do ser* no *como* em que ele se

²⁰⁷ Em *ST*, a *atitude natural* que Husserl contempla em suas *Investigações Lógicas*, a fim de, colocando-a entre parênteses, conquistar a região fenomenológica, aparecerá como o caráter impróprio do ser-aí, que cai, pois, no impessoal.

²⁰⁸ Cf. Platão, *Sofista*, 244e.

²⁰⁹ Argumento 7.

dá²¹⁰. O *como* do ser, para o filósofo, dirá, pois, o seu sentido (tempo), o que requer a investigação do ente privilegiado que compreende o ser *como* presença-presente, velando assim o ser a favor do mundo²¹¹. Somente porque o ser-aí vela (cuida) o ser *como* mundo (abertura do ser – desvelamento) é que ele pode, em suma, ser o ente que, à diferença dos entes simplesmente dados, é junto ao mundo o seu próprio ser²¹². A esta tarefa recairá, pois, o trabalho que se segue aos *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, de maneira que se conquiste o horizonte conceitual que permitiria a Heidegger escrever o seu *ST*. Neste tratado, praticamente, pouco se falará em *intencionalidade*, *intuição categorial* e *a priori*, o que não quer dizer que não atuem enquanto o horizonte em que se funda a própria *ontologia fundamental*. Com efeito, ao invés desta terminologia Heidegger empregará *o sentido do ser*, *a questão do ser* e *o ser-no-mundo*, respectivamente. Ora, tornar a fenomenologia fenomenológica, de forma a re-tornar à sua questão de princípio, qual seja, *às coisas mesmas*, é o que Heidegger se propõe. Por isso, pensar o Ser *como* Tempo exigirá ao filósofo o afastamento de toda a tradição ontológica e antropológica que prefigurou à sua escritura, uma vez que estas, ao interpretarem o ser no sentido do ente, bem como ao compreenderem o homem a partir de sua *animalitas*, jamais chegaram à pergunta originária pelo ser, ele mesmo, ou pelo existente humano em sua compreensão de ser. De posse do desdobramento de uma tal questão, Heidegger (2002) dirá, então, que se modificará o sentido do próprio *a priori*, não mais se deixando basear numa determinação do ser em sentido grego, não explicitado, mas pressuposto para a fenomenologia. Nas palavras de Heidegger (2002), e para concluirmos o capítulo, a crítica imanente à fenomenologia, que como mostra Taminiaux (1995) é a radicalização do problema levantado por Husserl, nos conduziu da questão do ser ao horizonte do tempo, de forma que a fenomenologia se faz *ontologia fundamental*:

Em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos entes - é ontologia. Ao se esclarecer as tarefas de uma ontologia, surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, que possui como tema o ser-aí - “sentido do ser *como* tempo” -, isto é, o ente dotado de um privilégio ôntico-ontológico. Pois somente a ontologia fundamental pode-se colocar diante do problema cardeal, a saber, da questão sobre o sentido do ser em geral (HEIDEGGER, 2002, p. 68) (*Adendo nosso*)²¹³.

Podemos dizer, resumidamente, que Heidegger conquistara da leitura de Husserl: 1) a aprendizagem do *ver* fenomenológico, o que acabou viabilizando a realização, inédita, de uma

²¹⁰ Argumento 29.

²¹¹ Argumento 28.

²¹² Argumento 24.

²¹³ Argumento 10.

leitura fenomenológica de filósofos como Platão e Aristóteles; 2) a importância da *indicação formal* para pensar o *como hermenêutico-existencial*, de modo que o filósofo alemão pôde perceber que a expressão (demonstração) já chega sempre tarde a um sentido que já fora aberto e para o qual estamos, de saída, orientados; 3) a partir da radicalização das *três descobertas fundamentais* da fenomenologia (a *intencionalidade*, a *intuição categorial* e o sentido do *a priori*) Heidegger se deparou com as duas *omissões* de Husserl, a saber: a *questão do ser* e a *pergunta pelo sentido do ser do intencional*; 4) de posse dessas *omissões* e da radicalização das *três descobertas* Heidegger pôde, então, ler o ser em sua *diferença* para com o ente em meio à pergunta pelo seu sentido, pelo *como* o ser se dá. Mediante essas intelecções Heidegger vai pensar o ser em termos de um *excesso de significação* (intuição categorial), visto que o *como* ele se dá é no *encontro* entre o ser-aí e os entes. De igual forma, será com base na *intuição categorial* que também se resolve para ele o falso abismo entre o real e o ideal. De igual forma, o *fenômeno em sentido fenomenológico* dirá, em Heidegger, um algo que não se mostra jamais em todo mostrar do ente, de sorte que o des-coberto, nesses termos, será o mundo. O mundo, como sentido de ser, será, enfim, o *contexto de descoberta*, ou, em termos distintos, a compreensão propriamente dita.

Contudo, como veremos a seguir, o pensamento de Brentano também fora decisivo a Heidegger, a fim de que pudesse ler Husserl com os olhos voltados para a *questão do ser*. Por isso, será com base no estudo desse filósofo que poderemos encontrar o fio condutor que une, em Heidegger, a importância da leitura da filosofia grega com as *descobertas fenomenológicas* de Husserl, ao ponto do filósofo alemão reconhecer que a *Alétheia*, em sentido grego originário, antecipava o automostrar-se dos fenômenos.

4 AS TRÊS PERCEPÇÕES DE HEIDEGGER PARA A ELABORAÇÃO DA QUESTÃO DO SER A PARTIR DA PERGUNTA PELO SEU SENTIDO: A COMPREENSÃO DA VERDADE

Heidegger (2004) em sua *carta-prólogo* ao padre Richardson apresenta-nos três percepções que para ele foram decisivas, a fim de que pudesse vir a elaborar a questão do ser a partir da pergunta pelo seu sentido. De igual forma devemos ter em conta que estas percepções se mostrarão, conforme formos adentrando no estudo das preleções *Platão: o Sofista*, *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, e *Lógica: a pergunta pela verdade*, bem como em seu *Relatório Natorp*, como fomentando o arcabouço teórico-conceitual apresentado junto ao § 44 de *ST*, que explora, pois, como vimos acima no segundo capítulo, a pergunta pela verdade. Com efeito, estas três percepções nos conduzirão diretamente para o pensar de Husserl, de Brentano, de Aristóteles e de Platão. Ora, tendo em vista que Aristóteles fora apresentado a Heidegger por intermédio da leitura da tese doutoral de Brentano, intitulada *Sobre os múltiplos significados do ente segundo Aristóteles*, que lhe fornecera a intuição que o conduziria, justamente, para o horizonte de sua pergunta-guia, a saber: “qual é a simples e unitária determinação de ser cujo domínio atravessa todas as suas múltiplas significações?”, Heidegger, contudo, no tempo de suas primeiras preleções em *Freiburg*, e, posteriormente, em *Marburg*, vai ler Aristóteles com o auxílio interpretativo do *ver* fenomenológico exigido justamente pelo seu mestre Husserl. Nessa perspectiva, as leituras de Heidegger apresentadas nas preleções supracitadas são leituras fenomenológicas, cujo exercício hermenêutico Heidegger fora o primeiro a realizar na *História da Filosofia*. Além disso, segundo sua indicação em *Platão: o Sofista*, ele o faz, ao menos neste lugar, somente porque tem como interesse maior compreender Platão. De todo modo, em Brentano o que nos interessa é descobrir algumas influências decisivas para o pensamento de Heidegger, a saber, a que diz que, em Aristóteles, não está decidido que o lugar originário da verdade é o juízo, e outra que reconhece na *ousia*, o sentido unitário em que o ser se diz frente à sua plurivocidade²¹⁴. Mas quais são, enfim, as três percepções conquistadas pelo filósofo e

²¹⁴ Conforme importante indicação de Volpi (1994), para Heidegger, que será o filósofo que irá justamente problematizar o sentido unívoco do ser, ou seja, colocando à prova a *ousia*, proporá que está não dá conta de pensar o ser sem o ente, mas que, pelo contrário, enquanto categoria, é apenas fundamento para todo ente, e, por isso, a entidade do ente. Com efeito, Heidegger, aprofundando em suas preleções de 1919-23 o estudo de Aristóteles e, assim, examinando os quatro sentidos do ser, encontrará na verdade, lida de modo originário, o elemento nodal que lhe permitiria escapar da ditadura da substância, enquanto *presença*, e, portanto, da Metafísica. No descobrimento do sentido ontológico do fenômeno da verdade por Heidegger, que Volpi (1994) nomeia de topologia da verdade, encontramos, como segue, resumidamente, três determinações apresentadas

enunciadas na *carta*? Heidegger nomeia tais percepções, então, como segue: 1) o conceito de fenomenologia, apresentado no § 7 de *ST* e preparado a partir do diálogo direto com Husserl, que lhe fornecera o papel normativo da remissão às palavras fundamentais do pensar grego, quais sejam, *lógos* (tornar manifesto) e *phainesthai* (mostrar-se)²¹⁵; 2) o estudo de Aristóteles, especialmente o livro VI do *Ética a Nicômacos* e do livro IX da *Metafísica*, que lhe permitiu a visão do *aletheuein* como desocultar [*entbergen*] e da verdade como desocultamento [*Unverborgenheit*], a que todo mostrar-se do ente pertence; também aqui se esclarece que a *Alétheia*, podendo ser pensada como *esquecimento*, deve remeter, porém, à recordação e que esta, por seu turno, deverá ter como referência o *desocultar*, que como tal vem nos aproximar de Platão, porquanto ele é o filósofo grego que vai pensar justamente o ser em vista do seu aspecto (*eidós*); e 3) com a percepção da *Alétheia* como desocultamento chegou ao reconhecimento do traço fundamental da *ousia*, do ser do ente, como *presença* [*Anwesenheit*], sendo que esta, por sua vez, na pergunta pelo ser como presença (presente [*Gegenwart*]) permitiu a ele articulá-la na esteira de outra pergunta, a saber, na pergunta pelo ser com vistas ao seu caráter temporal [*Zeitcharakter*], de sorte que o tempo, pensado tradicionalmente, assim como o ser, mostrar-se-ia demasiado insuficiente quando o que se pretende é chegar “às coisas mesmas”, que, como tal, diferente da postura de Husserl, que se ateuve à consciência transcendental, assim como já queria prematuramente Descartes, Heidegger procura pensar o ser sem o ente, e, portanto, naquele sentido que a pergunta pelo ser suscitado desde a tese de Brentano lhe trouxera. Em suma, é este o estado de coisas que devemos trabalhar a partir de agora, com o intuito de conquistarmos o que a dissertação se propunha em seu início, a saber, estudar a gênese do § 44, a fim de que a verdade se possa mostrar, então e finalmente, em sua compreensão, o que quer significar: a verdade, ela mesma, pensada por Heidegger (2002) como abertura de mundo, é a compreensão de ser que se dá no encontro do ser-aí com o ente, desvelando o ente em seu ser *como um algo* que é, para velá-lo, no sentido do *cuidado*, como ser. É diante disso que Heidegger nos deixará ver, então, que a verdade, como compreensão existencial, é sempre primária a todo conhecimento que se deixa explicitar em proposições, e somente porque compreendemos o ser, de saída e de imediato, no encontro com o ente em

pelo intérprete: 1) verdadeiro é o ente no sentido de que, ele mesmo, possui um caráter manifestativo, revelador; 2) verdadeiro é o ser-aí, a vida humana, no sentido de que esta pode revelar, descobrir e conduzir a manifestar-se o ente; e 3) verdadeiro é a forma do *lógos apofântico*, a predicação que pode ter forma afirmativa (*katafasis*) ou negativa (*apofasis*).

²¹⁵ Como já trabalhamos amplamente o conceito de fenomenologia no segundo capítulo da presente dissertação, tratar-se-á, agora, de mostrar essa percepção no contexto em que as palavras gregas que dizem o *tornar-se manifesto* e o *mostrar-se* aparecem na leitura fenomenológica de Heidegger realizada dentro da conjuntura aristotélica e platônica.

uma ocupação com o seu ser, é que somos, de saída e de imediato, um ser-no-mundo, sempre chamados ao *cuidado* do ser.

4.1 HEIDEGGER: LEITOR DE BRENTANO

Franz Brentano, como referido em nota *supra*, vivera entre os anos de 1838 e 1917, doutorando-se pela Universidade de Tübingen no ano de 1862 com a tese *Sobre os múltiplos significados do ente segundo Aristóteles*. Sua dissertação, publicada no mesmo ano, colocara o jovem doutor entre os mais prestigiados filósofos do seu tempo, entre eles, Trendelenburg, Bonitz, Zeller, etc. Ordenado padre também em 1862, contudo, somente passara a ensinar filosofia dois anos mais tarde, na Universidade de Würzburg. Vale dizer ainda que consta desse mesmo período a escritura e as palestras sobre Aristóteles. Ao afastar-se, porém, da Igreja, por conta da animosidade que cultivara frente a ela quando o Concílio Vaticano aceitou a doutrina da infalibilidade papal, renunciara também ao seu cargo de professor. Em 1874, porém, ano da publicação do seu livro mais famoso *Psicologia do ponto de vista empírico*, Brentano fora nomeado novamente professor, agora na Universidade de Viena, onde lecionou durante duas décadas até a data de sua aposentadoria. Renomado filósofo, Brentano se manteve um crítico feroz da psicologia experimental, tendo como forte adversário o celebrado psicólogo alemão Wilhelm Wundt. É importante sublinhar que entre os seus inúmeros ouvintes, que, posteriormente, receberiam destaque intelectual, encontravam-se Sigmund Freud, Edmund Husserl, Carl Stumpf, entre muitos outros. Vale dizer, a par disso, que não podemos estranhar o quão decisivo fora a contribuição do filósofo alemão para que se deixassem produzir, na contramão das posturas intelectuais tão festejadas na tradição filosófica, “movimentos” teórico-práticos que se colocariam como abertura a novas sendas do pensar, entre elas, a fenomenologia e a psicanálise. E tendo isto em vista, não podemos também estranhar que Heidegger, apresentado a Brentano em 1907 através das mãos do seu tutor Conrad Gröber, jamais abandonara a questão que iluminara o seu pensamento naqueles difíceis anos de amadurecimento intelectual, a saber, a *questão do ser* e do *sentido do ser*, e que, como ele mesmo diz na carta ao Padre Richardson, de 1962, tratava-se de ver ali, no contexto da dissertação de Brentano, a indicação do seu próprio caminho de pensamento. Tampouco se pode esquecer que Heidegger, já desde cedo tomado pelo que vinha exposto nas *Investigações Lógicas*, desenvolvera especial apreço pelo pensamento de Husserl, sendo que este fora determinado, por sua vez, por Franz Brentano. Como se pode testemunhar tanto na

carta-prólogo, de 1962, quanto ao texto referente à homenagem a Hermann Niemeyer, de 1963, tratava-se, para Heidegger, de se deixar guiar pela seguinte idéia: tendo em vista a multiplicidade dos modos em que o ente se diz, qual o seu significado fundamental? O que diz, enfim, ser? De onde recebe o ser, e não somente o ente, a sua determinação? De acordo com Heidegger (1973), então, o estímulo que as *Investigações Lógicas* poderiam ter trazido às questões que se produziram com base na tese de Brentano só encontraram real implicação alguns anos mais tarde, quando, confrontado com os problemas suscitados pela teoria do conhecimento se viu obrigado, pois, a retornar à obra exemplar de Husserl, a fim de ali encontrar os passos que o conduziram, decisivamente, para junto da “fenomenologia”, mas de uma fenomenologia, vale dizer, pensada, em um sentido deveras estranho ao próprio Husserl. Ora, Husserl parecia ter se deixado levar, segundo Heidegger (1973), por uma difícil contradição, como claramente aparece quando, num primeiro momento, o vemos refutar o psicologismo na lógica, para, em seguida, recair na psicologia, quando passa ao tratamento teórico da “(...) descrição dos atos conscientes para a edificação do conhecimento” (HEIDEGGER, 1973, p. 496). Segundo Heidegger (1973), era essa a conclusão exigida frente a postura de Husserl tomada junto ao § 9 da quinta investigação de suas *Investigações Lógicas*, onde desenvolve o significado dos “fenômenos psíquicos” de Brentano. Mas Heidegger (1973), a par disso, pergunta: “Se, no entanto, erro tão grosseiro não pode ser atribuído à obra de Husserl, o que é então a descrição fenomenológica de atos conscientes? Em que consiste o elemento individualizador da Fenomenologia?” (HEIDEGGER, 1973, p. 496). De acordo com o filósofo, em 1913, com o aparecimento de *Idéias a propósito de uma Fenomenologia Pura e de uma filosofia fenomenológica*, encontra, enfim, uma resposta: “A “fenomenologia pura” é a “ciência básica” da filosofia por ela marcada. “Pura” significa: “fenomenologia transcendental”. “Transcendental” é a “subjetividade” do sujeito que conhece, age e valora²¹⁶. Ambos os títulos, “subjetividade” e “transcendental”, indicam que a

²¹⁶ Estes comportamentos frente ao ser Heidegger em *ST*, mas já antes em *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, nomeará o modo de ser do ente exemplar, a saber, o ente que a cada vez nós mesmos somos. Veja-se, respectivamente, as passagens: “Ora, visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionamento e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, daquele ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser. Como modo de *ser* de um ente, o questionamento dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser. Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo *ser-aí*” (HEIDEGGER, 2002, p. 33); “Se partirmos daquilo ao que se pergunta [*Befragten*], temos de determinar o tipo de experiência e o modo de acesso originários com vistas àquilo pelo que se pergunta [*Gefragten*], a maneira do observar e o conteúdo da própria observação. A respeito ao que se pergunta [*Erfragten*], devemos clarificar a maneira específica de conceber e de entender os conceitos com os que se vai a dar resposta à questão do ser, a conceitualidade específica. Agora bem, isso que se precisa determinar: o acesso a..., a experiência de..., o observar a..., o dirigir-se a..., o conceber e o entender; tudo isso, o que é? Ditos modos e maneiras de acesso e da

“fenomenologia” se encaminhava, consciente e decididamente, na esteira da tradição da Filosofia Moderna (...)” (HEIDEGGER, 1973, p. 496). Por isso, dirá Heidegger (1973), escondido sob o título *Fenomenologia* permaneceu um *sem fundo* que dificilmente se deixaria expor, ainda mais porque o próprio Husserl, para seguir Heidegger (1973), com suas “explicações programáticas” reforçava a tese de que com ela “se reivindicava um começo para a filosofia”, que negaria o pensamento anterior. Esta confusão somente veio a se esclarecer para Heidegger quando passara a se aproximar pessoalmente de Husserl em 1916, e muito embora o mestre fosse exigente para a consecução do seu *ver* fenomenológico, Heidegger se mantinha fiel à leitura de Aristóteles, experimentando, pois, a própria interpretação fenomenológica na massa de textos do filósofo grego. Portanto, para seguir as indicações de Heidegger (1973), fora a distinção trazida por Husserl entre *intuição sensível* e *intuição categorial*, desenvolvida na sexta investigação, que revelou o alcance para a determinação do “significado múltiplo do ente”. Deve-se, portanto, a contribuição de Husserl a Heidegger, favorecida pelo seu trabalho de assistência acadêmica, o nascimento da intuição que conduziu o filósofo para o seu próprio caminho de pensamento.

Por isso, se fora com Brentano que Heidegger desenvolvera tais questões inauguralmente, ainda que se devesse a Husserl a condução do seu pensar para a elaboração fenomenológica das mesmas, faz-se imprescindível, então, para nós, passarmos em revista o que para Heidegger o convocara a uma atenção e compreensão decisivas junto dos textos de Aristóteles, a fim de entendermos o modo em que as questões da psicologia, trazidas por Brentano a Husserl, se cruzam com a leitura de Heidegger sobre Aristóteles através de Brentano. Para a realização desta tarefa faremos uso, no que se refere à psicologia, do que vem colocado por Heidegger em *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, bem como os capítulos 1 e 2 da quinta investigação das *Investigações Lógicas*; com respeito a Aristóteles utilizaremos como referência principal a dissertação doutoral *Sobre os múltiplos significados do ente segundo Aristóteles*, de Franz Brentano, detendo-nos, preferivelmente, sobre os capítulos que tratam da questão da verdade e da substância, de sorte que se

experiência não são eles mesmos já algo ente? Para colocar, então, corretamente a questão acerca do ser do ente, não teremos antes que definir e delimitar dito ente?” (Heidegger, 2006, p. 183). E um pouco mais adiante: “(...) ao perguntar pelo ser não colocamos a questão de que seja o ser do ente que o perguntar mesmo é, senão que satisfazemos o sentido da questão acerca do ser com tal de descobrir esse perguntar enquanto ente em princípio simplesmente no que ele é. Por seu ser não podemos todavia perguntar explicitamente, posto que o que se busca precisamente é determinar de modo mais preciso esse ente, que são o perguntar e o colocar questões, em “o que” é, enquanto o que se dá de antemão. Como se dá de antemão esse ente do que dizemos perguntar, observar a..., abordar enquanto..., relacionar? É o ente que nós mesmos somos; a dito ente, que sempre sou eu mesmo, o chamamos *ser-aí*” (HEIDEGGER, 2006, p.185).

visualizará, enfim, as duas contribuições decisivas de Brentano a Heidegger que lhe permitiram compreender que, em Aristóteles, o juízo não é o lugar privilegiado da verdade, bem como de que a *ousia*, como substância primeira, é o sentido no qual todas as demais determinações do ente com respeito ao seu ser fazem remissão, de forma que o ser *como presença* se mostra como interpretação orientada desde o tempo *como presente* e, então, como o destino metafísico da filosofia em sua história.

4.1.1 A Psicologia em Brentano

Heidegger inicia as suas considerações sobre Brentano em *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* quando passa a tratar da *filosofia científica*, que, segundo ele, fora bastante atuante em meados do século XIX. Tal expressão, diz Heidegger (2006), possui um sentido triplo: 1) por ser filosofia da ciência, seu objeto era o *Faktum* da ciência; 2) mediante o questionar-se acerca da estrutura das ciências dadas encontra um tema próprio para investigar, seguindo um método específico; 3) tem a pretensão de procurar um fundamento comum às diferentes disciplinas que se ocupam da ciência, mediante uma *psicologia*. Muito embora, informa Heidegger (2006), o *neokantismo* se apresente contra a psicologia científico-natural, não se impediu que, tanto por parte das ciências naturais, e Heidegger (2006) aqui cita Helmholtz, como por parte da filosofia, a psicologia fosse elevada ao *status* de ciência básica da filosofia: “Se o conhecimento é um ato da consciência, haverá uma teoria do conhecimento somente quando se houver estabelecido o que é a vida psíquica, a consciência, e se houver investigado cientificamente, isto é, segundo o método das ciências naturais” (p. 36). Portanto, ensina-nos Heidegger (2006), a *filosofia científica* em cada uma de suas direções possui por tema a *consciência*, tendo como referência direta Descartes, que fora o filósofo que pela primeira vez determinara “(...) que o assunto básico da filosofia é a consciência, a *res cogitans*” (HEIDEGGER, 2006, p. 36). Heidegger (2006) ainda nos lembra que desde 1840 atua dentro desse movimento uma “tradição aristotélica”, iniciada por Trendelenburg, que se opondo a Hegel assimilaria a investigação histórica que Schleiermacher e Böckh haviam posto em marcha no campo da filosofia grega. Vale dizer, a par disso, que fora justamente Trendelenburg o orientador da tese doutoral de Brentano, e que muito embora esta apareça em oposição ao mestre, é preciso reconhecer que Brentano dedicou sua obra a ele. Portanto, Franz Brentano iniciou a sua atividade filosófica na esteira da valorização de Aristóteles por parte daqueles filósofos que se opunham a Hegel, bem como pela viragem copernicana levada a cabo por Kant em sua *Crítica da Razão Pura*. Heidegger (2006), assim,

nos traz à lembrança que Brentano procurou experimentar uma nova interpretação de Aristóteles, apoiando-se tanto no horizonte da filosofia medieval – Tomás de Aquino – quanto por intermédio da moderna investigação cartesiana. De acordo com Maneul Abella (2007) em sua apresentação à recente tradução espanhola da dissertação de Brentano, o filósofo alemão atuou em amplo campo do conhecimento filosófico, tendo como área principal a ontologia, a qual, para ele, teve como ponto de partida principal os seus trabalhos no campo da psicologia descritiva, a saber, na obra supracitada *Psicologia do ponto de vista empírico*. É lá que Brentano, segundo Abella (2007), fora capaz de vislumbrar inauguralmente que por intermédio da descrição dos atos de consciência e seus conteúdos tinha-se acesso à condição de possibilidade de uma teoria de objetos ou ontologia geral. Seu propósito, assim, através do desenvolvimento de tal questão, conforme indica Abella (2007), era a fundamentação de um certo *realismo crítico*, não totalmente distinto do de John Locke, visto que “(...) entendia que a origem e legitimidade dos principais conceitos ontológicos (substâncias, propriedades absolutas de substâncias – isto é qualidades – e relações) deve aclarar-se investigando a natureza dos atos em que se dão tais conceitos e, sobretudo, seu conteúdo empírico” (ABELLA, 2007, p. 7). Para Heidegger (2006), isso diz que em tal obra Brentano “(...) se libera de transplantar o método da fisiologia (das ciências naturais) à investigação da vida psíquica” (p. 37), de maneira que em sua tese de habilitação de 1866, qual seja, *O autêntico método filosófico não é senão o das ciências naturais*, não devemos ler que se deve suplantar a filosofia ao método das ciências naturais, mas justamente o contrário, a saber: “(...) o que a tese quer dizer é que a filosofia deve atuar em seu campo exatamente igual às ciências naturais em seu solo, isto é, deve extrair os conceitos de *seus* assuntos, de *suas* coisas” (HEIDEGGER, 2006, p. 37), ou dito de maneira mais clara:

(...) antes de qualquer teoria acerca da relação entre o psíquico e o corporal, a vida sensível e os órgãos dos sentidos, do que se trata é de levantar por fim o que sucede na vida psíquica tal como esta se nos apresenta de modo imediato. O primeiro de tudo é uma “classificação dos fenômenos psíquicos”, uma divisão dos fenômenos psíquicos, não em função de um princípio qualquer, trazido de fora, senão uma classificação e ordenação que siga a natureza do psíquico, uma ordenação – isto é, elaboração de conceitos fundamentais²¹⁷ – que se legitima a partir do ser das coisas

²¹⁷ Os *conceitos fundamentais* que Heidegger aqui se refere, em *ST* falam das “(...) determinações em que o setor de objetos que serve de base a todos os objetos temáticos de uma ciência é compreendido previamente de modo a guiar todas as pesquisas positivas” (HEIDEGGER, 2002, p. 36). Portanto, trata-se para Heidegger (2002) de acompanhar a *compreensão prévia* que determina, pois, a descoberta de objetos passíveis de serem investigados por suas respectivas ciências. Segundo Heidegger (2002), isto diz: “a pesquisa científica realiza, de maneira ingênua e a grosso modo, um primeiro levantamento e uma primeira fixação dos setores de objetos. A elaboração do setor em suas estruturas fundamentais já foi, de certo modo, efetuada pela experiência e interpretação pré-científicas da região do ser que delimita o próprio setor de objetos. Os “conceitos fundamentais” assim produzidos constituem, de início, o fio condutor da primeira abertura concreta do setor (p. 35)”.

que aqui se discutem, a partir do ser do psíquico mesmo (HEIDEGGER, 2006, p. 37).

É com relação a isso que Brentano experimentaria estabelecer, então, um fundamento para a ciência da consciência, da vivência como tal. Para tanto, no estabelecimento deste fundamento, Brentano não parte do que diz a tradição sobre a relação entre o psíquico e o corporal, mas antes do esclarecimento do que quer dizer o psíquico como tal, ou as vivências. Para Heidegger (2006), a *Psicologia do ponto de vista empírico* não faz referência à indução no sentido das ciências naturais, mas sim fala daquilo que é “conforme às coisas”, portanto, sem construções. Dessa maneira, estando o livro dividido em duas partes, quais sejam, uma que fala da psicologia enquanto ciência, e outra que fala dos fenômenos psíquicos, trata-se de classificar tais fenômenos, ordenar sua multiplicidade segundo suas estruturas básicas. Conforme sustenta Heidegger (2006), “*classificação*” significa: “divisão, ordenação de um estado de coisas previamente dado” (p. 38), de modo que a ordenação se realiza a partir de um determinado ponto de vista: “Ponto de vista é aquilo em que ponho o olhar, aquilo cujo observar leva a cabo determinados cortes em um domínio de coisas” (p. 38). De acordo com Brentano, e na leitura de Heidegger (2006), tal “olhar” pode ser de diferentes tipos, de forma que se podem ordenar os fenômenos com base em processos que transcorrem de dentro para fora ou de fora para dentro; já em um segundo tipo se pode tomar o ponto de vista de um complexo ou uma trama objetual que esteja em relação com aquilo que se pretende ordenar, de maneira que se ordene os processos psíquicos com vistas a suas relações com o fisiológico; para em um terceiro ponto de vista procedermos de maneira tal que temos como referência o que se legitima a partir dos fatos que se trata de ordenar. Para Heidegger (2006), esta é a máxima de Brentano: “a ordenação das vivências deve ser natural” (HEIDEGGER, 2006, p. 38). Mas natural, aqui, aponta Heidegger (2006), possui um sentido preciso: “(...) aquilo que desde si mesmo se vê o que é” (HEIDEGGER, 2006, p. 38). Desta feita, dirá o filósofo com base em Brentano: “Uma classificação, se quer ser autêntica, somente pode realizar-se “(...) a partir do conhecimento prévio dos objetos [*Objekte*], “do estudo dos objetos” [*Gegenstände*]. Deve-se ter conhecimento de antemão acerca dos objetos, de suas estruturas básicas, para poder ordená-los adequadamente, com respeito à coisa, ao objeto [*sachgemäß, gegenstandsgemäß*]²¹⁸” (HEIDEGGER, 2006, p. 39). Para Heidegger (2006), é com base no caráter objetual do fenômeno *conforme às coisas* que Brentano elabora a sua decisiva questão, qual seja: qual é a natureza dos fenômenos psíquicos por contraste com os físicos? Para,

²¹⁸ Cf. nota anterior.

então, responder: os fenômenos psíquicos somente se distinguem dos fenômenos físicos por conta de que aos primeiros é inerente algo objetual. Brentano, segundo Heidegger (2006), nomeará essa estrutura básica do psíquico, de modo que algo seja objetual às vivências, de *inexistência intencional*. Bem, a par disso, precisamos voltar ao prefácio de Abella (2007), a fim de verificarmos o contexto teórico em que aparece esse conceito, visto que Brentano, de acordo com Abella (2007), tem a pretensão de salvar o projeto de Locke de suas três deficiências, a saber:

Em primeiro lugar, não ter sabido distinguir com precisão os pólos subjetivo e objetivo da consciência, entrelaçando-os em uma noção híbrida, “idéia”, que serve para pensar tanto os atos de consciência como o conteúdo de ditos atos. Em segundo lugar, não haver logrado garantir a validade das próprias análises fenomenológicas, isto é, a evidência dos resultados obtidos no exame da própria consciência (...). E, em terceiro lugar, haver organizado arbitrariamente o campo de consciência segundo um modelo atômico (...) vendo nas chamadas “idéias simples” (de sensação e reflexão) uma sorte de átomos mentais, com o que o estudo da consciência não seria já a descrição ou análises de ditos elementos em suas partes (pois não haveria tais partes), senão somente a explicação da síntese do complexo a partir do simples (p. 7).

Segundo Abella (2007), Brentano para dar conta destas carências introduziu correções na teoria empirista clássica com base em diferentes autores. Desse modo, com relação à primeira dificuldade, o filósofo alemão, apoiando-se em Aristóteles e nos medievais, desenvolveu o conceito de *intencionalidade*, visto que através deste conceito se faz possível visualizar uma clara distinção entre fenômenos físicos e psíquicos, bem como caracterizar a relação entre eles. Com respeito à segunda dificuldade, Brentano se aproximara de Descartes e de sua teoria da evidência do *cogito*, “(...) reinterpretada agora como evidência de uma direção secundária da *intencionalidade*, referida esta vez ao próprio ato, e inseparável em termos reais da primeira (relativa ao fenômeno físico ou a qualquer outro conteúdo dado objetivamente)” (ABELLA, 2007, p. 8). O que garante a evidência em que se funda a análise psicológica é, segundo Brentano (2007), a própria unidade real do ato em que se integra a consciência que observa e a consciência observada e também porque a unidade real é um dos conteúdos conhecidos pela consciência que observa. A terceira carência se resolve para Brentano a partir de Stuart Mill – e sua distinção entre a complexidade lógica dos conceitos e a complexidade psicológica dos atos –, e da leitura do *Tratado da alma* de Aristóteles – “(...) onde se fala da presença simultânea de sensíveis próprios (qualidades) e comuns (movimento e repouso – por conseguinte espaço e tempo) no conteúdo de sensação, ficando assim estabelecida a necessária complexidade dos fenômenos no nível mesmo da sensação e, por

consequente, a possibilidade de uma análise capaz de distinguir uma pluralidade de elementos em um todo articulado” (ABELLA, 2007, p. 9). Trata-se, portanto, segundo Abella (2007), de ver na psicologia de Brentano que a análise psicológica como tal não se dá por intermédio da descrição do processo causal que leva à configuração de totalidades psíquicas, mas sim através da descrição de totalidades estruturais, anterior à causação psíquica. O mesmo vale para os fenômenos psíquicos, de maneira que “(...) nos achamos diante de estruturas complexas suscetíveis de uma análise prévia a toda explicação genética” (ABELLA 2007, p. 9). Para Abella (2007), em Brentano cabe, pois, investigar em que sentido a psicologia descritiva pode colocar-se novamente ao serviço de uma ontologia realista. A atitude crítica sustentada por Brentano, de acordo com Abella (2007), nos impede de aceitar que os conteúdos de nossos fenômenos correspondam à realidade empírica externa, e muito embora devemos duvidar ou mesmo negar que se dêem propriedades como a cor e o calor:

(...) é inegável, em todo caso, que nossos fenômenos não são somente seu conteúdo, mas que possuem também uma *forma*²¹⁹ que não é, em última instância, senão a própria estrutura do fenômeno, expressada nos modos de conexão das partes que o compõem. Analisar esses modos de conexão e, por conseguinte, os diferentes tipos e níveis em que se expressa a relação parte-todo é, assim, o caminho adequado para produzir uma teoria das categorias (ABELLA, 2007, p. 9).

Com efeito, conforme sustenta Abella (2007), os críticos fenomenistas de Locke insistiram que quando se analisa o conteúdo das idéias não se descobre nelas nada que possa valer como garantia fenomênica da idéia de substância²²⁰. Sobre isto Brentano responde de maneira bastante clara e precisa, ainda que nas palavras de Abella:

(...) se Locke tivesse sido consciente da necessária complexidade estrutural de todos os fenômenos físicos em nível que ele considera “simples” (por ser geneticamente originário) da sensação, teria podido perguntar-se se há algo necessariamente presente em todo fenômeno estruturado e, caso de descobri-lo, caracterizá-lo como dependente, no fenômeno, do que na realidade mesma seria a *substância*. Para isso, por exemplo, seria válido advertir que os dados de sensação qualitativa e espacial constituem partes inseparáveis de um mesmo fenômeno, ou também (...) que todo ato de consciência se constrói, como acidente, sobre um substrato cuja presença é, se

²¹⁹ É de se perguntar se não estaria aí prefigurado a *intuição categorial* de Husserl.

²²⁰ Como se pode observar se trata do mesmo teor de discussão trazido por Husserl quando ele apresenta no § 44 da sexta investigação a questão da idéia *ser* não poder pertencer à percepção interna. Lá encontramos: “Há uma teoria que se oferece plausível e está universalmente difundida desde Locke, mas que é *errônea de raiz*, que diz que as significações em questão, ou as significações nominais independentes correspondentes a elas – as *categorias lógicas*, como ser e não ser, unidade e pluralidade, totalidade, número, fundamento, consequência, etc. -, *surgem mediante reflexão sobre certos atos psíquicos, ou seja, na esfera do sentido interno, da “percepção interna”*. Por este caminho nascem, sim, conceitos como percepção, juízo, afirmação, negação, colecionar e contar, supor e inferir, todos os quais são, portanto, *conceitos “sensíveis”*, isto é, pertencentes à esfera do “sentido interno”; mas nunca os conceitos das séries anterior, que não podem de modo algum considerar-se como conceitos de atos psíquicos ou de componentes reais de atos psíquicos” (HUSSERL, 1976, p. 700).

não observável, ao menos dedutível a partir da peculiar estrutura do fenômeno “consciência”. O descobrimento no fenômeno de um elemento que atua como substrato a respeito das restantes partes do fenômeno é, assim, o fundamento fenomenológico da idéia de substância e, com isso, do programa mesmo do realismo crítico (ABELLA 2007, p. 10).

Para Abella (2007) é preciso que reconheçamos, então, em Brentano não uma espécie de filósofo escolástico, visto que pretende assumir um programa filosófico anterior ao giro epistemológico, mas sim um filósofo que pretende conservar o programa moderno em sua versão pré-kantiana, e isto porque ao se eliminar a concepção sintética do conhecimento através de uma postura teórica que apresenta os fenômenos complexos no nível da pura receptividade, desaparece, de igual forma, a idéia de uma subjetividade que põe na natureza o que é passível de ser conhecido. É por assumir as filosofias de Aristóteles e Tomás de Aquino, bem como de Descartes e Leibniz, que, para Abella (2007), corrigem o programa de Locke, que Brentano entra em conflito com a filosofia alemã que se desenvolve após a *Crítica da Razão Pura*, de modo que se Brentano estiver correto em sua posição, nada do que se produzira em termos filosóficos após tal obra fora um verdadeiro avanço. Bem, de posse do conquistado até aqui já podemos voltar, então, à preleção de Heidegger, visto que o seu interesse é investigar o fenômeno da *intencionalidade*, na medida em que este conceito, retomado e ampliado por Husserl, fornecerá a ele justamente a questão do sentido do ser que se abre quando se pergunta pelo ser do intencional.

Desta feita, *intencionalidade* para Brentano, dirá Heidegger (2006), é expressão que tem a sua origem na *intentio* dos escolásticos, significando, pois, *dirigir-se a*, presente em toda vivência. Interessando a Brentano esta estrutura básica do fenômeno psíquico, ele diferencia os distintos modos de dirigir-se a seus respectivos objetos em três classes de atuação psíquica: 1) representação no sentido do representar; 2) juízo; 3) interesse. Representação [*Vorstellung*], por seu turno, dirá sempre o aparecer de algo que se dá de maneira simples de modo que este dado se percebe. De acordo com Heidegger (2006), para Brentano, *representar* significa: “ter aí de maneira simples algo”. Por seu turno, o *julgar* diz: “aceitar como verdadeiro ou rechaçar como falso”. Finalmente, o *interesse*, o *amor*, a *emoção* compreendem, na formulação de Brentano: “todos os fenômenos psíquicos que não estejam incluídos em nenhuma das duas primeiras classes”. Conforme Heidegger (2006), os atos de ter interesse corresponderão, em Brentano, aos “valores”. Brentano, assim, segundo Heidegger (2006), ao ter em vista o todo da estrutura do fenômeno psíquico, possui uma *tese fundamental*, qual seja: “*todo fenômeno psíquico ou é uma representação ou tem por base representações*” (p. 40). Para Heidegger (2006) esta tese é fundamental porque com base em

Brentano a representação é a atuação fundamental, de modo que todas as demais atuações psíquicas se apóiam nela para ser, o que quer significar, portanto, que tanto o juízo como o desejo enquanto vivências não existem independentes da representação que os funda: como quer que seja é preciso que estejam fundados em uma percepção simples que dá a coisa mesma em sua presença²²¹.

Ora, estas colocações de Heidegger em torno de Brentano também apareceram acima, quando estávamos tratando do problema do conhecimento. Como podemos visualizar agora, elas aqui estão um pouco mais desenvolvidas do que em GA21. Como naquele contexto Heidegger interessado estava em discutir a crítica ao psicologismo por parte de Husserl, e tanto em um lugar quanto em outro, o filósofo faz referência à quinta investigação das *Investigações Lógicas*, passemos, pois, para o que propriamente Husserl trata nos capítulos supracitados.

4.1.2 A Retomada por parte de Husserl da Psicologia de Brentano

Husserl (1976), para aproximarmos-nos do quem vem postulado por Brentano com respeito à psicologia, dirá que a esta interessa o *psíquico* pensado como *ato* ou *vivência intencional*, sendo que estes, por sua vez, estão fundados na representação, ou seja, na possibilidade real de recuperarmos a coisa presente mediante uma intuição. Husserl (1976) indica que o que está por traz desta discussão gira em torno do problema da significação, que deve ser compreendida em termos de *vivências intencionais* dirigidas aos objetos, e que, por isso, correspondem aos *atos de significação* e que, portanto, podem entrar em relação com a intuição. Para Husserl (1976), tais significações podem ser preenchidas por uma intuição correspondente, sendo sua mais alta forma a *evidência*. Tendo em vista a dificuldade enfrentada por Husserl frente os múltiplos modos de conceber o *ato*, ele passará em revista, então, os conceitos de consciência, na medida em que eles aparecem, no que se refere ao ato, designando “operações da consciência”, “referências da consciência a um conteúdo (objeto)”, ou ainda como “expressão coletiva dos atos de toda espécie”. A par disso, Husserl (1976) passa a discutir os três conceitos de consciência por ele distinguidos, a saber: 1) a consciência como total consistência fenomenológica real do eu empírico; 2) a consciência como percepção interna das vivências psíquicas próprias; e 3) a consciência como nome coletivo para toda classe de “atos psíquicos” ou “vivências intencionais”.

²²¹ Ou seja, trata-se, justamente, do *substrato* referido acima na passagem conduzida pela interpretação de Abella da questão de Brentano sobre a garantia fenomênica da idéia de substância.

Bem, com respeito à primeira distinção Husserl (1976) a faz partindo daquilo que em sua época se podia entender pela psicologia como ciência, ou seja, aquela que era pensada por Wundt como constituindo os indivíduos psíquicos como unidades concretas da consciência. De acordo com Husserl (1976), Wundt entendia por *vivência* e *conteúdo* os acontecimentos reais que “(...) constituem a unidade real da consciência do indivíduo psíquico correspondente” (HUSSERL, 1976, p. 476). Nesse sentido, as *vivências* ou os *conteúdos de consciência* dirão as “(...) percepções, as representações da imaginação e da fantasia, os atos do pensamento conceitual, as presunções e as dúvidas, as alegrias e as dores, as esperanças e temores, os desejos e as volições, etc.” (HUSSERL, 1976, p. 476). Porém, Husserl (1976) contrapõe a este conceito de *vivência* o modo fenomenológico puro, ou seja, àquele em que se eliminando toda referência empírico-real chega-se à vivência em sentido psicológico-descritivo, sendo estas de cunho *apriorístico*. Desta feita, Husserl (1976) exemplifica que em se tratando de uma percepção externa, o momento cor, o qual constitui um elemento real de uma visão concreta, é um “conteúdo vivido” ou “consciente” *como* o caráter do perceber, ao passo que o objeto mesmo não é vivido ou consciente. Portanto, não interessa à percepção se esta é enganosa ou não: mediante percepção, como quer que seja, o ente sempre nos vem ao encontro, ainda que *como* objeto não o tenhamos presente²²². A cor que é vista, enquanto qualidade de um objeto passível de ser percebido, não existe *como* vivência, mas corresponde a esta no fenômeno perceptivo. De acordo com Husserl (1976), então, a cor visualizada corresponde à *sensação de cor* “(...) que experimente uma “apreensão” objetivadora na percepção ou em um componente da mesma que lhe pertence privativamente (“fenômeno da coloração objetiva”)” (HUSSERL, 1976, p. 477). E sobre isto o filósofo chama a nossa atenção para os mal-entendidos que recaem sobre a sensação de cor e o colorido objetivo do objeto, quando, por exemplo, fala-se que ambas dizem a mesma coisa, dependendo tão somente do ponto de vista ou do interesse que se adota em relação a elas. Consideradas, pois, subjetivamente, dizem: sensação; consideradas objetivamente, dizem: propriedade exterior da coisa. Nas palavras de Husserl (1976), então, temos:

Não será assinalado nunca com bastante rigor o equívoco que permite chamar

²²² Trata-se, portanto, da mesma discussão trazida por Heidegger, posteriormente, em seus *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, quando nos apresenta o caráter derivado do conhecimento. Neste lugar encontramos o filósofo, contudo, ponderando que tampouco é preciso haver percepção como unidade, para que haja mundo, de sorte que a presença do mundo já está lá, operando a nossa relação de ser *como* ser-no-mundo, visto que esta se dá em conjunto, de saída, como uma totalidade de remissões. Esta questão será trabalhada, detalhadamente, mais adiante, quando passarmos à leitura fenomenológica de Aristóteles, realizada por Heidegger.

*fenômeno*²²³, não somente à *vivência em que consiste o aparecer do objeto* (por exemplo, a vivência concreta da percepção em que o objeto mesmo nos está supostamente presente), mas também *ao objeto aparente como tal*. O engano deste equívoco desaparece tão pronto quando nos damos conta fenomenologicamente do que se encontra realmente do objeto aparente como tal na vivência do fenômeno. O fenômeno da coisa (a vivência) não é a coisa aparente, a coisa que “se acha a frente” a nós supostamente em seu próprio ser. Como pertencentes à conexão da consciência, vivemos os fenômenos (HUSSERL, 1976, p. 478).

Portanto, no que se refere ao *fenômeno*, tal qual o pensa a fenomenologia, trata-se somente do *aparecer da coisa enquanto vivência intencional*, suportada, portanto, pela conexão da consciência, de modo que tanto como nós aparecemos como “membros do mundo fenomênico”, as coisas físicas e psíquicas aparecem em referência ao físico e ao psíquico para o nosso *eu* fenomênico. Husserl (1976) fala ainda que a *referência do objeto fenomênico* (conteúdo da consciência) ao eu, como pessoa empírica, é distinta da *referência do conteúdo de consciência* (vivência) à consciência no sentido da unidade dos conteúdos de consciência, visto que enquanto numa se trata de coisas aparentes, na outra se trata, pois, da relação de uma vivência com o complexo de vivências. Além disso, distingue também entre a referência da pessoa aparente eu à coisa exterior aparente e a *referência entre o fenômeno da coisa como vivência e a coisa aparente*.

Ora, tendo em vista o quão difícil é para Husserl falar da vivência no sentido que ele quer dar a este conceito, o filósofo passa, então, a esclarecê-lo, contrapondo-o ao conceito popular. Sobre isto é preciso atentar que Husserl (1976) nomeia o *eu* como uma *corrente fenomenológica unitária da consciência* e o chama assim para distinguir do eu empírico. Assim, interessa a Husserl pensar a vivência não como um complexo de processos externos “vivididos” pelo eu, mas sim como *atos* da consciência, de maneira que aquilo que eu vivo é justamente minha vivência, e “(...) o sentido, por exemplo, não é outra coisa que a sensação” (p. 479). Em contrapartida, dirá Husserl (1976), quando uma vivência “se refere” a um objeto, este objeto não é vivido ou consciente, mas apenas percebido, nomeado. Por isso, havendo esclarecido a *vivência* como quer a fenomenologia, Husserl traçará a diferença entre o *eu* em sentido fenomenológico puro do eu empírico. Para tanto, Husserl faz uso da *redução fenomenológica* que, partindo do eu empírico, o qual não significa nada além de um objeto empírico, chega ao âmbito do eu psíquico, a fim de conquistá-lo em termos de uma *unidade da consciência* ou *complexo real das vivências*. Finalmente, considera Husserl (1976) que

²²³ Portanto, o *fenômeno* em sua significação fenomenológica dirá o ato de percepção, que Husserl nomeia *vivência intencional*, tal como Brentano denominara a estrutura do psíquico, retomando a compreensão grega, em especial Aristóteles, que diz que o fenômeno é *o que aparece*, ao passo que o *verdadeiro* o é para *quem* aparece. Cf. Aristóteles, *Metafísica* IV, 6, 1011a 20-25.

com base nos termos consciência, vivência e conteúdo determinara-se *um* sentido, *um* sentido, segundo ele, psicológico-descritivo. A partir deste, então, realizado sua *purificação* fenomenológica, conquistara-se, pois, um sentido fenomenológico *puro*, o qual, a partir de agora devemos ter sempre presente, a fim de compreendermos os demais sentidos da consciência. É entre estes que se encontra, enfim, o segundo conceito de consciência, qual seja, o de *consciência interna*. É esta percepção interna, informa Husserl (1976) que “(...) acompanha as vivências atualmente presentes e está referida a elas como seus objetos” (p. 481). A *evidência* que corresponde à *percepção interna* é, pois, *adequada* quando a seus objetos se lhes atribui algo que esteja representado intuitivamente e dado realmente na vivência da percepção. Ora, dirá Husserl (1976), a par disso: “*Toda* percepção está caracterizada pela intenção de apreender seu objeto como presente em sua mesma corporeidade” (p. 481), de modo que é *adequada* quando o objeto está presente nela real e corporalmente. Assim, é por força de sua própria realização que a percepção interna pode ser percepção adequada. Husserl (1976), nesse sentido, para evitar a velha antítese da psicologia entre percepção interna e externa, propõe que passemos a falar a partir da antítese autêntica entre percepção adequada e não adequada. Desse modo, reconhece que os dois conceitos de consciência até o momento tratados mantêm relação com Brentano, visto que ele pensa a consciência de conteúdos no primeiro sentido como uma consciência no segundo sentido: “neste último é consciente o vivido o que é percebido como vivência na unidade da consciência” (p. 482).

De acordo com as considerações acima sustentadas por Husserl (1976), o conceito de consciência como *consciência interna* pensado desde a *percepção interna* é o conceito mais “primitivo”, e isto porque ele se constitui a partir da *evidência* de que “(...) o percebido está dado tal como é pensado, sempre que eu apreenda a coisa mesma como é” (p. 482). Para dar conta desta “verdade”, Husserl (1976) fará uso de um exemplo, a saber, que em proposições do tipo *cogito ergo sum* - e que, como tais, são evidentes, na medida em que sustentam sua validade frente a todas as dúvidas -, o *eu* que se trata aí, ainda que não possa ser considerado tal qual o eu empírico, de todo modo sua evidência deve se deixar basear pela representação empírica do eu. E sobre isto esclarece:

O percebido adequadamente, tanto se expressa-se em semelhantes enunciados vagos como se permanece inexpresso, constitui, pois, a esfera epistemológica primeira e absolutamente segura do que dá por resultado no momento correspondente a redução do eu empírico fenomênico a seu conteúdo apreensível de um modo fenomenológico puro. Como também será exato, ao inverso, que no juízo *eu sou* o percebido adequadamente sob o termo do eu constitui o núcleo que torna possível e funda a evidência (HUSSERL, 1976, p. 483).

A partir desse momento Husserl (1976) traz, em poucas linhas, a questão do tempo ligada à questão da vivência. Ora, é interessante observar aqui que o tempo entra nas considerações do filósofo justamente quando ele passa a tratar da “corrente das vivências” que aparece de modo imanente no curso da consciência, enquanto unidade no tempo²²⁴, e isto porque é sobre tal aporte teórico que Heidegger poderá, posteriormente, pensar o tempo *como* o sentido do ser. Mas, permaneçamos ainda em Husserl, de maneira a permitirmos a ele nos mostrar como o tempo aparece em suas considerações. Desta feita, dirá Husserl (1976), tendo em vista a espécie de evidência exigida pela proposição *eu sou*, também podemos tomá-la a partir do sentido de nos ser “presente”. Ou seja, quando:

(...) reduzimos a seu conteúdo fenomenológico passado o que a retenção, que subsegue por essência à percepção, nos dá a conhecer como acabado de nos ser presente, como também tudo o que a recordação nos dá a conhecer como pertencente a uma anterior atualidade de vivências; ou seja, quando retrocedemos ao reprodutivamente fenomenológico, reflexionando “na” retenção e “na” recordação (HUSSERL, 1976, p. 483).

Para Husserl (1976), cada instante do tempo do fluxo de consciência se manifesta em uma graduação contínua de “sensações temporais”, de maneira que cada fase atual deste curso possui uma “forma²²⁵”, que permanece idêntica frente à variação dos conteúdos. Conforme Husserl (1976) indica a seguir, é esta “forma” que constitui, pois, o conteúdo fenomenológico do eu empírico, no sentido do sujeito psíquico²²⁶:

A redução ao fenomenológico dá por resultado esta unidade da “corrente das vivências”, unidade fechada em si realmente e que se abre no tempo. O conceito de vivência se há descoberto; do “percebido interiormente” e consciente *neste* sentido, passou ao conceito do “eu fenomenológico” que constitui intencionalmente o eu empírico (HUSSERL, 1976, p. 484).

Embora Husserl (1976) tenha trabalhado até aqui com referência ao *eu puro* reduzido fenomenologicamente do *eu empírico*, como ele mesmo reconhece nada se falou sobre aquele ainda. O *eu puro*, compreendido como “apercepção pura” e que aparece nas considerações de Kant e de seus seguidores no sentido de proporcionar o ponto unitário de referência de todo conteúdo de consciência, deve, portanto, ser trabalhado de maneira fenomenológica, ou seja,

²²⁴ Como se pode ver, então, é sobre estas questões que a preleção de Husserl do semestre de inverno de 1904-1905 oferecidas na Universidade de Gotinga tratará.

²²⁵ Esta “forma”, este *eidós* em que o tempo aparece retido em seu fluxo dirá, pois, o presente.

²²⁶ De modo que Heidegger em *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* e *ST* poderá dizer que este ser que *eu sou* a cada momento e sempre é o ente mesmo que compreende ser *como* presente.

devemos *ver* a coisa mesma como ela se mostra. Na medida em que “a consciência é referência ao eu” e aquilo que se encontra nesta referência é um conteúdo de consciência, Husserl a nomeia *ser cōnscio* [*Bewusstheit*], a fim de distingui-la do fato total da *consciência*, apontado por Natorp. Husserl (1976) alerta-nos que por mais que quiséssemos apreender o *eu*, este, por ser o *centro subjetivo de referência*, não pode ser apreendido, com pena de se converter em objeto, de modo que quando o pensamos como objeto já não o pensamos mais como *eu*. Daí a diferença entre *ser eu* e *ser objeto*: “Ser eu não significa ser objeto, senão ser, frente a todo objeto, aquilo para o que algo é objeto” (HUSSERL, 1976, p. 485). Porém, de acordo com Husserl (1976), isto não dá provas da existência do *eu puro* (primitivo) como centro de referência, visto que o que sou capaz de perceber é tão somente o eu empírico e sua referência empírica às suas vivências próprias e a seus objetos externos. Por isso, dirá Husserl (1976), a fim de podermos esclarecer tal questão, necessário se faz realizarmos sua análise fenomenológica. É assim que Husserl passa à consecução de sua análise, que, de maneira exemplar, nos traz para diante do *como* procede Husserl e que, devido a sua importância, citaremos na íntegra:

Excluimos o corpo do eu, o qual, como coisa física, aparece como qualquer outra; e consideramos o eu espiritual que está ligado empiricamente a ele e aparece como pertencente a ele. Reduzido ao dado atualmente de modo fenomenológico, submete a complexidade descrita de vivência reflexivamente apreensíveis. Esta complexidade tem com o eu psíquico uma relação análoga a que uma coisa externa percebida tem o “lado da percepção” com a coisa inteira. Não posso entender a referência intencional consciente do eu a seus objetos de outro modo que representando-me que pertencem à consciência fenomenológica total da unidade da consciência aquelas vivências intencionais, cujo objeto intencional é o corpo do eu, o eu como pessoa espiritual e o sujeito eu empírico inteiro (eu, o homem), e que estas vivências intencionais constituem por sua vez um núcleo fenomenológico essencial do eu fenomenológico. Mas isto nos coloca frente ao *terceiro* conceito de consciência (...). Quem nega a peculiaridade das vivências intencionais, quem não quer reconhecer o mais seguro de tudo para nós: que o ser objeto (dito fenomenologicamente) reside em certos atos, nos quais aparece ou é pensado algo como objeto, esse não pode compreender como o ser objeto pode tornar-se objetivo por sua vez. Para nós a coisa é muito clara: certos atos “se dirigem” à natureza de outros atos, nos quais aparece algo; ou certos atos se dirigem ao eu empírico e a sua referência ao objeto. O núcleo fenomenológico do eu (o empírico) está formado por atos que o “trazem à consciência” objetos; “neles” o eu “se dirige” ao objeto respectivo (HUSSERL, 1976, p. 485).

De posse do exposto acima, Husserl, então, parte para o terceiro conceito de consciência pensado desde a vivência intencional, compreendida como “ato psíquico”, o qual, como já fora dito em outro lugar, possui a sua origem em Brentano. Portanto, finalmente, retornamos para junto do pensamento de Brentano a partir do que vem explicitado por Husserl no segundo capítulo da quinta investigação de suas *Investigações Lógicas* e conforme a

indicação prévia de Heidegger em seus *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*.

Husserl (1976) inicia seu capítulo reconhecendo a importância de Brentano no que se refere à delimitação entre os “fenômenos psíquicos”, correspondendo à classe de fenômenos que interessa à psicologia, e os “fenômenos físicos”, correspondendo à classe de fenômenos que interessa à ciência natural. De acordo com Husserl (1976), o conceito brentano de “fenômeno psíquico” delimita uma classe de vivências que abarca tudo o que caracteriza a existência psíquica, consciente. Portanto, ser psíquico se distingue do ser real, na medida em que o primeiro, em seu ato, se refere a objetos, ou seja, é capaz não somente de senti-los, mas também de julgá-los, de alegrar-se ou entristecer-se com eles, de amá-los ou odiá-los, de apetecê-los ou repugná-los. Assim, enquanto os seres reais se apresentam à consciência por meio de complexos de sensações e que correspondem aos corpos inanimados, por carecerem de vivência psíquica, os seres psíquicos são aqueles que são capazes de possuir consciência. Bem, Husserl (1976), a par disso, sugere fazermos a determinação da essência da definição de Brentano do conceito de consciência no sentido do *ato psíquico*, de maneira que entre as seis definições dos “fenômenos” apresentadas por Brentano, Husserl se detém apenas em duas, sendo que uma entre elas indica diretamente a *essência* dos fenômenos psíquicos ou atos, qual seja: “na percepção é percebido algo; na representação é representado algo; no enunciado é enunciado algo; no amor é amado algo; no ódio é odiado algo; no apetite é apetecido algo, etc” (HUSSERL, 1976, p. 491). Husserl (1976) retira a seguinte citação de Brentano:

Todo fenômeno psíquico está caracterizado pelo que os escolásticos da Idade Média chamaram a inexistência intencional (ou mental) de um objeto, e que nós chamaríamos, se bem com expressões não inteiramente inequívocas, a referência a um conteúdo, a direção para um objeto (pelo qual não devemos entender aqui uma realidade) ou a objetividade imanente. Todo fenômeno psíquico contém em si como objeto algo, embora não todo, do mesmo modo (BRENTANO *apud* HUSSERL, 1976, p. 491).

Para Husserl (1976) trata-se de determo-nos no fato de que “(...) há diversas modalidades específicas essenciais de referência intencional, ou, mais brevemente, da intenção (que constitui o caráter descritivo do gênero “ato”)” (p. 491). O que quer significar, por sua vez, que o que importa, para nós, é termos em mente que se trata, pois, do *como* em que nos dirigimos a algo, visto que este *como* nos dá o que vem ao nosso encontro. Além disso, também é preciso atentarmos para o fato de que tais vivências intencionais que se distinguem quanto ao modo (representativo, judicativo, afetivo, volitivo) podem, quiçá, se sobrepor, ou seja, e para seguir um exemplo de Husserl (1976):

(...) a aprovação ou desaprovação estética é um modo de referência intencional que se apresenta como evidente e essencialmente peculiar frente à mera representação do objeto estético ou ao juízo teórico sobre ele. A aprovação estética e o predicado estético podem ser, sem dúvida, enunciados, e o enunciado é um juízo e implica como tal representações. Mas então, a intenção estética é – o mesmo que seu objeto – *objeto* por sua vez de representações e de juízos; ela mesma segue sendo essencialmente distinta destes atos teóricos” (p. 492)

Com efeito, resumidamente, devemos ter em conta o que segue: 1) a referência intencional, entendida de um modo puramente descritivo, como peculiaridade íntima de certas vivências, é a nota essencial dos “fenômenos psíquicos”, de maneira que a definição de Brentano que diz serem estes “fenômenos que contém intencionalmente um objeto” é a definição essencial; 2) contudo, há ainda uma segunda definição essencial dos “fenômenos psíquicos” que diz serem estes ou representações, ou baseados em representações (e representação entendida aqui como ato de representar o objeto). Husserl (1976), porém, nos fala da necessidade de nos afastarmos da terminologia de Brentano, a fim de não limitarmos a vivência ao fenômeno psíquico, visto que em Brentano, diferente da fenomenologia que visa ao lógico, tratava-se de uma investigação psicológica. Assim, Husserl (1976) coloca em questão a formulação de Brentano de que toda vivência intencional é, pois, um fenômeno, porquanto “(...) como fenômeno designa em sua acepção predominante (aceita também por Brentano) um objeto aparente como tal, isto implica que toda vivência intencional não somente tem referência a objetos, mas que ela mesma é objeto de certas vivências intencionais” (HUSSERL, 1976, p. 494). Husserl (1976) diz que no que se refere às vivências pensa ele naquelas que nos dão o fenômeno de algo – as percepções: “(...) todo fenômeno é objeto da consciência interna” (HUSSERL, 1976, p. 494). Mas Husserl (1976) também diz que esta afirmação é demasiado suspeita e, por isso, promotora de graves dúvidas. Se as coisas são assim, dirá Husserl (1976) ainda, é errôneo falar que os objetos percebidos, fantasiados, julgados, etc., em forma respectivamente perceptiva, representativa, etc. *entram na consciência*, ou de que *a consciência (o eu) entra em relação com eles* deste ou daquele modo e de que são *recebidos na consciência* deste ou daquele modo, bem como falar de que as vivências intencionais *contém em si algo como objeto*, visto que nos conduzem a dois mal-entendidos que devemos evitar, quais sejam: o primeiro, de que se trata de um processo real que ocorre entre o eu e a coisa “consciente”; o segundo, de que se trata de uma relação entre duas coisas, algo como dois conteúdos psíquicos. Sobre este segundo mal-entendido, Husserl (1976) nos chama atenção para o que vem favorecido com a sua expressão de *objeto imanente*, que designa as vivências intencionais, bem como pela expressão escolástica: *in-*

existência intencional de um objeto. De acordo com Husserl (1976), ainda que as vivências intencionais se refiram diversamente aos objetos representados no sentido da *intenção*, de maneira que através dela se pensa um objeto, dirija-se a ele (na representação, no juízo, etc.), isto supõe somente a presença de vivências que possuem um caráter de intenção, mas não que se trate de duas coisas que estejam presentes no modo da vivência:

(...) não é vivido o objeto e junto a ele a vivência intencional que se dirige a ele. Tampouco são duas coisas, no mesmo sentido que uma parte e o todo que a compreende. Senão que somente há presente uma coisa, a vivência intencional, cujo caráter descritivo essencial é justamente a intenção respectiva. Esta constitui plena e exclusivamente o representar este objeto, ou o julgar sobre ele, etc., segundo a natureza específica da mesma. Se está presente esta vivência, acha-se implícito em sua própria *essência*, que fique *eo ipso* verificada a “referência intencional a um objeto”, que haja *eo ipso* um objeto “presente intencionalmente”; pois um e outro querem dizer exatamente o mesmo. Mas naturalmente, dita vivência pode existir na consciência com esta sua intenção, sem que exista o objeto, e ainda acaso sem que possa existir. O objeto é pensado, isto é, o pensá-lo é vivência; mas é o meramente pensado; e em verdade não é nada (HUSSERL, 1976, p. 495).

Sobre estas considerações, Husserl (1976) lança mão de um exemplo esclarecedor: se represento o deus *Júpiter*, tal deus é um objeto representado, de modo que está “presente imanentemente” em meu ato. Portanto, se sou capaz de representar o deus *Júpiter* é porque dele possuo certa vivência representativa, que em minha consciência tal representar se verifica. Seja como eu proceda para decompor esta vivência em uma análise descritiva, diz Husserl (1976), nada semelhante a este deus se pode encontrar: “O objeto “imane”, “mental”, não pertence, pois, ao conteúdo descritivo (real) da vivência; não é em verdade imane nem mental. Mas tampouco existe *extra mentem*. Não existe simplesmente” (HUSSERL, 1976, p. 495), o que não significa que não exista tal representar. De acordo com isso, Husserl (1976) sustenta, devemos distinguir os chamados conteúdos imanentes como intencionais, dos *conteúdos verdadeiramente imanentes*, que pertencem à consistência real das vivências intencionais, mas que não são em si mesmos *intencionais*: “(...) integram o ato, tornam possível a intenção como necessários pontos de apoio, mas eles mesmos não são intencionais, não são os objetos representados no ato. Não vemos sensações de cor, senão coisas coloridas; não ouvimos sensações de som, mas a canção do cantante, etc.” (HUSSERL, 1976, p. 496).

Por fim, é preciso atentar para o que vem postulado por Husserl (1976) em nota de rodapé e que diz que podemos, para falar das representações que não possuem correlato real, mas que ainda assim permanecem sendo vivências, prescindir dos caracteres de posição, que constituem a convicção da existência do representado. De igual modo, é possível prescindir de

toda suposição de uma realidade física de homens e demais seres animados, visto que se trata de considerações *ideais* que visam destacar a vivência mesma por seu conteúdo real essencial, de forma a conquistarmos o sentido fenomenológico *puro*, liberado de sua apercepção psicológica.

Sobre o segundo mal-entendido que diz que a consciência e a coisa consciente entrariam em uma relação mútua, Husserl (1976) dirá que no que se refere à *reflexão natural* o ato não aparece isolado, senão o eu (a consciência) como “ponto de referência da relação” de que se trata. Considerado desde o ponto de vista *objetivo*, é exato que o eu se refere intencionalmente a um objeto em *todo ato*, porquanto o eu é para nós a “unidade da consciência”:

A descrição se leva a cabo sobre a base de uma reflexão sobre a vivência atual, em um ato relacionante, em que o eu se aparece em si mesmo como referindo-se por meio de seu ato ao objeto deste. Isto implica, como é notório, uma troca descritiva essencial. Antes de tudo, o ato primitivo já não existe meramente; já não vivemos nele, senão que *atendemos a ele e julgamos sobre ele*” (HUSSERL, 1976, p. 498).

Reunidas tais críticas às terminologias da psicologia, mesmo aquela empregada por Brentano, Husserl passa, então, a determinar sua própria terminologia, o que vale, pois, acompanharmos, visto a importância do seu reconhecimento no que tange às posteriores interpretações de Heidegger. Sendo assim, Husserl (1976) dirá que devemos, pois, evitar por completo a expressão *fenômeno psíquico*, a fim de falarmos preferencialmente de *vivências intencionais*, compreendendo-se por *vivência* o sentido fenomenológico fixado, ao passo que o adjetivo qualificativo *intencional* indicará “o caráter essencial comum à classe de vivências que se trata de definir, a propriedade da *intenção*, o referir-se a algo objetivo no modo da representação ou em qualquer modo análogo” (HUSSERL, 1976, p. 498). Husserl (1976) usará como simplificação da expressão *vivência intencional* a palavra correspondente *ato*. Porém, ressalta a necessidade de se distinguir *um conceito estrito* e *outro lato* de intenção:

Na imagem, a atividade de apontar tem por correlato a de alcançar (tirar e dar). Exatamente o mesmo corresponde a certos atos como “intenções” (por exemplo, às intenções judicativa, apetitiva) e outros atos como “consecuções” ou “preenchimentos”. E por isso a imagem é tão perfeitamente adequada para os primeiros atos. Mas os preenchimentos são também atos, ou seja, também “intenções”, embora repetimos que, ao menos em geral, não são intenções nesse sentido estrito, *que alude a um preenchimento correspondente*” (HUSSERL, 1976, p. 499).

No que se refere à expressão *ato*, Husserl (1976) adverte ainda que esta não deve ser

pensada em seu sentido primitivo – *actus* -, de forma que a idéia de atividade deve ser, pois, abandonada, de saída.

Bem, para as considerações de Husserl sobre Brentano com respeito à sua psicologia basta, para nós, o que até aqui se elaborou, porquanto o material teórico retirado deste tornou possível visualizarmos o quanto Brentano e seu conceito de *intencionalidade* foram decisivos para a realização do projeto da fenomenologia, muito embora Husserl, como também visualizamos no correr do seu texto, tenha problematizado em demasia a terminologia empregada por seu mestre. Por isso, trata-se agora de descobrirmos como Aristóteles entra nas considerações de Heidegger a partir de Brentano com respeito à questão do ser, bem como o que liga este filósofo alemão, de maneira tão surpreendente e inusitada, ao Estagirita.

4.1.3 A Recepção de Aristóteles mediante a Tese Doutoral de Brentano

Sobre a aproximação de Brentano e Aristóteles, bem como a repetição da pergunta pelo ser através de Aristóteles em Heidegger, encontramos como ponto médio a tese doutoral *Sobre os múltiplos significados do ente segundo Aristóteles*, de Franz Brentano. É, portanto, sobre o horizonte teórico aberto através desta obra que temos acesso à postura intelectual adotada por Heidegger, a fim de contemplar na história da filosofia como metafísica o significado comum em que deita a tradição na pergunta pelo ser interpretado, de saída, como ente. Abella (2007) diz que esta obra de Brentano recebe especial atenção de Heidegger, visto que ela está entregue a problemas ontológicos, diferente, por isso, do Brentano que interessa a Husserl. De todo modo, sublinha Abella (2007), a dissertação ganha exemplar perspectiva quando se tem em vista outra importante obra do filósofo alemão, a saber, *A psicologia de Aristóteles*, de 1867, e isto porque se descobre que a caracterização do ser no sentido da verdade (ὄν ὡς ἀληθές) que se acha na dissertação “(...) está destinada a proporcionar uma base explicativa à teoria da intencionalidade” (ABELLA, 2007, p. 14). De acordo com Abella (2007), Brentano inicia o seu tratado retomando as diferentes passagens em que Aristóteles fala de sentidos do ente, a fim de mostrar que todos eles se deixam reconduzir a uma distinção quádrupla, qual seja: o ὄν κατὰ συμβεβηκός (o acidentalmente ente, o fortuito), ὄν ὡς ἀληθές (o ente no sentido da verdade, com seu correlato, o não-ente no sentido do falso), ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργεία (o ente em potência e o ente em ato) e, por fim, o ὄν que se distribui segundo as figuras das categorias. Entre estes diferentes sentidos, Brentano se detém principalmente no ser das categorias, visto que é entre as distintas categorias do ente que se dá

uma *unidade de analogia*, a qual significa unidade de remissão a um termo comum, a πρώτη οὐσία. Além disso, postulará Brentano com base em Aristóteles, que é em razão dessa unidade de remissão πρὸς ἓν que cabe a possibilidade de proceder a uma dedução das categorias. Bem, dirá Abella (2007), tendo em conta que a *unidade de analogia* das diferentes categorias fala de uma *remissão* à substância individual e primeira, “(...) o critério proposto por Brentano ao proceder à dedução não é outro, obviamente, que as diferenças nos modos de remissão” (p. 19). De acordo ainda com Abella (2007), em comparação com as diferenças lógicas – que procedem da decomposição de um gênero em suas espécies –, as diferenças nos modos de remissão seriam anteriores aos gêneros supremos (que são as próprias categorias²²⁷), de maneira que mereceriam a denominação de “diferenças ontológicas”. Conforme Abella (2007), considerando-se o conteúdo real que Aristóteles dá a cada uma das categorias, que, para seguir Brentano, não estão colocadas, para a dedução que ele realiza em sua tese, a posição e o estado, “(...) se descobre que em alguns casos se dá uma *identidade real* entre indivíduos de diferentes categorias” (p. 20). Com efeito, para encontrar as oito categorias aristotélicas desde uma distinção de sentidos de ser em seu modo de remissão à substância individual, faz-se necessário, portanto, “(...) assumir que o que é realmente o mesmo pode remeter de maneira distinta à substância individual – tese que Brentano efetivamente assume” (ABELLA, 2007, p. 20), de maneira que as diferenças de remissão o são *em relação* a diferentes substâncias. Para Abella (2007), que segue Brentano:

(...) a distinção fundamental entre sentidos de ser (...) é, por conseguinte, a de se essa remissão é a de algo que se acha na própria substância (ἐνεῖναι: inerência, i. é., quantidade e qualidade), a de algo que se acha fora (τὰ ἔν τινι: circunstâncias, i. é., lugar e tempo) ou a de algo que se acha em parte dentro e em parte fora (κινήσεις: operações: fazer e padecer) (p. 20).

Porém, argumenta Abella (2007), se as coisas se dessem assim a teoria categorial não estaria fundada em uma distinção entre modos de ser, mas sobre tipos de... relação, o que resultaria demasiado problemático, porquanto a relação é em si mesma uma das categorias, bem como porque Brentano diz que as relações são “a sombra do ente”, na medida em que lhes falta justamente a característica do real. Tendo em vista esta problemática, Abella (2007) alerta-nos para a distinção terminológica utilizada por Brentano entre *Verhältnis*, significando *remissão*, e *Beziehung*, significando *relação*, assim como a que existe entre *remissão* [*Verhältnis*] e *inerência* [*Inhärenz*], visto que “(...) o estabelecimento de um critério restritivo de “existir

²²⁷ A tábua das categorias de Aristóteles são: substância, quantidade, qualidade, fazer, padecer, lugar, tempo, posição, estado e relação. Cf. Aristóteles, *Categorias*, IV, 1b 25.

em” somente é compreensível, portanto, como determinação de diferentes tipos de remissão parte-todo” (p. 23). Como quer que seja, diz Abella (2007), Brentano pensará ser o centro da ontologia aristotélica a primeira substância, de modo que:

Se a metafísica é a ciência do ente enquanto tal, resulta claro, então, que seu objeto principal é a substância. Pois em todos os casos de analogias semelhantes, a ciência trata fundamentalmente do primeiro analogado, do que dependem e recebem seu nome todos os demais. O filósofo primeiro deve, portanto, investigar os primeiros princípios e causas da substância. Dela deve, sobretudo, em primeiro lugar, e por assim dizer, considerar que seja (p. 24).

Por fim, vale dizer, que não é nosso interesse aqui adentrar no todo da tese doutoral de Brentano, mas tão somente naquilo que para nós remete à questão da verdade em Heidegger a partir do sentido que está à base dos múltiplos modos em que o ser se deixa dizer *como* ente. Em conformidade com o próprio Heidegger (2002), é preciso atentarmos para o fato de que desde os gregos o ente fora interpretado em seu ser como “vigência” (οὐσία), ou seja, a partir do tempo presente: “(...) a interpretação antiga do ser dos entes se orienta pelo “mundo” e pela “natureza” em seu sentido mais amplo, retirando de fato a compreensão do ser a partir do tempo”, de maneira que o “(...) ente que se manifesta nessa apresentação e que é entendido como o ente próprio é, portanto, interpretado com referência ao presente, ou seja, concebido como vigência (οὐσία)” (HEIDEGGER, 2002, pp. 54 e 55). Sendo assim, nos deteremos a analisar o que vem postulado na introdução da tese de Brentano e em seus capítulos 1, 3 e parágrafos de 2-7 do capítulo 5. Cabe salientar, ainda, que dentro do possível teremos o cuidado de referirmos Aristóteles nas passagens do texto de Brentano, assim como procedera o filósofo em sua aclamada tese.

3.1.3.1 A Tese de Brentano como Horizonte à Pergunta pelo Sentido do Ser em Heidegger

Brentano (2007) inicia a sua introdução lembrando-nos de que Aristóteles, em sua *Metafísica*, se esforça por estabelecer os diferentes significados do ente, visto que “(...) o ente é o primeiro que compreendemos mediante a inteligência, - já que é o mais geral, e o mais geral é sempre o anterior segundo o conhecimento intelectual²²⁸” (p. 40). Brentano (2007) também se apóia em Aristóteles para justificar a importância do seu objeto de estudo,

²²⁸ Brentano se utiliza aqui do que vem exposto em duas passagens da *Metafísica* de Aristóteles, a saber, aquela que diz que o ser é predicado de todas as coisas, e outra, que fala do anterior com referência ao conhecimento, dizendo que este é tratado como o absolutamente anterior, de forma que enquanto os universais são anteriores na fórmula, o particular o é na percepção. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, XI, 2, 1060b 4 e V, 11, 1018b 32.

porquanto “(...) a filosofia primeira deve ter como ponto de partida a fixação do significado do nome ente, se é certo que o seu objeto é o ente como ente”²²⁹ (p. 40). Além do mais, conforme reconhece Brentano (2007) Aristóteles investiga somente uma e mesma questão: o que é o ente²³⁰? Entretanto, uma ciência desse tipo, ou seja, que é a mais universal das ciências, não pode mesmo ser subordinada a nenhuma outra, de forma que a definição de seu objeto (ente) não se apóia em ciência alguma. Conforme indica Brentano (2007) a partir de Aristóteles, o ente não é uma espécie passível de ser distinguida de um gênero, e sim um objeto que necessita de um modo de manifestação distinto. Vale dizer, com respeito a isso, que Aristóteles o faz, segundo Brentano (2007) “(...) distinguindo os significados que, segundo suas observações, abarca o nome de ente, separando os próprios dos impróprios e excluindo a estes últimos do campo de considerações metafísicas” (p. 41), para em conclusão dizer que o “(...) exame dos múltiplos significados do ente constitui o umbral da metafísica aristotélica” (p. 42). Como nos faz lembrar Brentano (2007) daquilo que Aristóteles sustenta em seus *Analíticos Posteriores*²³¹, há grande dificuldade em reconhecer a homonímia conforme o grau de abstração e generalidade dos conceitos, e isto em grau superlativo quando se trata do predicado mais geral. Para Brentano (2007), enfim, trata-se como objetivo de sua tese demonstrar que “(...) as múltiplas distinções dos diferentes significados do ser se podem reduzir em seu conjunto a uma primeira distinção de quatro significados de dito nome” (p. 42), a fim de esclarecer que o ente em Aristóteles se diz de modo homônimo, e não sinonimamente. Portanto, é com esta prerrogativa que Brentano avança para a escritura do seu primeiro capítulo. E de igual forma, é porque temos isto em mira que avançamos para a sua

²²⁹ A citação supra aponta para as referências da *Metafísica* de Aristóteles que Brentano, com maestria, identifica. Entre elas, encontram-se as seguintes passagens: “Há uma ciência que investiga o ser como ser e as propriedades que lhe são inerentes devido à sua própria natureza” [IV, 1, 1003a 21]; “(...) se há uma substância que não está sujeita ao movimento, a ciência que estuda essa substância será anterior à física e será a filosofia primeira, e neste sentido, universal, porque é primeira. E caberá a essa ciência investigar o *ser como ser* – tanto o que é quanto os atributos que lhe pertencem enquanto ser” [VI, 1, 1026a 29]; “Uma vez que a ciência do filósofo diz respeito ao *ser como ser* universalmente, e não a alguma parte dele, e uma vez que a palavra *ser* apresenta vários significados e não é utilizado num único sentido, conclui-se que se for apenas equívoca e não possuir significação comum, não poderá enquadrar-se numa única ciência (pois não há uma só classe no que tange a essas coisas); mas se possuir uma significação comum terá necessariamente que enquadrar-se numa ciência” [XI, 3, 1060b 31]; e ainda no *Tratado da alma*, Aristóteles fala sobre o filósofo primeiro: “Mas o físico trata de quantas coisas constituem ações ou paixões de tal ou qual corpo ou de tal ou qual matéria. Das coisas que não tem este modo de ser, outros se ocupam; e segundo o caso, algumas competem o artífice, o carpinteiro ou ao médico. Das coisas que são inseparáveis de fato, mas que não se consideram como afecções de um determinado corpo, senão em abstrato, se ocupa o matemático. As que são separáveis da matéria, as considera o primeiro filósofo (metafísico) [I, 1, 403b 15].

²³⁰ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 1, 1028b 2, onde se lê: “De fato, a questão que hoje, como no passado, é e foi sempre levantada – e também o será sempre – e que sempre nos deixou perplexos, a saber, *O que é o ser?* É, em outras palavras, a questão *O que é a substância?* (...). E também nós temos o interesse, fundamental e primordial, e praticamente único, de investigar a natureza do *ser* no sentido da substância”.

²³¹ Cf. Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, II, 13, 97b 29, onde encontramos: “É mais fácil definir o particular do que o universal e, portanto, deveríamos proceder dos particulares para os universais”.

leitura.

O primeiro capítulo de sua tese parte, pois, daquilo que Aristóteles diz em um número considerável de passagens em sua *Metafísica*, a saber, que “o ente se diz de maneira múltipla”, τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς²³². Mas esta multiplicidade de sentidos do ser estão referidos, pois, a um sentido comum, qual seja, o de substância. Brentano (2007), dirá a par disso, que os diferentes entes enumerados por Aristóteles em *Metafísica*, IV, 2, 1003b 6 se deixam reduzir em quatro:

- 1) um ente ao que não corresponde existência alguma fora do entendimento (στερήσεις, ἀποφάσεις); 2) o ser do movimento e da geração e corrupção (ὁδὸς εἰς οὐσίαν, φθορά), que estão fora da mente, mas não têm uma existência acabada e plena; (...) 3) um ente que tem uma existência acabada, mas não independente (πάθη οὐσίας, ποιότητες, ποιητικὰ, γεννητικὰ); 4) o ser das substâncias (οὐσία) (p. 45).

Brentano (2007) também nos fornece uma outra enumeração dos sentidos do ser que aparecem em Aristóteles, como segue:

- Um ente, se nos diz ali, é o ὄν κατὰ συμβεβηκός (o ser *como* acidente), outro o ὄν ὡς ἀληθές (o ser *como* verdade), cujo contrário é o μὴ ὄν ὡς ψεῦδος (o ser *como* falso); ademais deles haveria também um ente que se distribui nas categorias e, finalmente, estaria o ente δυνάμει καὶ ἐνεργεία (o ser *como* ato e potência) (p. 46).

Desta feita, ainda que em outras passagens apareçam sentidos diversos, indica Brentano (2007), sempre que Aristóteles tem de enumerá-los os faz em número de quatro. Por isso, também ele, Brentano, se servirá da classificação que aparece aqui para proceder à sua classificação. Contudo, como já falamos acima, nos deteremos tão somente no sentido do ser *como* verdade, bem como na análise da primeira categoria, visto que para nós interessa vislumbrarmos o que Heidegger aproveitara de tais interpretações para a elaboração de sua questão própria e como ela vem respondida no interior da investigação da verdade. Ou seja, trata-se de achar o ponto comum que liga as duas questões em Heidegger, na medida em que

²³² Cf. Aristóteles, *Metafísica*, [IV, 2, 1003a 33], [VI, 2, 1026a 33] e [IV, 2, 1003b 5] onde lemos, respectivamente: “O termo *ser* é utilizado em vários sentidos, mas com referência a uma idéia central e uma característica definida, e não meramente como um epíteto ordinário”; “Mas o termo simples (não qualificado) *ser* é empregado em vários sentidos, entre os quais vimos que um era *acidental*, e um outro *verdadeiro* (não *ser* sendo empregado como falso), e além desses há [também] as figuras de predicação, isto é, as categorias (...); e além de todos esses, o que é em *potência* ou em *ato*”; “(...) *ser* é usado em diversos sentidos, mas sempre com referência a um único princípio. Com efeito, diz-se de algumas coisas que *são* porque são substâncias, outras porque são modificações da substância; outras porque constituem um processo para a substância, ou destruições, ou privações, ou qualidades da substância, ou porque são produtivas ou geradoras da substância ou de termos relativos à substância (assim, chegamos a dizer até que *não-ser* é *não-ser*)”. Como se pode observar é da classificação dos sentidos do ser expressos por Aristóteles na segunda citação que Brentano parte.

elas servirão de caminho para que o filósofo pudesse trilhar a pergunta pelo sentido do ser através do ser que diz presente, o que quer sempre significar que o ser se interpreta *como* tempo para o ser-aí.

4.1.3.1.1 O Sentido do Ser como Verdade

No capítulo referente ao ser no sentido do verdadeiro, Brentano (2007) sublinha que o $\delta\upsilon\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ recebe tal significação através da tradução de Besarión, que diz o *ens tanquam verum*, de maneira que o $\acute{\omega}\varsigma$ corresponde “no significado de”. Portanto, o $\delta\upsilon\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ fala do ente que se diz no sentido da verdade, e os conceitos de verdade e falsidade devem corresponder-se com os do $\delta\upsilon\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ e do $\mu\grave{\eta}\ \delta\upsilon\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \psi\epsilon\acute{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$. Brentano (2007) nos traz à lembrança que Aristóteles fala do verdadeiro e do falso em diferentes contextos teóricos, entre eles em sua *Metafísica*, na lógica, bem como no seu *Tratado da alma*. De igual forma, segundo Brentano (2007), Aristóteles localiza o lugar do verdadeiro e do falso nos juízos, afirmativos e negativos²³³. Conforme o filósofo grego, claro está que existe um conhecimento que é distinto do julgar, “(...) através do qual captamos coisas individuais²³⁴, simples, e nos representamos conceitualmente a essência das coisas, mas a ela (...) não o corresponde nem verdade nem falsidade – que tampouco se encontram (...) nas coisas fora da mente²³⁵” (p. 64). Brentano (2007) nos diz ser por isso que Aristóteles pode sustentar que não é qualquer discurso que se faz um enunciado, mas tão somente aquele que sucede dizer a verdade ou

²³³ As indicações das passagens de Aristóteles que Brentano se utiliza aqui são as que seguem, respectivamente, no *Tratado da alma* e na *Metafísica*: “A fantasia se distingue da afirmação e da negação, pois verdade é uma composição de idéias intelectuais” [III, 8, 432a 11]; “Se aquilo que for verdadeiro afirmar coincidir com aquilo que é falso negar, será impossível que todas as afirmações sejam falsas, uma vez que uma parte da contradição é necessariamente verdadeira” [IV, 8, 1012b 8].

²³⁴ Talvez seja neste lugar que precisamos localizar o sentido de verdade que Heidegger quer reconhecer presente em Aristóteles quando o filósofo alemão fala da verdade do ser que se oferece no *como hermenêutico-existencial*, ou seja, aquele tipo de saber que nos garante conhecermos mundo e nos ocuparmos dele antes que façamos um uso tardio, expresso mediante um juízo. Portanto, tratar-se-ia de reconhecer em Heidegger a partir de Aristóteles uma verdade em sentido amplo que corresponde à *Alétheia* como desocultamento e que é mesmo o lugar da proposição, e a verdade em sentido restrito, o qual se deixa reduzir a proposições que nos dão o ser-verdadeiro ou o ser-falso em conformidade com a afirmação e a negação.

²³⁵ Cf. Aristóteles, *Tratado da alma*, III, 6, 430a 26 e *Metafísica*, VI, 4, 1027b 20, onde se lê, respectivamente: “A intelecção do indivisível versa sobre aquelas coisas nas quais não cabe o erro. Com efeito, no que há verdade ou falsidade, se dá sempre uma certa síntese dos objetos inteligíveis como se fossem uma só coisa”; “(...) visto que aquilo que é no sentido de ser verdadeiro, ou não é no sentido de ser-falso, depende de combinação e de dissociação, e verdade e falsidade conjuntamente dizem respeito ao arranjo das partes de uma contradição (porquanto o verdadeiro apresenta afirmação quando o sujeito e o predicado são combinados, e negação quando são dissociados, ao passo que o falso apresenta o arranjo contrário) – é uma outra questão o como acontece de combinarmos ou dissociarmos no pensamento”.

falsidade²³⁶. Também Brentano (2007) explicita que muito embora Aristóteles se mostre firme ao considerar o juízo portador da verdade e da falsidade, há textos em que afirma que é possível sim a participação da verdade e da falsidade em lugar diverso. Dois dos escritos que se presta a isto são *Metafísica*, livro V²³⁷, e *Tratado da alma*, livro III²³⁸. Em tais textos encontramos Aristóteles falando, respectivamente, tanto que o falso denominado assim é, porque o enunciado que o designa une algo que está disjunto ou não pode mesmo ser unido, o que corresponde a dizer que o falso é um não-ente, ou embora possua ser, em sua constituição não parece ser o que é ou parece algo que não é, de modo que as “(...) coisas falsas, portanto, se denominam assim seja porque não são, seja porque suscitam a representação de algo que não é” (ARISTÓTELES *apud* BRENTANO, 2007, p. 64), quanto com respeito ao sentido externo, onde o verdadeiro se dá em relação a seu objeto – e, por isso, é sempre verdadeiro -, de forma que o falso somente aparece em raras ocasiões, entre elas mediante a fantasia, nas representações da imaginação²³⁹. Brentano (2007) ainda toma como referência o que vem exposto no capítulo sexto do mesmo livro do *Tratado da alma*, onde se lê que Aristóteles atribui verdade ao entendimento em sua função representativa²⁴⁰. Também entre os conceitos verdadeiros, indica Brentano (2007), Aristóteles distingue aqueles que são falsos, a saber,

²³⁶ Cf. Aristóteles, *Da Interpretação*, IV, 17^a 1, onde se encontra: “Entretanto, embora toda sentença tenha significado, ainda não como um instrumento da natureza, mas, como observamos, por convenção, nem todas as sentenças podem ser classificadas como *proposições*. Chamamos de proposições somente as que encerram verdade ou falsidade em si mesmas”.

²³⁷ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, [V, 29, 1024b 17] e [1024b 27], onde se encontram: “Falso significa [a] aquilo que é falso como uma *coisa*, e isso (1) porque não é ou não pode ser substancializado, por exemplo “que a diagonal de um quadrado é comensurável com o lado” ou “que estás sentado”, uma vez que uma destas afirmações é sempre falsa, ao passo que a outra o é às vezes – sendo nesses sentidos que tais coisas são não existentes; [e porque] (2) há coisas que existem, mas cuja natureza é parecer que não são [o que são], ou ser como coisas irrealis, do que são exemplos a aparência enganosa do claro-escuro e os sonhos, pois embora sejam alguma coisa, não são aquilo de que criam a impressão. Portanto, as coisas são chamadas de falsas nesses sentidos, a saber: ou porque elas próprias são irrealis, ou porque a impressão gerada por elas é de alguma coisa irreal. [b] Uma falsa enunciação é a enunciação *do que não é*, na medida em que a enunciação é falsa. Daí toda definição é falsa quando se referir a qualquer outra coisa distinta daquilo de que ela é verdadeira”.

²³⁸ Cf. Aristóteles, *Tratado da alma*, III, 3, 428b 15-20, onde lemos: “Mas, como quer que quando tenha sido movido alguma coisa, esta possa mover outra, e como a fantasia parece certamente um movimento produzido com dependência da sensação, pois se dá em sujeitos que sentem e acerca de coisas que são sensíveis; e como o movimento pode produzir-se por influxo do ato sensitivo, com o qual terá semelhança; este movimento necessariamente será tal que não possa originar-se sem a sensação, nem existir em seres que não sentem; e o sujeito que o possui poderá por meio dele fazer e padecer muitas coisas; e o movimento pode ser verdadeiro ou falso”.

²³⁹ Cf. Aristóteles, *op.cit.*, III, 3, 428a 11, que diz: “Mas ainda, o sentido sempre está presente, a fantasia não. Se as imagens fossem o mesmo que o sentido em ato, todos os animais poderiam tê-las; o qual não parece ser assim (...). Ademais, as sensações são sempre verdadeiras; as imagens são muitas vezes falsas”.

²⁴⁰ Cf. Aristóteles, *op. cit.*, III, 6, 430b 26, onde se encontra: “A locução, o mesmo que a afirmação, diz algo de alguma coisa e é portanto verdadeira ou falsa. Mas quanto ao entendimento, nem todo ele o é; pois aquele cujo objeto é a coisa conforme a sua essência, está sempre na verdade; mas não o que diz algo de alguma coisa; do mesmo modo que a visão do objeto próprio sempre é verdadeira, mas não sempre é verdade que o branco seja ou não um homem; o mesmo passa com o imaterial”.

quando um conceito falso apresenta, pois, um não-ente²⁴¹. Portanto, sublinha o filósofo alemão, não se trata de ver em Aristóteles um e mesmo sentido para a verdade, e sim uma multiplicidade de sentidos, porquanto a verdade, sendo equívoca, se diz homonimamente. Enumerando-se os diferentes sentidos de verdade e verdadeiro, conquista-se, pois, segundo Brentano (2007), o que segue: 1) verdade no sentido do entendimento que julga; 2) verdade no sentido das definições e representações simples; 3) verdade no sentido das coisas mesmas. Desse modo, diz Brentano (2007), a verdade, em Aristóteles, se dá de maneira análoga, não dizendo, enfim, κατὰ μίαν ἰδέαν, mas κατ' ἀναλογίαν.

Buscando esclarecer o que pensa Aristóteles sobre a verdade, Brentano (2007) reconhece que a verdade é a concordância do conhecimento com a coisa²⁴². Também admite que por intermédio dessa mesma exigência, segue uma conseqüência ulterior para Aristóteles, qual seja, de que não havendo composição nas coisas tampouco podem elas serem conhecidas pelo entendimento mediante composição, ou seja, através da junção entre um predicado com o seu sujeito²⁴³. Para Brentano (2007), isto quer significar que o verdadeiro é o captar e o enunciar, de forma que ao verdadeiro nesse sentido não se contrapõe o erro, mas somente o desconhecimento²⁴⁴. É o caso, por exemplo, das substâncias simples – livres de matéria e

²⁴¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, V, 29, 1024b 26, onde lemos: “[b] Uma falsa enunciação é a enunciação *do que não é*, na medida em que a enunciação é falsa. Daí toda definição é falsa quando se referir a qualquer outra coisa distinta daquilo de que ela é verdadeira”.

²⁴² Cf. Aristóteles, *op. cit.*, [VI, 4, 1027b 20]; [IX, 1051b 3] e [*ibid.* b 9], onde se pode ler, respectivamente: “(...) visto que aquilo que é no sentido de ser verdadeiro, ou não é no sentido de ser-falso, depende de combinação e de dissociação, e verdade e falsidade conjuntamente dizem respeito ao arranjo das partes de uma contradição (porquanto o verdadeiro apresenta afirmação quando o sujeito e o predicado são combinados, e negação quando são dissociados, ao passo que o falso apresenta arranjo contrário) – é uma outra questão o como acontece de combinarmos ou dissociarmos no pensamento”. “Os termos o *ser* e o *não-ser* são empregados não somente com referências às categorias, à potência ou ao ato das categorias, ou aos opostos da potência e do ato, mas também, no *sentido mais estrito*, para indicar verdade e falsidade. Nos objetos, a condição disso, é serem combinados ou separados, de maneira que aquele que é separado é separado, e aquele que é combinado é combinado, sendo que quem assim pensa, está certo, enquanto aquele cujo pensamento é contrário à condição real dos objetos, incorre em erro” [*Grifos nossos*]. A par disso, Brentano (2007) diz que segue daí a diferença entre verdades eternas, necessárias, e verdades temporais, variáveis. E, finalmente: “Ora, se algumas coisas estão sempre combinadas e não podem ser separadas, e outras estão sempre separadas e não podem ser combinadas, e outras ainda admitem ambos os estados contrários, então *ser* é estar combinado, isto é, uma unidade, e *não-ser* é não estar combinado, isto é, uma pluralidade”.

²⁴³ Cf. Aristóteles, *Da Interpretação*, IV, 16b 28, onde encontramos Aristóteles perguntando-se pela significação dos verbos e nomes, e reconhecendo que os primeiros, embora possuam significado quando isolados, não chegam a expressar juízo positivo ou negativo, e isto porque mesmo os infinitivos *ser* e *não-ser* e o particípio *sendo* são indicativos apenas se a eles se acrescenta algo, de maneira que impliquem uma cópula ou síntese, não separados, portanto, das coisas combinadas. Em Aristóteles, lê-se: “A sentença é fala dotada de significação, sendo que esta ou aquela sua parte pode ter um significado particular de alguma coisa, ou seja, que é enunciado, mas não expressa uma afirmação ou uma negação”.

²⁴⁴ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 10, 1051b 17, onde vem escrito: “Mas no que tange às coisas não compostas, o que é *ser* ou *não-ser*, e verdade ou a falsidade? Tal coisa não é composta, no sentido de ser quando está combinada e não ser quando está separada (...). Na realidade, tal como a verdade não é a mesma nesses casos, também não o é o ser. Verdade e falsidade são como se segue: contato e asserção são verdade (asserção sendo idêntico à afirmação) e ignorância é não-contato”.

potencialidade, tal qual a forma e o ato – que somente podem ser conhecidas através da percepção simples, e sobremaneira mediante pensamento²⁴⁵. De acordo com Brentano (2007), todos estes casos somente confirmam a sua tese de que, segundo Aristóteles “(...) a verdade consiste na concordância do entendimento com a coisa, na conformidade de ambos” (p. 67), de maneira que a relação entre *pensamento* e *ser* é uma relação de tipo recíproca. Mas vale atentar, porém, que essa reciprocidade, quando se trata de sua inversão, não acontece de igual forma como as demais relações desse tipo, ou seja, no que se refere à relação entre o saber e o sabido, tal relação possui uma base real no saber, ao passo que do sabido com o saber a relação somente se estabelece através de uma operação do entendimento. Para Brentano (2007), isso significa: “O sabido não é um πρὸς τι por estar em relação com outra coisa, mas somente porque outra coisa está em relação com ele²⁴⁶” (p. 68). Conforme indica Brentano (2007), comprova-se esse tipo de relação quando nos atemos ao que diz Aristóteles²⁴⁷, posto que para ele “(...) a concordância ou discordância do nosso entendimento com as coisas não altera absolutamente nada no conteúdo das coisas mesmas, que são independentes do nosso entendimento e não resultam afetadas por ela” (p. 68). Ora, trata-se de ver aqui, justamente, a compreensão grega do ser que direcionada está pelas coisas, e não pelo pensamento, como propõe, posteriormente, o giro kantiano, de modo que aqui é o pensamento que precisa se adequar às coisas para que possa, pois, ser, no sentido de ser verdadeiro²⁴⁸. O verdadeiro e o

²⁴⁵ Cf. Aristóteles [*ibid.* b 26]; [1051b 35] e [1052a 1], respectivamente: “E o mesmo é aplicável a substâncias não compostas, pois é impossível ser ludibriado a respeito delas. E todas elas existem em ato, não em potência, pois se assim não fosse, estariam submetidas à geração e à corrupção. Mas tal como é, o próprio *ser* não é gerado (nem está submetido à corrupção); se fosse, seria gerado (viria a ser) a partir de alguma coisa. Com respeito, portanto, a todas as coisas que são essências e em ato, não há a questão de ser enganado, mas tão-só de pensá-las ou não pensá-las. A investigação sobre *o que* são assume o perfil de investigar se são desta ou daquela natureza ou não”. “Quanto ao *ser* no sentido de *verdade* e o *não-ser* no sentido de *falsidade*, uma unidade é verdadeira se os termos estiverem combinados, sendo falsa se não estiverem combinados”. “A verdade significa o pensar esses objetos, não havendo falsidade ou engano, mas apenas ignorância”.

²⁴⁶ Cf. Aristóteles, *op. cit.*, V, 1021a 26: “Assim, termos relativos que envolvem número e potência são todos relativos porque sua própria essência inclui [em sua natureza] uma referência a alguma coisa mais, mas não porque alguma coisa mais está relacionada à sua essência. Entretanto, aquilo que é mensurável, cognoscível ou pensável é chamado de relativo, porque alguma coisa mais está relacionada à sua essência, pois o pensável implica haver dele um pensamento, mas o pensamento não é relativo àquilo de que ele é o pensamento, pois neste caso estaríamos dizendo a mesma coisa duas vezes”.

²⁴⁷ Cf. *Metafísica*, IX, 10, 1051b 5 e *Categorias*, V, 4b 8, onde se lê, respectivamente: “Não é porque estamos certos em pensar que *és branco* que *és branco* – é porque *és branco* que estamos certos em dizê-lo”. “(...) é por força dos fatos de cada caso, em virtude de serem ou não serem reais, que uma asserção é classificada como verdadeira ou falsa”.

²⁴⁸ É o que diz, por exemplo, Aristóteles, conforme aponta Brentano (2007), em *Da Interpretação*, I, 16a5: “Os sons emitidos pela fala são símbolos das *paixões* da alma, [ao passo que] os caracteres escritos [formando palavras] são os símbolos dos sons emitidos pela fala”. Aqui podemos localizar também uma passagem de Heidegger (2006), em seus *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, quando está tratando justamente do caráter primário em que o *ser-aí* se ocupa e cuida do seu mundo, bem como da compreensão que abre o mundo em sua significatividade: “(...) As coisas-signo possuem a sua origem, e seu sentido, no *ser-aí* mesmo; não são algo casual. O ser-signo se funda na mundanidade do mundo-em-torno [*Umweltlichkeit*]” (p.

falso se dão, portanto, como quer Aristóteles, no pensamento, e o seu fim é mesmo o conhecimento do objeto, achando-se, por isso, na própria mente, e não nas coisas elas mesmas; diferente, assim, do bem e do mal, que, encontrando-se nas coisas, e relacionados com a vontade, o seu conceito atribuído é à faculdade de desejar, e sua satisfação somente ocorre mediante o objeto que realmente existe²⁴⁹. Mas, diz Brentano (2007), apoiando-se em Aristóteles, “(...) a mente somente conhece a verdade quando *julga*. Se a verdade era a conformidade da faculdade cognoscitiva com a coisa pensada, nele fica implícito que só conhece a verdade aquela faculdade cognoscitiva que capta sua conformidade com a realidade” (p. 69). Ainda que o sentido externo e a fantasia possam oferecer cópias do real, não chegam, segundo Brentano (2007), a conhecer a relação entre esta cópia e o objeto; de igual forma, o entendimento e sua capacidade de representar e formar conceitos: “(...) somente quando julga que a coisa é tal como ele a conhece, conhece a verdade. Daí a definição do juízo”²⁵⁰ (BRENTANO, 2007, p. 69), que faz deste a atividade mental à que corresponde pensar o verdadeiro e o falso. Em última análise, considera Brentano (2007), pode-se estabelecer de maneira precisa que em seu sentido primeiro e próprio a verdade somente tem o seu lugar no juízo do entendimento. Mas, continua ele, isto não exclui que Aristóteles reconheça também, de maneira secundária e analogamente, que se pode atribuir o nome “verdadeiro” às potências da natureza sensível, à faculdade de formar conceitos e inclusiva às coisas mesmas²⁵¹. Segundo Brentano (2007), em Aristóteles, então, ainda que a

265). E um pouco mais adiante: “(...) todo ser-signo, todo ser fonte, testemunho, etc., se funda em que haja algo do estilo do mundo – mundo cujo modo de ocorrência (do comparecimento) e de ser é a significatividade; e que o acesso ao que se mostra e o seguimento desse mostrar são uma compreender-do-mundo-em-torno, o que significa que ao mesmo tempo é sempre um compreender-do-ser-deste-mundo, o qual se baseia no compreender do próprio *ser-aí*” (p. 267). E como quer Heidegger (2006), em resumo: “(...) acerca da significatividade há que dizer que o estar-sendo-no-mundo enquanto compreender-de ocupando-se propicia que o que se manifesta compareça no significar-se. Esse significar que se manifesta constitui a significatividade e é a presença [*Anwesenheit*] do mundo enquanto descoberto no ocupar-se compreendendo-de. *Presença do mundo é a mundanidade do mundo enquanto significatividade*” (p. 267).

²⁴⁹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, VI, 4, 1027b 25: “(...) *falsidade e verdade* não estão nas coisas – o bom, por exemplo, sendo verdadeiro e o mau, falso – mas no pensamento; e no tocante a conceitos simples e essências, não há verdade ou falsidade nem no pensamento”.

²⁵⁰ Cf. Aristóteles, *Da Interpretação*, IV, 17a 1: “(...) embora toda sentença tenha significado, ainda que não como um instrumento da natureza, mas, como a observamos, por convenção, nem todas as sentenças podem ser classificadas como *proposições*. Chamamos de proposições somente as que encerram verdade ou falsidade em si mesmas”.

²⁵¹ Ora, em Heidegger trata-se de mostrar que o sentido primeiro e próprio para a verdade está presente em um nexos originário para com o ser-aí, que desvela mundo e vela ser. Veja-se a respeito o que diz *ST* na alínea “c” do § 44, onde se lê: “Aristóteles jamais defendeu a tese de que o “lugar” originário da verdade fosse o juízo. Ele diz, na verdade, que o *λόγος* é o modo de ser do ser-aí, que pode ser descobridor ou encobridor” (p. 295). Portanto, se Aristóteles marca o juízo como guardando a melhor representação da verdade, ele parece fazê-lo com vistas a mostrar a autonomia do ente frente ao pensamento, de modo que Heidegger poderá, então, com base nisso, ou seja, com base no ser-descobridor, que é o ser-aí, pontuar, de forma crítica, a leitura que a tradição faz de Aristóteles. Com efeito, faz parte do horizonte da presente dissertação apresentar como Heidegger, por

“verdade” se aplique primeiro ao juízo verdadeiro, logo se estende ao conceito e à representação sensível, bem como às coisas mesmas, de modo que podemos ler a verdade em sentido múltiplo, qual seja: 1) verdade e erro no sentido primário e próprio se dão somente no juízo; 2) verdadeiro e falso em sentido que corresponde à percepção simples do entendimento, às definições e aos sentidos; e 3) a verdade e a falsidade nas coisas. Trata-se, contudo, de somente ver que todos estes múltiplos sentidos, e que Brentano elucida um a um, ainda que aqui não o explicitamos, não demonstra nenhuma contradição por parte de Aristóteles em suas afirmações, visto que todos eles remetem ao juízo, de maneira que para Brentano (2007) se pode dizer que o juízo é mesmo a substância da verdade, a fim de concluir com segurança: “O conceito fundamental de verdade segue sendo sempre o da concordância da mente que conhece com a coisa conhecida” (p. 72).

Na medida em que, segundo Brentano (2007), o que se deixara mostrar acima com respeito às palavras “verdadeiro” e “falso”, a saber, que elas apresentam significados diferentes, trata-se, agora, para ele, de determinar qual destes significados é empregado quando se tem em mira o ὄν ὡς ἀληθές e o μὴ ὄν ὡς ψεῦδος. Para tanto, encontra no livro VI da *Metafísica* de Aristóteles uma importante indicação, porquanto vem exposto ali que o ὄν ὡς ἀληθές e o μὴ ὄν ὡς ψεῦδος se encontram somente no juízo²⁵²: “É manifesto que o juízo é, aqui, o que se denomina verdadeiro ou falso, e, por conseguinte, ente ou não-ente; o juízo mesmo é o sujeito ao que se lhe atribui o ente como predicado. O ser do qual aqui se fala não é, portanto, a cópula que na proposição mesma vincula sujeito e predicado – sobretudo, se temos em conta que se chama ente inclusive a um juízo negativo, e não-ente a um juízo afirmativo. Trata-se, melhor dito, de um ser que se predica do juízo completo, já enunciado” (p. 73)²⁵³. Brentano (2007) também sugere que tomemos como sustentação de seu argumento o que vem postulado no livro V da *Metafísica*, a saber, que “ser” e “é” significam algo que é verdadeiro, ao passo que “não-ser” vem falar justamente do falso, o mesmo ocorrendo em correspondência com a afirmação e a negação²⁵⁴. Contudo, ainda que aqui se trate do

intermédio da leitura de Brentano e de Husserl pôde, enfim, fazer uma leitura fenomenológica de Aristóteles, de maneira a exigir um giro hermenêutico por parte de todos nós.

²⁵² Cf. Aristóteles, *Metafísica*, VI, 4, 1027b 18: “(...) visto que aquilo que é no sentido de ser verdadeiro, ou não é no sentido de ser-falso, depende de combinação e de dissociação, e verdade e falsidade conjuntamente dizem respeito ao arranjo das partes de uma contradição (porquanto o verdadeiro apresenta afirmação quando o sujeito e o predicado são combinados, e negação quando são dissociados, ao passo que o falso apresenta o arranjo contrário) – é uma outra questão o como acontece de combinarmos ou dissociarmos no pensamento”.

²⁵³ Quem sabe aqui já não se encontra previamente dado o que Heidegger apresentaria em sua *Lógica: a pergunta pela verdade*, que diz ser o “é”, presente em todo enunciado, indicação hermenêutica de que se trata de uma questão existencial e, portanto, que não possui, de início, a função da cópula.

²⁵⁴ Cf. Aristóteles, *op. cit.*, V, 7, 1017a 32, onde se lê: “(...) ser e é significam que uma coisa é verdadeira, e não ser que é falsa. De modo semelhante na afirmação e negação (...)”.

verdadeiro e do falso localizado no juízo, Brentano (2007) reconhece uma importante diferença entre as duas passagens supracitadas: “Na primeira, o “é” se empregava como determinação predicativa do juízo caracterizado como verdadeiro; e este, por sua parte, ocupava o lugar de sujeito: (o juízo) a é b, é (verdadeiro). No segundo, por sua vez, o “é” intervém como parte constitutiva da proposição mesma que se declara verdadeira, e une, como cópula, o sujeito com o predicado, a é b. Se no primeiro caso o “é” declarava que um juízo previamente dado concordava com a realidade, agora, por seu turno, constitui ele mesmo o juízo”. Tal diferença, aponta Brentano (2007), mostra-se clara quando se tem em vista o que vem expresso por Aristóteles no livro IV da *Metafísica*, a saber, que quando alguém aceita que uma proposição é verdadeira ou falsa, deve aceitar um número irrestrito de proposições²⁵⁵. Entretanto, sublinha Brentano (2007), é correto dizer que aquele que enuncia o primeiro juízo realiza também uma *equiparação* entre o entendimento e as coisas, da mesma forma que aquele que mediante um segundo juízo, declara que o primeiro está em harmonia com os fatos: “É igualmente seguro que o “é” da cópula não designa uma energia do ser, um atributo real, pois também podemos enunciar afirmativamente de negações e privações, de relações puramente fingidas e de outras construções objetivas puramente arbitrárias (...) (BRENTANO, 2007, p. 75)”.

Brentano (2007) também sustenta que segue daí uma aplicação extensiva do ὄν ὡς ἀληθές, que não pertence exclusivamente aos juízos, mas se estende aos conceitos, visto que se pode realizar afirmações acerca deles e, por isso, agregar o ser da cópula. Também é preciso atentar que aqui o não-ente é um ente e, portanto, um ὄν ὡς ἀληθές, de forma que pertencerá a este qualquer coisa pensada que, “(...) existindo objetivamente em nossa mente pode ser sujeito de uma afirmação verdadeira” (BRENTANO, 2007, p. 75). Ora, dirá Brentano (2007), nada que se encontre em nossa mente pode estar tão desprovido de realidade, a fim de ficar completamente excluído do ὄν ὡς ἀληθές. É isto que atesta Aristóteles na passagem que segue de *Metafísica*, V, 12, 1019b 6: “Também a privação (στέρησις) é em certo sentido uma propriedade (ἔξις) e se isto é assim, tudo será algo por possuir algo positivo. Mas o ente é algo que se diz de forma homônima” (ARISTÓTELES *apud* BRENTANO, 2007, p. 76]. De acordo com Aristóteles, conclui Brentano (2007) que

²⁵⁵ Cf. Aristóteles, *op. cit.*, IV, 8, 1012b 15: “(...) aquele que diz que tudo é verdadeiro torna a teoria oposta à sua também verdadeira e, portanto, a sua própria teoria não verdadeira (na medida em que a teoria oposta afirma que a sua não é verdadeira). E quem diz que tudo é falso torna a si mesmo falso. E se apelam para exceções, um que exclusivamente a teoria oposta não é verdadeira; o outro que somente sua própria teoria não é falsa, nem por isso deixarão de ser levados a postular a verdade ou falsidade de um número infinito de asserções, já que a asserção de que a asserção verdadeira é verdadeira é também verdadeira, processo que caminhará *ad infinitum*”.

sob um determinado ponto de vista “tudo” possui uma determinação positiva, mesmo a privação ou um haver sido roubado, de forma que tudo é o que é em virtude de um “ter”²⁵⁶. Mas, a par disso, dirá Brentano (2007): “(...) que o roubo possa ser designado como ἔξις, isto é, como algo que alguém tem, se deve a que o ὄν se diz homonimamente, de maneira que, de algum modo, até a privação e a negação seriam coisas. Tal é precisamente o modo de nosso ὄν ὡς ἀληθές” (p. 76). Por fim, vale ainda uma última citação, porquanto é esclarecedora de que o “é” da cópula e o ente verdadeiro não se encontram senão nas operações da mente, o que faz com que Aristóteles abandone este tipo de consideração para um contexto distinto do metafísico²⁵⁷, que interessada está nas coisas reais, e não no caráter ideal que o entendimento humano pressupõe em seu exercício lógico-formal:

Com isso, a cópula “ser” e o ente como verdadeiro resultam estar sempre referidos – inclusive ali onde o sujeito da proposição é um conceito real – a outro gênero, que é o que ainda nos fica por examinar (...). O ser no sentido da verdade, portanto, não expressa nenhuma natureza particular do ente, existente fora da mente (...). Tem seu fundamento nas operações do entendimento humano, que une, separa, afirma e nega, não nos princípios reais supremos, desde os quais a metafísica aspira a conhecer seu ente como ente (ὄν ἢ ὄν). Deve, portanto, ser excluído das considerações metafísicas (...) (BRENTANO, 2007, p. 76).

Por agora basta-nos o que até aqui fora visto sobre o ser no sentido do verdadeiro e do falso, de modo que passemos, de pronto, às análises de Brentano com respeito ao ente segundo as figuras das categorias. Como já dissemos acima, trataremos dos parágrafos que vão do 2-7, e isto porque é neles que encontramos o que Heidegger veio a nomear o sentido unitário do ser como *presença*, ou, ainda, a *vigência* do vigente.

4.1.3.1.2 O Sentido do Ser como Substância

O segundo parágrafo do capítulo cinco apresenta a primeira tese de Brentano a partir

²⁵⁶ É interessante o que vem apresentado nesta passagem por Brentano, na medida em que podemos encontrar aqui uma indicação para a interpretação de Heidegger da verdade, que, visando obter o sentido grego originário, a lê como *desvelamento*, *desocultamento*, de maneira que o que é descoberto – o ente -, é o que comparece em uma manifestação de ser, ao passo que o ser, que permanece oculto, ainda possui um sentido positivo, que sustenta toda descoberta do ente.

²⁵⁷ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, VI, 4, 1027b30-1028a5: “Mas uma vez que a combinação e a dissociação existem no pensamento e não nas coisas, e este sentido de *ser* difere dos sentidos próprios (porquanto o pensamento associa ou dissocia a essência, a qualidade, a quantidade ou alguma outra categoria), podemos descartar o acidental e os sentidos verdadeiros de *ser*, pois a causa do primeiro é indeterminada, ao passo que a do segundo é uma afecção do pensamento; e ambas estão ligadas ao gênero remanescente de *ser* e não indicam nenhuma realidade objetiva. Deixemo-las, portanto, de lado e examinemos as causas e os princípios do próprio *ser como ser*”.

de uma primeira afirmação, que diz não poder haver dúvida alguma de que o próprio ὄν a que deve ocupar-se o metafísico é um conceito real, ou seja, corresponde a uma coisa real, não apenas, portanto, a uma forma objetiva que esteja presente na mente pensante, visto que, como o próprio Aristóteles dissera em *Metafísica*, VI, 4, 1027b30, segundo Brentano (2007), a espécie remanescente de ser que não indica realidade objetiva deve ser abandonada quando se trata do estudo do ser *como* ser, ou seja, da filosofia primeira. De igual maneira, Brentano (2007) também indica que não é possível haver dúvidas com relação às categorias, porquanto Aristóteles é bastante claro quando propõe: “Dos entes significa o uno uma substância (τόδε τι), o outro um *quantum* (ποσόν), o outro um *quale* (ποιον)²⁵⁸” (ARISTÓTELES *apud* BRENTANO, p. 129). A par disso, Brentano (2007) ciente está de que o argumento de sua tese é mesmo verdadeira, uma vez que tem para si a multiplicidade de expressões utilizadas por Aristóteles quando, por exemplo, denomina as categorias de *conceitos gerais* (κοινά), o que aparece em sua *Física*, bem como de *gêneros* (γένη), quando, no seu *Tratado da alma*, I, 402a23, está procurando saber a que gênero pertence, pois, a alma, o que quer significar uma entidade individual e, por isso, uma substância, ou uma qualidade, ou, ainda, quiçá, uma quantidade. Além disso, Brentano (2007) explica se em demais passagens aparece não apenas τὰ γένη, mas τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν, de acordo com Bonitz isto se deve em função de que tal acréscimo corresponde a um *genitivo de aposição*, de maneira que sua tradução para “os gêneros dos predicados” não deforma seu sentido, porquanto “(...) os gêneros daquilo que se predica seguem sendo gêneros e, em conseqüência, devem ser conceitos” (BRENTANO, 2007, p. 130). Para Brentano (2007), as diferentes expressões para *categorias* não impedem de indicar que nelas se trata de conceitos. Do mesmo modo, aponta Brentano (2007), se as categorias são nomeadas διαίρεσις (divisões), isto significa apenas que elas são os conceitos em que se divide o ente (διαίρεῖται τὸ ὄν). Mas, alerta-nos Brentano (2007), as categorias também são denominadas πτώσεις (casos), muito embora, conforme recorda também Bonitz, segundo Brentano (2007) em sua revisão bibliográfica, tal termo não é empregado senão em conexão com o ὄν e o μὴ ὄν (ente e não-ente): τὸ κατὰ τὰς πτώσεις μὴ ὄν²⁵⁹. Conforme

²⁵⁸ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 4, 1030b 11, onde se lê na sua completude textual: “E *uno* apresenta a mesma multiplicidade de sentidos que *ser*, que significa às vezes a coisa individual, às vezes a quantidade, às vezes a qualidade”. Vale dizer ainda, que Brentano sugere outras passagens em Aristóteles, a saber, *Tratado da alma*, II, 1, 412a6; *Metafísica* [V, 7, 1017a22]; [VIII, 6, 1045a36] e [IX, 1, 1045b32].

²⁵⁹ Cf. Aristóteles, *op. cit.*, XIV, 2, 1089b 26, onde se encontra: “(...) as coisas existentes não são geradas a partir do não-ser ou nele decompostas nesse sentido. Mas como o não-ser, nos diversos casos, tem tantos sentidos quanto há categorias e, adicionalmente, diz-se do falso que *não é*, o mesmo ocorrendo com o potencial, é deste último que a geração procede (...)”.

sustenta ainda o filósofo, disso se segue que seja qual for o emprego da expressão τὸ κατὰ τὰς πτώσεις ὄν, as categorias sempre voltam a se apresentar como ὄντα e, por isso, como conceitos e “(...) não apenas como classificadores de conceitos” (p. 131). Com isso, Brentano (2007) não nega que as categorias funcionem como classificadores a partir dos quais devem ser registrados os demais conceitos reais, mas afirma que elas não se esgotam em tal função. Tendo em vista que as categorias são “(...) conceitos genéricos universais” (BRENTANO, 2007, p. 131), todo gênero, dirá Brentano (2007), encerra todas as espécies e indivíduos que a ele se subordinam, e estes, estando nele, mostram-se como o lugar de tais espécies e indivíduos, o que se conclui, então, que o gênero é mesmo o lugar deles. Porém, esclarece Brentano (2007): devendo as coisas se darem assim, o inverso também parece necessário, ou seja:

(...) que o lugar comum dos conceitos venha determinado por um gênero ou por um conceito universal análogo. Do qual se segue, entendo, de maneira puramente racional, que se as categorias são, como eles dizem, o emaranhado de classificação de conceitos, não podem ser *meramente* um emaranhado de classificação de conceitos, mas deverão ser, por sua vez, conceitos mesmos (BRENTANO, 2007, p. 131).

A segunda tese que vem sustentada no § 3 parte da tese precedente e, como indica Brentano (2007), lhe confere uma confirmação adicional. De acordo com Brentano (2007), temos, então:

(1) que o ὄν que se divide κατὰ τὰ σήματα τῆς κατηγορίας não se distribui como um conceito sinônimo, isto é, como um gênero em suas espécies, senão como um ὁμώνυμον, que se distingue segundo seus significados; (2) que o ὄν das diferentes categorias, embora seja homônimo, não supõe uma igualdade de nome puramente fortuita (ἀπο τύχης ὁμώνυμον), senão que melhor se dá entre elas uma unidade de analogia; (3) por último, que esta analogia que se dá entre elas é dupla, pois não é meramente uma analogia de proporcionalidade, mas também uma analogia de um mesmo termo (p. 132).

É preciso levar em conta que Brentano (2007) pretende confirmar tal tese partindo das afirmações do próprio Aristóteles. É assim que, tomando por base o que postulava no início de sua dissertação quando sustentara que o ente se dizia de múltiplos modos e que, no grego, vinha assim expresso τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, ο πολλαχῶς, conforme Brentano (2007) designa, pois, justamente que o ente não apenas se diz a todo momento e sempre, mas

que “se enuncia com múltiplos significados²⁶⁰” (p. 132). Esta consideração sobre o ὄν em sua relação com o πολλαχῶς, informa Brentano (2007), também aparece quando Aristóteles está tratando das categorias²⁶¹, de maneira que, como se pode visualizar, se trata, para o filósofo grego, de uma importante determinação do ser do ente. Além disso, Aristóteles, segundo Brentano (2007), nega também que o δυνάμει ὄν possa ser um conceito único, na medida em que se encontra nas categorias do ὄν, de múltiplos significados. De igual forma, tal determinação aparece com respeito à κίνησις, de sorte que ela não pode ser *única* para todas as categorias. De acordo com Brentano (2007), isso se esclarece se levarmos em conta que no capítulo 10 do livro V da *Metafísica*, Aristóteles afirma que “(...) como o ente se diz de múltiplas maneiras, o mesmo deve valer também para todos os demais conceitos que a ele se ligam, com o que também o idêntico, o distinto e o oposto terão de ser considerados diferentes em cada categoria” (BRENTANO, 2007, p. 133). É idêntica, informa-nos Brentano (2007), a posição assumida por Aristóteles na passagem do capítulo 28 do livro V da *Metafísica*, onde aponta que “(...) o que pertence a diferentes categorias não têm um gênero comum, e que as categorias não podem reduzir-se umas as outras, nem tampouco a algo de ordem superior” (p. 134). É em consequência disto, sustenta Brentano (2007), que Aristóteles pode, então, chegar a dizer em *Tópicos* que o *um* e o *ente* não são gênero para os entes²⁶². Isto também aparece, segundo Brentano, no livro VIII da *Metafísica*, bem como no livro VII²⁶³,

²⁶⁰ Nos *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (1925), Heidegger irá justamente falar que com respeito ao significar e ao significado devemos pensá-los desde o lugar originário em que tal fenômeno se dá, ou seja, enquanto ser-no-mundo que, trazendo o mundo à sua presença [*Anwesenheit*], a significatividade das coisas se constitui porque primeiro nos ocupamos do mundo em um lidar-com prévio, que corresponde, pois, à compreensão originária do ser que nós, existentes humanos, possuímos. É, enfim, na significatividade que o mundo se abre enquanto compreensão para o ser-aí, e somente tendo por base esta compreensão é que podemos, depois, vir a conhecer mundo no sentido de uma tematização e objetividade. Cf. Martin Heidegger, 2006, pp. 251-268.

²⁶¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, [VII, 1, 1028a 10], [V, 7, 1017a 22] e [XIV, 2, 1089a 7], onde se lê, respectivamente: “A palavra *ser* apresenta vários sentidos que foram por nós classificados em nossa exposição por diversos sentidos em que os termos são empregados. Primeiramente denota o *o que* de uma coisa, isto é, a individualidade; e em seguida a qualidade, ou a quantidade ou qualquer outra das demais categorias. Ora, de todos esses sentidos contemplados por *ser*, o primordial é claramente o *o que*, o qual denota substância”. “(...) seus sentidos são aqueles indicados pelas figuras de predicação, uma vez que o *ser* tem tantos sentidos quantas são essas figuras. Ora, considerando que alguns predicados indicam o que uma coisa é; outros sua qualidade, outras sua quantidade, outros sua relação; outros sua atividade (ação) ou passividade (paixão), outros seu lugar; outros seu tempo, a cada um destes corresponde um sentido de *ser*”. “(...) se *ser* possui diversos significados (uma vez que às vezes significa substância, outras vezes qualidade, outras vezes quantidade, e assim por diante quanto às demais categorias), que espécie de *um* são todas as coisas que *são* na suposição de que o *não-ser* não é?”

²⁶² Cf. Aristóteles, *Tópicos*, IV, 6, 127a 28, onde se encontra: “Cumprir também verificar se o opositor afirmou que algum predicado que acompanha tudo é gênero ou diferença, uma vez há diversos predicados que acompanham tudo; *ser*, por exemplo, e *uno* entre eles”.

²⁶³ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, VIII, 6, 1045a 36 e VII, 3, 1029a 20, respectivamente: “No que toca à matéria, há a que é inteligível e a que é sensível. E parte da fórmula é sempre matéria e parte ato (realidade)”. “Refiro-me à

onde se diz que o *ser* é uma expressão indeterminada, passível somente de determinação mediante os atributos das categorias. De posse disso, chega-se, de acordo com Brentano (2007), a sua segunda afirmação, qual seja: “(...) que precisamente a este ὄν, que se dá nas diferentes categorias, Aristóteles o atribui, já que não à unidade mais estrita do gênero, à unidade da analogia, que é mais ampla e abarca também ὁμώνιμα. Esta unidade por analogia vem distinguida da genérica (e subordinada a ela)” (BRENTANO, 2007, p. 134), o que pode ser confirmado em uma das passagens de Aristóteles e localizada pelo filósofo alemão onde se lê que certas coisas são *unidades* tendo em vista seus diferentes modos²⁶⁴. Com relação a isto, sustenta Brentano (2007), é que Aristóteles pode chegar mesmo a dizer que os conceitos pertencentes às diferentes categorias se denominam todos ὄντα, o que se confirma com a declaração de Aristóteles no livro IV, 2, 1033a33, de sua *Metafísica*: “O termo *ser* é utilizado em vários sentidos, mas com referência a uma idéia central e uma característica definida, e não homonimamente”. Em contrapartida, no início de *Categorias* Aristóteles divide, segundo Brentano (2007) todas as coisas às quais corresponde um nome em ὁμώνιμα e συνώνυμα, de maneira que enquanto no primeiro somente o nome é comum, mas a definição de essência correspondente ao nome é diferente, no segundo as coisas possuem nome e definição correspondente. Para Brentano (2007), o que se apreende destas definições é que o ὄν que se distribui nas categorias será necessariamente um ὁμώνιμον. Vale dizer, a par disso, que a concepção que Brentano parte para pensar a analogia, ou seja, a *igualdade de proporções* se deve ao significado primeiro e originário que Trendelenburg encontra para este termo junto a Aristóteles, e que fala tanto de algo quantitativo como de algo qualitativo. Mas também é preciso atentar, como se verá logo abaixo, que Brentano (2007) não é plenamente solidário com a posição do seu mestre. Brentano (2007), conforme ele mesmo dá a entender, torna necessário distinguir ὁμώνιμον em sentido restrito – “o homônimo fortuitamente” (ἀπὸ τύχης ὁμώνιμον) - do seu oposto, o homônimo segundo a analogia (ὁμώνιμον κατ’ ἀναλογίαν), porquanto: “O ente não é (...) para as categorias, um ἀπὸ τύχης ὁμώνιμον semelhante, mas que os corresponde de maneira análoga” (p. 136). E ainda, de forma mais clara:

matéria como aquilo que em si mesmo não é nem uma coisa particular, nem uma quantidade, nem algo designado por qualquer uma das categorias que determinam o *ser*”.

²⁶⁴ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, V, 6, 1016b 31: “Por conseguinte, algumas coisas são unas numericamente, outras do ponto de vista da espécie, outras do ponto de vista do gênero, outras por analogia; o são numericamente, aquelas cuja matéria é uma, [o são] em espécie aquelas cuja definição é uma, em gênero as que pertencem à mesma categoria, e por analogia [o são] as que se relacionam do mesmo modo que alguma coisa mais [relaciona-se] com alguma terceira coisa”.

Compreende-se, pois, em que sentido, dentre os ὁμώνυμα (...) os ἀνάλογα, entendidos desse modo, se distinguem dos ἀπὸ τύχης ὁμώνιμον. E também que, por ser os menos homônimos, podem ser excluídos completamente do âmbito do ὁμώνιμον, em um uso mais restringido do termo. De fato, em um certo sentido se aproximam dos sinônimos, pois além do nome comum possuem, se não uma comunidade, ao menos um parentesco conceitual; se não identidade, ao menos semelhança; se não igualdade de essência, ao menos igualdade de proporção (p. 137).

Com efeito, para Brentano (2007) isso justifica o fato de que o ὄν, muito embora não possa ser sinônimo, no que se refere às categorias, não carece de semelhança proporcional, de modo que seja como for, trata-se aqui de uma *igualdade de proporções* e, portanto, de uma *analogia*; ao passo que, se acompanharmos as passagens supracitadas de Aristóteles, em que se tem em vista que o *ente* embora se diga em múltiplos sentidos, o seu primeiro sentido é a entidade, significando substância, os exemplos aduzidos pelo Estagirita não mostram nada semelhante a uma proporção qualitativa, devendo ser buscada a analogia, pois, muito mais em uma remissão [*Verhältnis*], ou seja, em uma relação [*Beziehung*]. Como Brentano (2007) mesmo propõe de forma elucidativa:

Cremos, portanto, que além do tipo de analogia estudada por Trendelenburg, deve-se aceitar um segundo, que compartilha com ele essa posição entre homonímia e sinonímia (...) Embora os análogos analisados em primeiro lugar manifestavam, em sua diferença conceitual, uma igualdade de proporções (*Verhältnisse*), o que descobrimos aqui é um remeter (*Verhalten*) completamente distinto, uma remissão a um mesmo conceito como termo, uma relação com a mesma ἀρχή (ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν *Metaf.* 2). Por isso, Aristóteles expressa a diferença entre estes análogos e os sinônimos dizendo que estes últimos devem chamar-se em sentido estrito καθ' ἑν, embora os primeiros sejam somente πρὸς ἑν em certa medida (p. 140)²⁶⁵.

Com efeito, e para seguirmos Brentano (2007) em suas considerações finais sobre a sua segunda tese, trata-se de ver que na analogia apregoada por Aristóteles, assim como há uma ciência única (a filosofia primeira) que trata do ente em seus diferentes significados, há também, entre as categorias, uma que guarda o nome do ente de maneira mais própria que todas as demais, a saber, a substância. Com respeito a isto Brentano é bastante claro: “Das categorias, o ente primeiro e propriamente dito é a substância (οὐσία). As restantes – diz

²⁶⁵ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1003b 13, onde se encontra: “(...) tal como há uma ciência de todas as coisas saudáveis, o mesmo aplica-se verdadeiramente a tudo o mais, pois não é somente no caso de termos que expressam uma noção comum que a investigação diz respeito a uma ciência, como também no caso de termos que se relacionam a uma característica particular, posto que estes últimos também, num certo sentido, expressam uma noção comum”.

Aristóteles – se denominam entes porque são quantidades ou qualidades ou paixões ou alguma outra coisa semelhante²⁶⁶” (p. 141). E, em conclusão, Brentano (2007) pondera:

Fica claro, com isso, que o ente é um ὁμώνιμον para as diferentes categorias, mas que não se trata de ὁμώνιμον ἀπὸ τύχης, mas κατ’ ἀναλογίαν e, em concreto, segundo uma dupla maneira de analogia: por analogia de igualdade de proporções e por analogia de um mesmo termo. Pois (...) todas as categorias se denominam entes πρὸς ἓν μίαν τινὰ φύσιν, em referência ao ser *uno* da οὐσία (p. 141).

A terceira tese de Brentano referente ao capítulo que estamos tratando afirma em seu enunciado que as categorias são os conceitos universais, sinônimos supremos e os gêneros supremos do ente. Esta tese vem assim caracterizada porque Brentano (2007) tem em vista o que até então vinha considerando sobre as categorias, ou seja, que em relação ao conceito de ὄν, que era um conceito de ordem superior e que as designava, embora não em sentido comum, visto sua unidade ser uma *unidade de analogia*, e, por isso, tampouco correspondendo a elas como sinônimos, porquanto naquele contexto não existia um sinônimo superior, de modo que agora, por seu turno, interessando-o a relação em que as categorias se acham com respeito às coisas mesmas a elas subordinadas, vem confirmado a partir de Aristóteles que “(...) todas as coisas que pertencem a uma mesma categoria são συνώνυμα” (p. 142), de maneira que as categorias são, portanto, como acima indicou-se, conceitos universais (κοινά) e gêneros (γέννη) das coisas. Brentano (2007) reconhece, contudo, que existe um significado amplo e um restrito para o κοινόν aristotélico. Em seu sentido amplo, diz Brentano (2007), Aristóteles inclui tudo aquilo que é uno por analogia, de forma que κοινά são o ente e o uno²⁶⁷. Mas, afirma Brentano (2007), o uso habitual do filósofo grego, o

²⁶⁶ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 1, 1028a 10, onde se lê: “A palavra *ser* apresenta vários sentidos que foram por nós classificados em nossa exposição dos diversos sentidos em que os termos são empregados. Primeiramente denota o *o que* de uma coisa, isto é, a individualidade; e em seguida a qualidade, ou a quantidade ou qualquer outra das demais categorias. Ora, de todos esses sentidos contemplados por *ser*, o primordial é claramente o *o que*, o qual denota substância”.

²⁶⁷ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 16, 1040b 21 e X, 2, 1053b 19, onde se lê, respectivamente: “(...) ainda que os conceitos de ser e unidade estejam mais próximos da substância do que o princípio, o elemento e a causa, nem eles são a substância, uma vez que em geral nada que é comum é substância; com efeito, a substância só pertence a si mesma e àquilo que a contém e do que é a substância”; “(...) se não é possível que nenhum universal seja substância, como estabelecemos em nossa discussão da substância e do ser, e o próprio ser não pode ser uma substância no sentido de uma coisa existente *ao lado* da multiplicidade (uma vez que é comum à multiplicidade), porém somente como um predicado, então fica claro que tampouco é possível que a unidade seja uma substância, porque o ser e a unidade são os mais universais de todos os predicados. Portanto, por um lado gêneros não são certas entidades e substâncias separadas de outras coisas; por outro lado, não é possível que a unidade seja um gênero por força das mesmas razões que impossibilitam que o ser e a substância o sejam”. Cf. também, a par disso, a discussão que se desenvolve em *Metafísica*, VII, 13, 1038b 1, visto que elucida o fato de que a substância não possa ser um universal, porquanto é da ordem do individual (*isso*) e não do comum (*aquilo*), de maneira que Aristóteles tem que se ater com a dificuldade do seu argumento anterior de que a substância seria o único ou o principal objeto da definição. Como ele mesmo diz aqui, e que se contrapõe a tese

seu uso restrito, refere-se somente aos sinônimos, com o que κοινόν adquire o significado de conceito universal. Brentano (2007) retira o sentido inequívoco do universal com respeito às categorias através daquilo que Aristóteles denomina o gênero (γέννη), visto que este é sempre um συνώνυμον, de forma que, segundo Brentano (2007), justifica-se o fato de ο ὄν e ο ἔν não poderem ser denominados gêneros, bem como que categorias distintas não possuam um gênero comum, mas sim que as categorias sejam os gêneros de tudo o que a elas se subordina, ou seja, a categoria é gênero para tudo aquilo que é passível de predicção a partir dela, e não “entre” categorias. Brentano (2007), a par disso, reconhece que é preciso ter em conta que se trata de sentidos distintos quando Aristóteles, por exemplo, em *Metafísica* XI, 3, emprega à categoria substância o predicado universal, e isto em contraposição ao ser²⁶⁸.

A quarta tese de Brentano adentra por sobre a questão das categorias enquanto predicados supremos da substância primeira, de maneira a esclarecer o significado da palavra “categoria” junto aos diferentes intérpretes de Aristóteles. De acordo com Brentano (2007), Aristóteles denomina substância primeira (πρώτη οὐσία) ao indivíduo do gênero substância²⁶⁹, de forma que a afirmação de sua tese diz que “(...) as categorias se predicam em seu conjunto da substância primeira e são, portanto, os predicados supremos da mesma” (p. 144). Conforme sustenta o filósofo isto vem confirmado a partir do parágrafo anterior, que dizia serem as categorias os gêneros supremos das coisas, porquanto delas se predicam as espécies que, por sua vez, são subordinadas a elas²⁷⁰. Brentano (2007) ainda considera que tudo aquilo que não é substância pertence a uma substância enquanto acidente, de modo que somente faz-se ente porque pertence a uma substância, o que quer significar, portanto, que seja qual for a coisa e a categoria a qual pertença, ela sempre se predica desta primeira categoria (substância – a ela pertencem os gêneros e as espécies, que são, pois, as substâncias segundas), de maneira que para Brentano (2007) isso corresponde a dizer também que se

anterior: “(...) toda substância será não composta” [1039a15]. Tal discussão também está presente em uma passagem do livro XI: “(...) se toda ciência tem como objeto os universais enquanto tais, a substância é um *isso* (um particular) e algo separável e não um universal, de sorte que se houver uma ciência que se ocupa dos primeiros princípios, como supor que a substância seja um primeiro princípio” [1060b20].

²⁶⁸ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, XI, 3, 1060b 35: “Uma vez que a ciência do filósofo diz respeito ao *ser como ser* universalmente, e não a alguma parte dele, e uma vez que a palavra *ser* apresenta vários significados e não é utilizada num único sentido, conclui-se que se for apenas equívoca e não possuir significação comum, não poderá enquadrar-se numa única ciência (pois não há uma só classe no que tange a essas coisas); mas se possuir uma significação comum terá necessariamente que enquadrar-se numa única ciência”.

²⁶⁹ Cf. Aristóteles, *Categorias*, 5, 2a 11: “Substância, em sua acepção mais própria e estrita, na acepção fundamental do termo, é aquilo que não é nem dito de um sujeito nem em um sujeito. A título de exemplos podemos tomar *este* homem ou *este* cavalo em particular. Entretanto, realmente nos referimos a substâncias secundárias, aquelas dentro das quais – sendo elas espécies – estão incluídas as substâncias primárias ou primeiras e aquelas dentro das quais – sendo estas gêneros - estão contidas as próprias espécies”.

²⁷⁰ Cf. Aristóteles, *Tópicos*, I, 5, 102a 31: “O gênero é aquilo que é predicado (afirmado) na categoria do *o que é* de coisas diversas que diferem do ponto de vista do tipo”.

predica, pois, de uma substância primeira, onde todas as demais substâncias eram predicados. Mas Brentano (2007) está ciente de que existe uma diferença entre a predicação da categoria οὐσια e das substâncias segundas e a predicação das demais categorias com respeito à substância primeira²⁷¹. É assim que o que se atribui à substância primeira é um nome e um conceito, que se encontram nela acidentalmente, mas que permanecem, em sua predicação, autênticas. Com isso se esclarece para Brentano (2007) o porquê os gêneros supremos devem ser, e são, os predicados supremos da substância primeira, uma vez que se lhes ocorre serem os predicados supremos em geral. Contudo, ainda mais geral do que esses predicados somente o ὄν, o ἔν ou qualquer coisa que possua *unidade análoga*, assim como vem informado em *Metafísica X* e que diz serem o ente e o uno os predicados mais universais²⁷², ou ainda em *Tópicos IV*, onde se afirma que o ente se predica do todo²⁷³.

Com efeito, Brentano (2007) após ter postulado sua quarta tese passa a se ocupar, pois, do nome κατηγορία à luz dos intérpretes de Aristóteles. É assim que, por exemplo, tendo em conta o que diz Trendelenburg sobre o assunto, declara que “categoria “possui o significado expresso de “predicado”, no sentido originário de “acusar”, como quer Aristóteles ao falar do predicar no juízo e na proposição (afirmar). Mas, sustenta Brentano (2007), outros pesquisadores fazem interpretação diversa e contestam tal posição, na medida em que Aristóteles não poderia reduzir o nome “categoria” ao âmbito dos predicados:

(...) pois ele mesmo teria estabelecido que a categoria primeira e principal é a substância, designando como substância primeira, por antonomásia, a substância individual, ο τὸδε τι. Além disso, o há feito de modo tal que às substâncias universais as considera tanto mais dignas do nome οὐσια quanto mais próxima estão do indivíduo. Mas esta substância individual, segundo ensina expressamente Aristóteles, não pode ser nunca predicado em uma proposição corretamente construída (p. 146).

A par disso e de acordo ainda com tais intérpretes, diz Brentano (2007), se Aristóteles tivesse derivado o nome de κατηγορία a partir de κατηγορεῖν no sentido de “predicar”, ou teria conferido um nome que não se adequaria ao que nelas há de fundamental, ou teria

²⁷¹ Cf. Aristóteles, *Categorias*, 5, 2b 30: “À parte, portanto, das substâncias primárias, somente espécie e gênero entre todas as demais coisas restantes, são acertadamente classificados como substâncias secundárias, visto serem eles unicamente que, entre todos os possíveis predicados, definem a substância primeira”.

²⁷² Cf. Aristóteles, *Metafísica X*, 2, 1053b 20: “(...) o ser e a unidade são os mais universais de todos os predicados”.

²⁷³ Cf. Aristóteles, *Tópicos*, IV, 6, 127a 30: “Se, então, ele apontou *ser* como um gênero, obviamente seria o gênero de tudo, já que é predicado de tudo, pois o gênero não é predicado de coisa alguma, exceto de sua espécie. Conseqüentemente, *uno* também seria uma espécie de *ser*. O resultado é a espécie *ser* também predicada de tudo de que o gênero é predicado, uma vez que *ser* e *uno* são predicados de absolutamente tudo, ao passo que a espécie *deve* ser menos amplamente predicada”.

derivado tal nome a partir de um κατηγορεῖν que não merece esse nome. É por isso que, considera Brentano (2007), Bonitz pode declarar que κατηγορία significa tão somente “enunciação”, assim como Zeller. Contudo, a posição de Brentano em relação aos intérpretes é clara: se Aristóteles utilizou-se do termo “categoria” para falar do conceito que tem para si quando diz que o ente se divide nas figuras das categorias, é plausível que ele o tenha feito a partir do significado de κατηγορεῖν como “predicar”, de modo que:

As categorias mesmas são, sem dúvida alguma, suscetíveis de serem predicados, e inclusive possuem dita capacidade antes que todos os demais conceitos, já que não há nada (seja indivíduo, gênero ou espécie) que não possa ser sujeito de uma ou outra delas, embora não caiba achar predicado superior para elas mesmas. (...) De momento, o que nos importava era provar que são os predicados supremos de todo ente e, em consequência, também os predicados supremos da substância primeira, que é a base de todo outro ser (BRENTANO, 2007, p. 147).

A quinta tese apresentada por Brentano traz, em suas linhas gerais, que as categorias existem em sua multiplicidade, e é por isso que Aristóteles pôde nomeá-las, porquanto remetem à substância primeira como modos em que as coisas existem em seu sujeito. Portanto, a tese que vem formulada a partir da necessária distinção que há entre elas segundo as diferenças de remissão à substância primeira, parte do esclarecimento entre as diferentes modalidades de predicação que se encontram na homonímia, na analogia e na sinonímia. Desta feita, enquanto que os homônimos se dividem a partir da diversidade de representações que casualmente se vinculam com o mesmo nome, os sinônimos, por seu turno, se dividem segundo a diversidade das diferenças específicas por meio das quais se contraem nas espécies. Mas, pergunta Brentano (2007), como isto se dá com respeito à analogia. Para responder a esta questão Brentano (2007) nos traz à lembrança sua descoberta: “(...) os predicados podem ser análogos de duas maneiras: análogos por semelhança ou proporcionalidade e análogos em referência a um mesmo termo” (p. 149). Mas, contrapõe a seguir o filósofo, “(...) o que é uno por semelhança é, em realidade, distinto em termos absolutos, e somente é uno e o mesmo segundo a proporção” (BRENTANO, 2007, p. 149). Distinto, esclarece, porém, Brentano (2007), é o caso do análogo em referência a um mesmo termo, visto que o ἓν aqui é uma unidade real, ou seja, absolutamente uno segundo o conceito e segundo a essência, e, portanto, uno e o mesmo com relação ao termo e distinto somente devido ao modo de sua remissão a ele. Como Brentano (2007) mesmo afirma, aqui tratar-se-á de uma divisão que deverá atender à diferença nos modos de remissão. E isto porque, como quer Aristóteles, e nas palavras de Brentano (2007):

(...) o ὄν não somente se predica dos gêneros supremos segundo a analogia de proporcionalidade, senão também (...) segundo a analogia a um mesmo termo, deverá decompor-se em ditos gêneros segundo os diferentes modos da remissão ao mesmo termo. Este, além disso, é aquele em atenção ao qual todos os demais entes se denominam entes, o ente em seu sentido primeiro e mais próprio. Pois bem, o ente em sentido mais próprio e anterior a todos os demais é, como já vimos, a οὐσία, e a οὐσία primeira e propriamente dita é a πρώτη οὐσία, a substância individual²⁷⁴. Qualquer outra coisa que é, é porque se encontra nela de algum modo. Aqui temos, portanto, o termo para todo ente, independente da categoria a que possa pertencer²⁷⁵. E é em atenção aos diferentes modos de remeter a este termo, isto é, às diferenças na remissão à substância primeira, como devemos distinguir um ente de outro e, por conseguinte, como devemos determinar as diferenças dos conceitos supremos de ser, das categorias (p. 150).

Brentano (2007) também sustenta que sobre o caminho percorrido por ele para pensar a *analogia* por referência à substância primeira, também existe uma outra possibilidade, e que parte, pois, das categorias como *gêneros supremos*, e não mais, como até agora, dos *significados do ente*. Com respeito aos gêneros supremos, Brentano (2007) diz que toma como ponto de partida a doutrina aristotélica da proporção entre gênero e diferença, por um lado, e matéria e forma, por outro. De acordo com Brentano (2007), então, Aristóteles declara que “(...) somente pode se dar uma definição composta de gênero e diferença ali onde há uma coisa que se compõe de matéria e forma; e que, quando isto ocorre, gênero, espécie e diferença estão em proporção com matéria, forma e composto” (p. 150), de modo que as coisas, com relação ao seu gênero supremo, não devem ser distintas somente de maneira formal, mas exige distinção material. Para Brentano (2007), isto vai corresponder ao que vem formulado em *Metafísica XIV* e que diz que “(...) toda categoria pressupõe uma espécie de determinação e modo da potência, um especial δυνάμει ὄν” (p. 151). Conforme Brentano (2007) isto se evidencia a exemplo da diferença entre a substância e as categorias acidentais, na medida em que a matéria da substância é a denominada πρώτη ὕλη, servindo, pois, de base à forma substancial, ao passo que os acidentes demandam como substrato (matéria) a substância composta de ambas. Mas, sustenta Brentano (2007), é preciso atentar que “(...) a substância não é a matéria dos acidentes enquanto substância em ato, senão enquanto que potência da forma acidental” (p. 151). E isto, por sua vez, denota que “(...) o sujeito não somente deve ser o sujeito de diferentes formas, senão que deve ser sujeito de diferente

²⁷⁴ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 3, 1029a 1: “(...) o substrato primário de uma coisa é, no sentido mais verdadeiro, a sua substância”.

²⁷⁵ Cf. Aristóteles, *op. cit.*, VII, 1, 1028a 25: “Ora, o que torna essas coisas mais verdadeiramente existentes é haver algo definido subjacente a elas, isto é, a substância ou o individual, o que já está implícito numa predicação desse tipo (...). Fica claro, portanto, que é em função da substância que cada uma dessas categorias existe”.

maneira; a forma não somente deve ser uma forma distinta, senão uma forma recebida no sujeito de diferente maneira” (p. 151). Segunda Brentano (2007), essas relações que ocorrem entre matéria e forma a partir dos acidentes que se deixam realizar desde a substância primeira e é sujeito para eles, nos informam que os gêneros supremos dos acidentes manifestam uma diferente remissão à substância primeira. Por fim, diz Brentano (2007), a par disso, o princípio autêntico da tábua aristotélica das categorias vem formulado por Aristóteles da seguinte maneira: “Aos juízos de que *isto* se aplica *àquilo* e de que *isto* é verdadeiro *daquilo* têm que ser entendidos em tantos diferentes sentidos quantas sejam as distintas categorias²⁷⁶”. Mas tal enunciado, propõe Brentano (2007), pode ser assim reformulado: “existem tantas categorias quanto modos em que as coisas existem em seu sujeito” (p. 152), o que, para ele, significa dizer que as categorias são múltiplas em função de suas remissões à substância primeira, a qual, por sua vez, é o sujeito último de todo ser.

A sexta tese de Brentano, e a última a ser apresentada aqui, sustenta que as categorias se distinguem segundo os diferentes modos de predicação, e que estes, por seu lado, são os modos próprios da predicação; diferentes, portanto, das “categorias” em sentido estrito, que falam de predicções que ocorrem quando se predica uma espécie de seu gênero ou diferença, uma substância de seu acidente, etc.

Na ordem das teses analisadas esta parece ser a mais importante para o que concerne aos nossos objetivos, visto que se explicita a posição de Brentano com respeito a importância da categoria da substância primeira para Aristóteles. Ora, mostrou-se no parágrafo anterior que as categorias se distinguem segundo as diferenças de remissão à substância primeira – ou seja, segundo os modos de sua existência na *πρώτη οὐσία*²⁷⁷. Assim, dito de outra maneira, tudo o que pertence à mesma categoria se dá nela do mesmo modo, a saber: “(...) do modo que vem determinado pela própria categoria como gênero supremo” (BRENTANO, 2007, p. 153). Dessa forma, diz Brentano (2007), segue-se daí que o “(...) número e a diversidade das categorias coincide com o número e a diversidade dos modos em que se predica algo a respeito da substância primeira. Pois as coisas se dizem da substância primeira segundo o modo em que existem nela (...)” (BRENTANO, 2007, p. 153). Também segue disso que “(...)

²⁷⁶ Cf. Aristóteles, *Analíticos Anteriores*, I, 37, 49a 6.

²⁷⁷ Cf. Aristóteles, *op. cit.*, I, 4, 73b 5: “Analogamente, em todos os demais casos descrevo todos os termos [ou expressões] de um ou outro entre os tipos indicados como *pertencentes per se* aos seus diversos sujeitos, enquanto aqueles que não se enquadram em quaisquer desses sentidos (como, por exemplo, *musical* ou *branco*, que se aplicam a *animal*), eu chamo de acidentes. Quero dizer, por exemplo, que *o que caminha* é alguma coisa mais que caminha e, analogamente, o *branco*, ao passo que a substância, ou seja o que for que denote o individual, não é alguma coisa distinta de exatamente ela mesma. Assim, qualifico como *per se* os termos [ou expressões] que não são predicados (afirmados) de um sujeito, enquanto chamo de *acidentes* aqueles que são assim predicados (afirmados)”.

a diversidade dos modos de predicação (próprios) deve corresponder-se com a diversidade das categorias” (BRENTANO, 2007, p. 153). De acordo com Brentano (2007), então, não há diferença nos modos de predicação (algo de algo) de maneira própria a que não corresponda também uma diferença na divisão categorial. É por isso que, segundo Brentano (2007), Aristóteles pode chegar a sustentar: “(...) o “ser” se diz de tantos modos quantos são as formas de enunciação (...) e que os gêneros supremos devem se distinguir segundo esses múltiplos modos em que se divide o ente²⁷⁸” (p. 155). Para Brentano (2007) é preciso atentar que não se trata, para ele, da afirmação de que as categorias sejam os modos da predicação, mas justamente o oposto: “Por mais que ditos modos da predicação possa se denominar também κατηγορίαί, não são as categorias no sentido em que nós temos tratado delas, e no sentido em que constituem os gêneros supremos das coisas e os diferentes significados do ente” (p. 155). O ponto de vista de Aristóteles quanto a isso é, para Brentano (2007), bastante claro:

(...) o número e a diversidade dos gêneros supremos corresponde-se com o número e a diversidade dos modos de predicação, já que todas e cada uma das categorias se dizem da substância primeira segundo um modo especial de predicação (com o qual ficam representados todos os modos possíveis de predicação) e porque precisamente nesta peculiaridade do modo de predicação encontra sua expressão a peculiar remissão da categoria à substância primeira e, com isso, o ser peculiar da categoria (BRENTANO, 2007, p. 155).

Para Brentano (2007), a par disso, Aristóteles fala de dez categorias, ou talvez, de oito, em três sentidos que ele especifica: (1) das categorias como predicados generalíssimos da substância primeira; (2) das categorias como séries de todas aquelas coisas que, sendo predicáveis da substância primeira, caem todas elas sob um gênero supremo e se dizem da substância primeira do mesmo modo que este; e (3) no sentido dos modos da predicação por Aristóteles distinguidos, sempre que se enuncia uma coisa de outra e em sentido mais próprio²⁷⁹. Com respeito às categorias que vêm demonstradas em primeiro lugar, ou seja, como predicados generalíssimos da πρώτη οὐσία, Brentano (2007) reconhece que Aristóteles as considera em vista de três aspectos, quais sejam: (1) como os diferentes significados do ὄν; (2) como gêneros supremos em que ficam contidos qualquer ente em sentido próprio; e (3) como os predicados supremos da substância primeira, cujos modos de predicação resultam determinantes para a totalidade das classes de coisas nelas contidas. Nos

²⁷⁸ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, V, 7, 1017a 20: “São estes, portanto, os sentidos no quais diz-se que as coisas são acidentalmente: ou porque ambos os predicados se aplicam ao mesmo sujeito, que é, ou porque o predicado se aplica ao sujeito, que é, ou porque o próprio sujeito, ao qual pertence aquilo do que ele próprio é predicado, é.

²⁷⁹ Cf. Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, I, 22, 83a 20: “Então, quando um termo é predicado de um outro, aquele que é predicado é ou parte da essência ou qualidade, quantidade, relação, ação, paixão, espaço ou tempo”.

termos de Brentano (2007), em tratando-se do plano lingüístico: “(...) da mesma maneira que a consideração das categorias e os conceitos a elas subordinados como predicados da substância primeira se corresponde com as formas concretas, para o tratamento das categorias como gêneros parece mais adequada a forma dos abstratos” (p. 157). De acordo com Brentano (2007), então, é muito mais freqüente e habitual para Aristóteles o uso do termo κατηγορία do que γένη, porque são, além de predicados, assim como os outros, os predicados supremos; e além disso: “são predicados nos que se recapitula integralmente toda a multiplicidade dos modos de predicação de toda uma soma de coisas predicáveis; são predicados cujo conceito completo tem seu conteúdo e sua definição na caracterização de sua remissão à substância primeira (...)” (p. 158). E de forma contundente e conclusiva, considera Brentano a seguir: “Toda a diversidade ontológica dos gêneros supremos e todo seu significado conceitual se manifesta, pois, no modo em que são predicados da substância primeira” (BRENTANO, 2007, p. 158).

Enfim, de posse daquilo que localizamos em Brentano, seja a partir da leitura pessoal de Heidegger, seja a partir da apresentação direta da tese de Brentano, podemos elencar as seguintes intelecções que permitiram a Heidegger avançar em sua questão: 1) não mais se deixar guiar pelo sujeito que posiciona objetos, e sim pelo ente, ou seja, dar um passo de volta ao giro epistemológico de Kant; 2) toda representação é representação-de, o que quer significar que tem como suporte o que está presente (a coisa mesma visada pela intencionalidade) - posteriormente, em Husserl, porém, a representação-de corresponderá à consciência-de (a consciência se constitui no laço com o objeto), mas Heidegger, contudo, ao recusar a prevalência do presente e de qualquer substrato como fundamento último, ou seja, ao elaborar a *questão do ser* a partir do seu sentido (analítica existencial), dirá que toda compreensão é compreensão-de; 3) entre a multiplicidade de modos em que o ser se diz (o ente *como* acidente, o ente *como* verdade ou falsidade, o ente *como* ato e potência, o ente *como* figura das categorias), todos fazem remissão à *ousia* – ao que se mostra, aparece e, por isso, está presente; 4) não ficara decidido que o lugar da verdade, em Aristóteles, é a proposição, o juízo, de forma que o ser *como* verdade também aparece em outros contextos em sua escritura filosófica - nesses termos, Heidegger localiza no livro VI do *Ética a Nicômacos* os diferentes modos em que a alma pode alcançar a verdade, e, recuperando o sentido apofântico do *lógos* dirá que a *Alétheia* possui o sentido do des-ocultar, do des-cobrir, de abertura.

Portanto, se a *questão da verdade* se dá para Heidegger em meio a uma leitura

fenomenológica do seu conceito, e isto desde os gregos, passemos, desde agora, à leitura fenomenológica de Aristóteles realizada por Heidegger junto de suas preleções.

4.2 HEIDEGGER: LEITOR DE ARISTÓTELES

É interessante sublinhar que Heidegger se aproxima, em seu *Platão: o Sofista*, da leitura de Aristóteles porque quer seguir o princípio hermenêutico do claro-escuro. Dessa forma, para ler o *Sofista*, de Platão, lê primeiro Aristóteles, principalmente, aqui, o livro VI do seu *Ética a Nicômacos*, já mencionado em seu *Retatório*, mas também tendo como pano de fundo a leitura do seu *Tratado da alma*, na medida em que Aristóteles, segundo Heidegger (2001,) contém a filosofia de Platão, mas isto de uma forma mais elaborada, científica e rigorosa. Além disso, desde o início de sua preleção encontramos Heidegger preocupado em esclarecer o que diz fenomenologia, de modo a apresentá-la como que designando os entes tal como eles se mostram, de sorte que o fenômeno será, pois, o que se mostra. O trabalho fenomenológico de chegar “às coisas mesmas” é pista, segundo Heidegger (2001), para aquele que quer aceder a uma compreensão da fenomenologia. Mas, sustenta o filósofo, em tom decisivo: “Quando a compreensão das coisas é atingida, então a fenomenologia pode desaparecer” (p.19). Heidegger (2001) também considera que, para interpretarmos Platão de maneira adequada, de modo a recuperarmos o passado com o qual estamos sempre em dívida, devemos seguir Aristóteles naquilo que por ele é dito em torno da questão do *lógos*, considerado como *alétheuein*. Ora, Platão, em seu *Sofista*, conforme quer Heidegger (2001), procura mostrar, de maneira indireta, o que seja a filosofia, tomando-a como uma das possibilidades extremas do existente humano. É a par disso que desenvolve de modo filosofante a meditação sobre o ser do ente, a fim de interpretar o sofista em seu ser.

Também aqui Heidegger (2001) nos apresenta importantes diretrizes para o que viria formulado em seu § 44 de *ST*, como, por exemplo, antes de adentrar propriamente na discussão com Aristóteles e no texto de Platão, vem sustentar que o homem, que vive em seu mundo ambiente e o qual não está revelado em um limite determinado, possui a possibilidade ontológica de, em tomando-o em uma perspectiva determinada, topar-se com algo como uma *ciência*. Mas isto que de início está presente, mas não no sentido de um saber científico, e sim como uma *opinião (doxa)*, que guarda o mundo tal qual ele aparece de início e se mostra (*doxei*). E é justamente estas opiniões sobre a vida e o seu sentido que se encontram, de acordo com Heidegger (2001), no modo de ser do sofista e do retórico. Em contrapartida, o

caminho que nos conduz à pesquisa científica, dirá Heidegger (2001), e que nos permitem aceder aos conceitos, parece ser para os Gregos o caminho do filósofo. No *Sofista* Platão pretende “(...) mostrar de que maneira as proposições bem estabelecem lançar-se no brilho e como os fenômenos acedem ao inteligível” (HEIDEGGER, 2001, p. 23). De acordo com Heidegger (2001), então, trata-se de saber reconhecer a relação que há entre a proposição e o que se mostra, sendo o que se mostra “fundamento” para a proposição. É assim que Heidegger (2001), nesse contexto preparatório de sua preleção, vem nos aproximar da relação entre conhecimento e verdade, para dizer que o saber que des-cobre o ente é “verdade”. Cientes de que, para a tradição, fora Aristóteles o filósofo que pela primeira vez na história da filosofia chegou a sustentar que as determinações “verdade” e “falsidade” se encontram prioritariamente junto aos juízos, de sorte que verdade é sempre a “verdade do juízo”²⁸⁰, o esforço filosófico do jovem Heidegger será justamente de mostrar, fenomenologicamente, que isto se deve a uma interpretação errônea do Estagirita.

Ora, o tema da verdade, em Heidegger, é bastante caro para o desenvolvimento de sua filosofia, visto que sem o seu desdobramento o filósofo tampouco poderia ter dado conta de pensar o ser em sua diferença para com o ente. A crítica contumaz da metafísica empreendida por Heidegger enquanto história do esquecimento do ser somente se tornou possível devido à sua intuição originária com respeito ao problema que a mesma suscita em relação à questão do ser e do sentido que se mostra *como*. Heidegger, leitor de Aristóteles, e atento às mazelas interpretativas que o filósofo grego sofrera ao longo dos séculos da filosofia em sua história, dedicou-se, com afinco, à leitura cuidadosa do Estagirita, desde a sua primeira aproximação por intermédio da leitura de Brentano, bem como, e talvez decisivamente, através da fenomenologia de Husserl e de sua exigência da aprendizagem do *ver* fenomenológico. É isto que podemos testemunhar a partir da leitura dos dois documentos, citados a seguir: o *Relatório Natorp*, intitulado *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, que data de 1922, e *Meu caminho para a Fenomenologia*, de 1963, onde se pode visualizar que o filósofo, contrariando o seu mestre no pedido de não trazer à discussão qualquer autoridade filosófica, diz claramente que quanto mais aprendia o *ver* fenomenológico, mais se detinha à leitura de Aristóteles e da filosofia grega.

Bem, talvez seja interessante observar que Heidegger já dedicava parte do seu trabalho de docência, em *Freiburg*, a Aristóteles, nos anos de 1919 a 1923, quando do seu tempo de assistência junto a Husserl. Contudo, a partir dos anos de ensino em *Marburg*, que decorreram

²⁸⁰ Argumento 1.

entre 1923 a 1928, esse trabalho se mostrou sistemático. Algumas destas lições, nas quais a interpretação da filosofia de Aristóteles está presente, são: *Conceitos fundamentais da filosofia de Aristóteles* (GA 18), do semestre de verão de 1924, *Platão: o Sofista* (GA 19), do semestre de inverno de 1924-25 e *Lógica: a pergunta pela verdade* (GA 21), do semestre de inverno de 1925-26. Contudo, aqui, nos interessará o que vem formulado no *Relatório Natorp*, enquanto programa de estudos de Aristóteles, bem como os resultados iniciais deste programa que aparecem, posteriormente, no *Sofista*. Além disso, vale sublinhar que, para os objetivos da presente dissertação, nos deteremos tão somente junto aos parágrafos iniciais desta prelação, na medida em que nos aproximam das *virtudes dianoéticas* apresentadas por Aristóteles, no livro VI de seu *Ética a Nicômacos*, enquanto disposições da alma para alcançar a verdade, ou antecipando Heidegger (2002), para guardar a verdade, que, como se mostrará adiante, não se faz propriedade do ser-aí, mas sim é o modo próprio deste ente ser, assim como estudaremos a *phrônesis* aristotélica, que, para Heidegger (2001), nos dá o âmbito prático em que se sustenta a existência do ser-aí para com o mundo, e, portanto, vem se mostrar acima da própria *sophia*. Entretanto, não poderemos realizar tal empresa se não tivermos em vista que a discussão em torno da questão da verdade, a partir do contexto fenomenológico que a sustenta, encontrara o seu ponto mais alto na elaboração do § 44 de *ST*, que data de 1927. É lá que encontramos, após as análises de Heidegger sobre a estrutura ser-no-mundo, presente no ser-aí, o confronto com a questão da verdade em seu sentido *apofântico*, que, de certa forma, já é um primeiro esforço interpretativo de Heidegger, a fim de trazer à lembrança da tradição o caráter mostrativo do ente que se deixa propor, para com o seu sentido prévio, qual seja, o hermenêutico-existencial. Assim, as ilações que aqui se proporão deverão articular os dois momentos da discussão junto ao filósofo, que passam pelo *Relatório* e pelo *Sofista*, mas que remeterão, enquanto gênese, ao § 44 de *ST*, a fim de nos permitir acompanhar o movimento do pensar na esteira das “coisas mesmas”.

4.2.1 Análise e Estrutura dos Modos da Alma Alcançar a Verdade

De acordo com Heidegger (2002), se prescindirmos da problemática ética que se encontra na escritura de Aristóteles intitulada *Ética a Nicômacos*, a fim de ressaltarmos aquilo que o livro VI expõe em termos das *virtudes dianoéticas*, nos aproximaremos, então, das disposições que permitem à alma guardar o ser no âmbito da verdade. Assim, não é por acaso que Aristóteles começa este livro afirmando a prevalência do meio termo, porquanto este é

conforme a reta razão. Se seguirmos Heidegger (2001), e identificarmos o meio termo com o λέγειν, o falar enquanto determinação irreduzível da vida humana, e não como a tradição costumou lê-la, a saber, no sentido da *animalitas*, vislumbraremos a dimensão em que o homem e o mundo se compreendem como ser, e o corte, o atravessamento, ou ainda o furo que a palavra faz no seio da inteligência própria do sensível (αἴσθησις), escapando do νοεῖν enquanto puro perceber, a fim de se fazer διανοεῖν²⁸¹, o que quer significar, aqui, um perceber suportado pelo λόγος, que expressa o ser em uma significação²⁸². Os gregos, na voz de Aristóteles, expressavam a condição humana como um ζῶον λόγον ἔχον²⁸³ - ser vivo capaz de linguagem. Acontece que, para Aristóteles, a dotação de vida (ζῶή), compreendida como aquele ser que, possuindo um corpo natural, pode nascer, crescer e perecer, depende da substância que é em ato, a saber, da alma (ψυχή), enquanto sopro que anima o corpo, ou seja, capaz de colocá-lo em movimento (κίνησις). Heidegger (2001) localiza as duas passagens onde Aristóteles, no *Tratado da alma*, trata desta relação e que valem aqui serem citadas em suas linhas gerais:

1. “Entendemos por vida o alimentar-se por si mesmo, o crescer e o decaimento. De onde segue que todo corpo natural que participa de alguma vida, será substância e substância composta.

E porque o corpo natural é um corpo pertencente a uma determinada espécie, a saber “dotado de vida”, o corpo não pode ser alma; porque o corpo não é uma das coisas que se atribuem ao sujeito, senão que constitui ao sujeito e a matéria. Por conseguinte a alma é uma substância, enquanto forma do corpo natural que tem vida em potência. Mas a substância é ato. Logo, a alma é ato de um corpo desta classe (...)” [B, 1, 412a].

2. “A voz é uma espécie de som próprio de um ser animado; os inanimados não podem emitir vozes, e somente por semelhança se diz que o fazem (...). (...) o som é um movimento do ar (...). Nem todo som do animal é voz (...), senão que deve ser um ente animado e dotado de fantasia e que percuta, porque a voz é um som

²⁸¹ Argumento 20.

²⁸² A palavra, conforme atesta Heidegger na leitura de Aristóteles, não é uma simples articulação da voz, mas sim indica algo, diz algo sobre o mundo, de forma que o que é dito chega a ser compreendido. Esta indicação, portanto, é tal que mostra o mundo enquanto abertura do ser-aí. Por seu turno, o ser-aí ao mostrar o ente que lhe vem ao encontro, des-cobre ser ao des-cobrir o mundo de sua ocultação inicial. Vale dizer, ainda, que Heidegger (2001), ao falar aqui em indicação, parece fazer referência para aquilo que o seu mestre já apontara na primeira investigação de suas *Investigações Lógicas* e que já fora discutida em nota *supra*.

²⁸³ Na tradução, que segue, de *A Política*, livro 1, § 10, de Aristóteles, encontra-se: “O homem só, entre todos os animais, tem o dom da palavra; a voz é o sinal da dor e do prazer, e é por isso que ela foi também concedida aos outros animais. Estes chegam a experimentar sensações de dor e de prazer, e a se fazer compreender uns aos outros. A palavra, porém, tem por fim fazer compreender o que é útil ou prejudicial, e, em consequência, o que é justo ou injusto. O que distingue o homem de um modo específico é que ele sabe discernir o bem do mal, o justo do injusto, e assim todos os sentimentos da mesma ordem cuja comunicação constitui precisamente a família do Estado”. De igual forma, em *Da Interpretação*, livro 1, 16a 5: “Os sons emitidos pela fala são símbolos das paixões da alma, [ao passo que] os caracteres escritos [formando palavras] são os símbolos dos sons emitidos pela fala”.

significativo” [B, 8, 420b].

De igual forma, a experiência do λόγος, para os gregos, se dá por intermédio do cuidado que o homem faz de si e do mundo na palavra capaz de comunicar. Entretanto, esta comunicação, vale dizer, não se faz compreensiva sem mais, não mostra a verdade senão no embate que se deve travar no cotidiano, de maneira a conquistar a excelência do seu uso para a realização do seu próprio fim (τέλος). Aristóteles, também no *Tratado da alma*, B, 8, 420a, ao falar da audição, nos lembra que esta não se dá sem que o vazio esteja aí presente, ou seja, sem que o ar possa se mover até a cavidade auditiva, para o endereçamento de um furo. Como este ar anima o outro a escutar o que está sendo dito (λόγος) no falar (λέγειν), por intermédio de um som articulado e significativo, de modo a tornar presente o conteúdo do mesmo, descobre-se (ἀλήθεια) o ente no seu *como* (presente), determinando-o. Heidegger (2001), a par disso, dirá que o sentido do λόγος que se deixa vislumbrar inauguralmente em Aristóteles é o ἀποφαίνεσθαι²⁸⁴, sendo que os seus modos de efetuação são a κατάφασις e a ἀπόφασις, a atribuição e a denegação. Somente porque o λόγος é tal que ele pode tanto fazer uso da síntese quanto da decomposição, de sorte que a falsidade (ψεῦδος) aparece em ambos os modos. Dessa forma, faz-se imprescindível, primeiro, fazermos a compreensão daquilo que os gregos pensavam com respeito à verdade (ἀλήθεια), tendo em vista que o interesse de Heidegger (2001; 2002) é pensar a verdade como fenômeno, ou seja, como aquilo que se mostra a partir de si mesmo, bem como o fato de que o filósofo reconhece a possibilidade de fazermos a experiência do seu sentido junto os gregos, ainda que estejamos separados no tempo por um grande período de encobrimento desde a sua origem, dado que, para Heidegger (2001), o passado não é diferente daquilo que somos atualmente, porquanto o compreendemos, bem como somos devedores do seu legado²⁸⁵. Por tudo isso, façamos, primeiro, um breve comentário sobre a ἀλήθεια²⁸⁶.

A ἀλήθεια é palavra grega que corresponde, em sua recepção latina, à verdade (*veritas*). Acontece que, conforme atesta Heidegger (2001), esta palavra, em possuindo um α privativo, apresenta-se como expressão negativa para isto que hoje pensamos de maneira

²⁸⁴ Argumentos 4, 6 e 8.

²⁸⁵ Argumento 9.

²⁸⁶ Este comentário, porém, é introdutório, não visando esgotar sua questão. Mais tarde, com o decorrer da discussão apresentaremos detalhadamente o que vem dizer tal palavra para Heidegger.

positiva. Por outro lado, a falsidade (ψεῦδος)²⁸⁷, que para nós diz algo negativo, para os gregos compreende-se positivamente. Em outras palavras, a ἀλήθεια vai significar “não mais ser ocultado, escondido”, tendo, porém, como referência aquilo que se esconde, o que não foi ainda descoberto em seu caráter de presença, determinado, pois, através de um dizer (λέγειν) que constitui mundo ao compor (σύνθεσις) e decompor (διάίρεσις) o que lhe vem ao encontro de maneira imediata²⁸⁸, mas que exige a mediação do λόγος para ser desocultado, ou seja, mostrado, enquanto verdade ou falsidade, numa proposição que o expressa²⁸⁹. O mundo, dirá Heidegger (2001), é primeiramente fechado, e somente se abre porque é conquistado em grande luta, luta esta que se trava no λόγος. Para Heidegger (2001), o trabalho da filosofia é justamente de abordar as coisas mesmas, bem como conduzir o combate contra o falatório, porquanto o ser-aí, em seu cotidiano, dissimula o que se lhe abriu no encontro. Conforme Heidegger (2001), a des-ocultação (ἀ-λήθεια) é, de uma lado, uma determinação do ente existente que encontra os entes; por outro, ela é inerente ao próprio ser, quando apropriado no λόγος. De todo modo, a abertura é um modo de ser do ser-aí, e isto de forma tal que o mundo se revela para o ser-aí na palavra, na discussão com o outro, no λέγειν²⁹⁰. Se Heidegger é solidário com esta primazia do λόγος, no sentido da proposição, como responsável primeiro para que haja ἀλήθεια, é o que aqui se apresenta em discussão, na medida em que o ἀλήθεύειν é o modo, é a disposição (ἔξις) mesma que permite ao ser-aí abrir o mundo e retirá-lo do seu encobrimento, o que quer significar, então, ser o lugar da verdade do ser. Mas como bem lembra o filósofo, não se trata de um comportamento passivo, mas de uma πρᾶξις, de uma luta para evitar que o mais lembrado, o mundo segundo o qual compreendemos ser, volte a se dissimular na palavra que circula no cotidiano e que faz o brilho das coisas e o encontro, que é da ordem do singular, decair ao nível da evidência, numa atitude natural e mundana. Com efeito, ἀλήθεια, para Heidegger (2001), dirá: ser-descoberto, retirar o mundo de sua ocultação e dissimulação. O que aí de início se descobre, contudo, de acordo com Aristóteles, são as coisas, as πράγματα, que se mostram na medida em que falamos sobre elas através da operação que o ser-aí realiza por ser aquele ente que possui o seu ser na alma (ἀλήθεύει ἢ ψυχῇ). O λέγειν, sustenta Heidegger (2002, p. 64), “(...) dá o

²⁸⁷ Para fins de esclarecimento, no *Tratado da alma*, livro 3, 430b3, é possível visualizar a seguinte passagem: “A falsidade não se encontra senão na composição; porque ainda ao dizer que o branco não é branco, este último foi agregado por composição. Tudo isto se pode chamar também divisão”.

²⁸⁸ Argumento 13.

²⁸⁹ Argumentos 7, 8 e 9.

²⁹⁰ Argumentos 10 e 11.

ente em si mesmo, o que significa mantê-lo desvelado em seu “como-algo”, sempre e quando não se interponha um “algo” ilusório que simplesmente se presente como tal”, de forma que o λόγος se faz λεγόμενον ao expressar e comunicar este ente em um enunciado. É a este tipo de λόγος que o conhecimento se retém, podendo, então, ser caracterizado como ἀληθές (verdadeiro)²⁹¹. Nesses termos, para Heidegger (2001), e de acordo com os Gregos, o ser-aí se constitui no falar (λέγειν), de maneira que e o ἀλήθειν se manifesta quando abordado, justamente, no λέγειν. É assim que o λόγος, posteriormente caracterizado como enunciado, juízo, em Aristóteles diz antes e fundamentalmente ἀποφαίνεσθαι, ou seja, *deixa-ver* o que se mostra como tal²⁹², o ente em seu ser, até mesmo quando nega o que quer determinar.

Uma vez que é no livro VI da *Ética a Nicômacos*²⁹³ que encontramos Aristóteles desenvolvendo justamente estas questões, ou seja, dando conta de pensar a parte da alma dotada de λόγος, nos voltemos, pois, para junto de sua escritura, a fim de acompanharmos a leitura que Heidegger faz deste texto. É assim que observamos uma primeira tomada de posição por parte do filósofo (2001; 2002), ao afirmar que ainda que possamos encontrar tradicionalmente em Aristóteles a prevalência da questão da verdade no interior do juízo propositivo, na problemática mesma em que esta é colocada, quando pensada em termos da adequação entre o psíquico e as coisas, tal leitura se mostra demasiado superficial, não dando conta de pensar a verdade em seu sentido originário²⁹⁴. Desta feita, é preciso que o ente já tenha vindo ao meu encontro - e que, portanto eu, ao me relacionar com ele, de saída, o descubra junto a um sentido que o compreenda e que me permita fazer o seu uso através do exercício de uma mão [*Zuhandenheit*] -, para que, então, possa vir conhecê-lo nos termos de uma proposição capaz de expressá-lo em seu ser simplesmente dado [*Vorhandenheit*]²⁹⁵. Com efeito, Aristóteles (2001) reconhecerá duas faculdades específicas da alma, a saber, uma que contempla as coisas cujos primeiros princípios (ἀρχή) são invariáveis e que possuem o caráter de ser sempre (ἀίδιον), e outra que contempla as que são passíveis de variação. Além

²⁹¹ Heidegger, aqui, nos apresenta a história do conceito de verdade. Quando, porém, chega a mostrar a transformação do λόγος em λεγόμενον nos coloca defronte com o “problema do conhecimento” que pergunta, pois, como é possível que uma determinação psíquica, o juízo, possa corresponder às coisas? A evolução deste problema, dirá Heidegger (2001), desemboca naquilo que na sua época a teoria do conhecimento propunha, a saber, que o conhecer é julgar, que julgar é afirmar e negar, e afirmar, por fim, é reconhecer, de sorte que isto que é reconhecido é um valor, presente à título de dever-ser. Portanto, trata-se do que acima trabalhamos quando apresentamos a discussão de Heidegger com Lotze e Rickert.

²⁹² Argumento 8.

²⁹³ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômacos*, 1, 1139a.

²⁹⁴ Argumentos 1 e 3.

²⁹⁵ Argumentos 10, 15 e 16.

disso, Aristóteles (2001) dirá que são três os elementos implicados na percepção da verdade, quais sejam, a sensação, o pensamento e o desejo, sendo que o seu interesse recai sobre os dois últimos elementos, porquanto originam ações refletidas. Uma vez que a função tanto do desejo quanto do pensamento é a percepção da verdade, e uma vez que Aristóteles tem em vista a verdade que pode ser alcançada pelo pensamento mediante a afirmação e a negação (leia-se: proposição), o filósofo contemplará a existência de cinco disposições a partir das quais a alma alcança a verdade e que são μετὰ λόγου, o que quer significar, para Heidegger (2001), que a μετὰ, aqui, é justamente a medida, o meio através do qual “(...) o conhecimento e a consideração implicam sempre um falar (...)” (p. 35). As ἕξις apontadas por Aristóteles (2001) são, portanto: a τέχνη (saber produtivo), a ἐπιστήμη (determinação que observa, discute e demonstra), a φρόνησις (circunspeção solícita), a σοφία (compreensão intuitiva) e o νοῦς (inteligir puro). Para Aristóteles, assim, e segundo Heidegger (2001), os modos em que o ser-aí alcança a verdade, ou seja, os modos de ἀλήθεύειν através dos quais o ente se deixa ver em seus diferentes aspectos, se ligam, todos eles, à dimensão do λόγος. Na sua escritura Aristóteles divide estas ἕξις em dois grandes grupos, já delimitados acima, a saber: os que tratam daquilo que não é passível de variação (ἐπιστημονικόν - ἐπιστήμη e σοφία) e os que tratam daquilo que pode ser de outra maneira (λογιστικόν - τέχνη e φρόνεσις). De acordo com Heidegger (2001), ainda que o νοῦς não pareça ter lugar aqui, estes quatro modos de ἀλήθεύειν estão presentes no νοεῖν, enquanto διανοεῖν. Tal distinção, dirá Heidegger (2001), somente pode ser obtida por Aristóteles levando-se em consideração o ente que é aberto no tratamento próprio do discurso, de sorte que enquanto a τέχνη relacionada está com o fazer, ou seja, aquilo que deve primeiro ser fabricado (ποίησις) para vir-a-ser, e a φρόνεσις nos dá acesso à situação em que nos vemos imersos, como existentes humanos, na realização da boa escolha mediante ação, a ἐπιστήμη e a σοφία se voltam para aquilo que já sempre está presente e que regula, pois, o nosso saber. Aristóteles (2001) mostrará, ainda, que as modalidades que constituem excelência na des-coberta do ente são a φρόνεσις e a σοφία, recaindo, contudo, sobre esta última a prevalência para o filósofo grego, enquanto que em Heidegger tratar-se-á sempre da φρόνεσις, que não se deixando conduzir e reduzir a um conhecimento teórico, bem como implicando o ser-aí na compreensão do seu próprio ser enquanto ψυχή, na medida em que ele se ocupa do mundo numa pré-ocupação para com o seu ser, a φρόνεσις, que dá acesso à situação, será aquela disposição que tornará o ser-aí

passível de guardar a verdade do ser, porquanto dispõe o ente, não no sentido do seu simplesmente dar-se, objetivo, mas em termos de fazer do ser-aí um ser ocupado com o *cuidado* da própria vida e do mundo²⁹⁶. Nas palavras do próprio filósofo: “O mundo está presente *na* vida e *para* ela, mas não no sentido de algo que é simplesmente pensado e observado. Esta modalidade de existência do mundo se ativa somente quando a vida fáctica suspende a atividade de seu trato cuidadoso” (Heidegger, 2002, p. 38). Para Heidegger (2001), assim, torna-se claro que diante do que pensa Aristóteles com respeito à verdade, ela é uma determinação ontológica do próprio ser-aí²⁹⁷. Além disso, traduzida por ἀλήθεια conquistamos o horizonte ontológico em que ela se liga, novamente, ao ser, de forma que ser-verdadeiro significa, segundo Heidegger (2001), ter à disposição, não-encoberto, o ente com o qual o ser-aí tem a cada vez um comércio habitual. É a partir dessa significação, então, que a verdade torna-se sinônimo de realidade [*Sachlichkeit*], no sentido de que o ser está realmente presente²⁹⁸. Portanto, de acordo com Heidegger (2001), a verdade, a des-ocultação, se regula primariamente pelo ente, e não, como se pressupõe, sobre um conceito de verdade regulado por uma pretensa objetividade entendida como validade universal²⁹⁹.

Aristóteles (2001) inicia sua exposição a partir da ἐπιστήμη, tendo em vista duas perguntas guias, que são apresentadas por Heidegger (2001) como segue: 1) que espécie de ente a ἐπιστήμη descobre?; e 2) é a ἐπιστήμη capaz de dispor da ἀρχή enquanto fundamento para este ente? Heidegger (2001), tão logo reconheça tais questões a orientar o trabalho de Aristóteles, dirá que elas se relacionam com a interpretação do ser a partir do tempo. E isto porque o ente liberado pela ciência não sendo passível de sofrer variações, a fim de possibilitar o conhecimento verdadeiro, é necessariamente o mesmo que é a cada vez. Sendo assim, na ἐπιστήμη, dirá Heidegger (2001), a e-vidência do ente é guardada. O ente, dessa maneira, não pode jamais ser ocultado, na medida em que é *constantemente* o mesmo a qualquer tempo. No horizonte deste saber, o ente descoberto está disponível mesmo quando eu não o tenho próximo a mim, visto que ele é sempre o mesmo que é, a qualquer tempo. Este ente, sublinha Heidegger (2001), é tal que “(...) considerado em seu ser é determinado por um momento *temporal*” (p. 40), o durar-*sempre*: os ὄντα são, por isso, αἰδία. Heidegger (2001) aponta que o αἰδιον apresenta a mesma raiz que αἰεῖ (o que é sem interrupção) e αἰών

²⁹⁶ Argumentos 5 e 10.

²⁹⁷ Argumentos 10 e 11.

²⁹⁸ Argumento 8.

²⁹⁹ Argumento 23.

(duração-da-vida). Com efeito, Heidegger (2001, p. 40) argumenta: “Todo ser vivente tem seu αἰών, seu tempo determinado de desdobramento-em-presença. Este significado que é expressado pelo αἰών, é a medida de tempo *presente* da qual dispõe um vivente. Em uma acepção mais larga, αἰών designa *duração* do mundo em geral, que para Aristóteles é eterno, estranho ao vir-a-ser e a passagem”. E uma vez posto isto, conclui: os gregos compreendiam o ser no sentido do estender-se-na-presença, ser-presente, ser sempre o agora que é, de modo que toda determinação do ente segue esta orientação. O que quer significar que, embora Aristóteles, ao falar do ente que é objeto para o conhecimento científico, o considere “fora do tempo”, sem limites (ἄπειρον), este ainda permanece determinado temporalmente. E esta determinação, sustenta Heidegger (1993), é o destino metafísico no qual a filosofia em sua história se viu lançada desde muito cedo, na medida em que, para Aristóteles, tanto o ser passível de mudança é medido pelo tempo quanto o ser que permanece em seu agora e que não possui limites: o ente em seu ser, seja como for, é sempre interpretado a partir do tempo. Bem, a segunda determinação da ἐπιστήμη, segundo Aristóteles (2001), é que ela pode ser ensinada, visto que o conhecimento científico, sendo comunicado, é passível de ser aprendido. O ensinamento, então, ao partir do que já é conhecido, avança tanto por indução (ἐπαγωγή), para chegar ao universal, ou por silogismo (συλλογισμός), partindo do universal. O saber, dirá Heidegger (2001), é assim entendido por Aristóteles como uma “posição”, tendo por referência o ente “disposto” em seu ser-descoberto. E esta disposição é realizada, primordialmente, através da ἐπαγωγή (indução), sendo somente esta, pois, capaz de liberar a ἀρχή, visto que parte do já sempre familiar. Seguindo Heidegger (2001, p. 43), encontramos:

Cada ἐπιστήμη é διδασκαλία, o que quer dizer que ela pressupõe sempre este que a título de ἐπιστήμη ela não pode explicar. Ela é ἀπόδειξις, mostração a partir deste que é já familiar e comum. Ela faz, desse modo, sempre já uso de uma ἐπαγωγή, que não pode, ela mesma, propriamente se realizar. Pois ela é, de imediato, suficientemente familiar com o “a partir do quê”. A ἐπιστήμη *pressupõe, assim, sempre algo a título de ἀπόδειξις, e o que ela pressupõe é justamente a ἀρχή*. E esta última, ela não libera jamais propriamente.

É por isso que, para Aristóteles (2001), a ἐπιστήμη enquanto ἀληθεύειν não estará à altura da σοφία. Mas também, enquanto πράξις (ação), ela se distinguirá de uma ποίησις (fabricação), na medida em que não tem por objetivo a produção de resultados, mas tão

somente o propósito de conquistar o ente em sua ἀληθές. É no conhecimento desta que reside o seu fim. Entretanto, o ἀληθεύειν, para Aristóteles, dirá Heidegger (2001), não é a única vocação da alma (ψυχή), e sim uma possibilidade determinada para aquela alma capaz de fala. O ἀληθεύειν, assim, de início, antes de se tornar conhecimento científico, que é um conhecimento autônomo e que, por isso, não faz sobressair o caráter prático e familiar a partir do qual ele é fundado, pode ser tomado no modo de efetuação de uma ποίησις (fabricação), quando for ressaltada como τεχνή, ou de uma πράξις (ação), quando for o caso do discernimento pela palavra (φρόνησις), de maneira que a ζῳή do homem chega a ser definida, então, como πρακτική μετά λόγου. O λέγειν, com respeito à τεχνή, não se faz uma especulação teórica sobre o ente, e sim, informa Heidegger (2001, p. 45), "(...) expressa o ente de maneira a dar a indicação correta para a boa execução do que deve ser produzido".

Aristóteles (2001), como ficou apontado acima, distingue a disposição racional pertinente à capacidade de agir (πράξις) daquela da capacidade de fazer (ποίησις). Com respeito a esta última, aponta que, além dela se dirigir às coisas que podem variar, também contempla o que virá-a-ser em uma produção (ποιητόν). Tal empresa, dirá Heidegger (2001), é sempre um dispor-em-vista-de, e o que se tem em vista é justamente isto que ainda não existe, mas que terá a sua existência a partir daquele que a produz, para a realização de um fim que não está no ato de produção em si, mas tão somente no seu possível uso - é o que Heidegger (2001) se refere quando diz que o ἔργον (obra) se encontra παρά uma ocupação, que enquanto obra terminada não é mais objeto da ποίησις. Desse modo, a ἀρχή do ente a ser-descoberto pela τεχνή se refere ao próprio produtor, que na sua alma (ψυχή) vislumbra a forma, o εἶδος a partir do qual a obra terá de ser executada, a face (εἶδος) sob a qual a obra deverá, pois, aparecer: o εἶδος, sustenta Heidegger (2001), enquanto εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ, é a presença essencial antecipada da obra. E uma vez finalizada esta obra, uma vez tendo encontrado o seu τέλος, o que se mostra é que a sua ἀρχή (o produtor) não importará mais, na medida em que não estará mais disponível, de forma que a τεχνή se torna, então, um ἀληθεύειν impróprio. A obra (ἔργον) produzida é, de acordo com Aristóteles (2001), "em-vista-de-algo", "visa-a-algo", de maneira que a sua referência está em algo de outro e o seu fim não é em sentido absoluto. Finalizada a obra ela não pertence mais à τεχνή, o que a torna um objeto de uso determinado. A este ente determinado pelo vir-a-ser, Aristóteles, na *Metafísica*, VII, 7, 1032a 12, distingue três possibilidades, citadas, como segue, por

Heidegger (2001, p. 48): “Dentre as coisas que virão a ser, certamente o são φύσει - aquelas que podem produzir a si mesmas -, outras são τεχνή, outras ainda chegam de maneira fortuita”. A partir disso, o filósofo perguntará: como a τεχνή possui de certa maneira uma ἀρχή e de outra maneira não a possui? É assim que retorna sobre a análise do εἶδος desde sua referência à ποίησις, a fim de pensá-lo desde o lugar em que este aparece para ser-descoberto, a saber, na alma (ψυχή), e isto por intermédio de uma ἀποφαίνεσται, de um fazer-ver o que deve ser produzido. Assim, antes da obra (ἔργον) se tornar presente ela já é presentificada numa evidência que é a sua presença essencial (εἶδος enquanto εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ). De acordo com Heidegger (2001, p. 49), então: "O εἶδος é, pois, a ἀρχή: é o princípio da κίνησις. Esta κίνησις é de início aquela da νόησις, da reflexão, e, em seguida, aquela da ποίησις, do comportamento que resulta da reflexão. E na medida em que o εἶδος é tal, quer dizer, como ἀρχή do ποιητόν (produção) é, assim, ἐν τῷ ποιοῦντι (Et. Nic., VI, 4; 1140 a 13), o que quer dizer que ela / é assunto da τεχνή ela mesma". Aqui o τέλος, segundo Heidegger (2001), possui o mesmo caráter ontológico que a ἀρχή, qual seja, πέρας. Mas a interpretação decisiva empreendida por Heidegger é a que segue com respeito ao λόγος, que, para Aristóteles, ao significar λέγειν, torna o ente a ser-descoberto presente pela palavra, de forma que o λόγος, enquanto λεγόμενον (razão que é expressada), vem a ser propriamente εἶδος, no sentido da e-vidência, que corresponde, pois, à idéia platônica³⁰⁰. O λόγος, então, significando λέγειν, diz, de acordo com Heidegger (2001): tornar algo presente pela palavra. E é justamente esta interpretação que trataremos quando passarmos a analisar a leitura de Heidegger de Platão. É porque Aristóteles guarda esta relação que pode, segundo Heidegger (2001), chegar a dizer que “a arte de construir é a evidência da casa”, ou seja, que a τεχνή é λόγος enquanto λέγειν do λεγόμενον, no sentido do εἶδος. Heidegger (2001) também nos mostra, aqui, a co-pertinência entre a νόησις (inteligência) e a ποίησις (fabricação), ao sublinhar que o movimento que procede do elemento último da νόησις é mesmo a ποίησις, que, como tal, é a execução verdadeiramente produtiva, ao passo que a νόησις possui um caráter de elucidação. Desta forma, dirá Heidegger (2001), o εἶδος é a ἀρχή da conexão completa de νόησις e da ποίησις na τεχνή, de sorte que sobre a base desta última o ser da obra é compreendido como *ser-fabricado*, correspondendo ao *e-vidente*: “O manual está originariamente e unicamente referido às modalidades da gênese e da

³⁰⁰ Argumento 20.

produção” (HEIDEGGER, 2001, p. 52).

Se até aqui empreendemos a análise das disposições que não são para Aristóteles as mais altas, devemos agora, ao lado de Heidegger, nos aproximar das duas outras disposições acima elencadas e que serão respectivamente trabalhadas: a φρόνησις e a σοφία.

Voltando-nos, então, para a φρόνησις descobrimos que ela apresenta o seu objeto naquilo que pode ser de maneira diversa, mas que possui sua referência no próprio ser-aí. E isto porque o seu τέλος, sustenta Heidegger (2001) em sua leitura de Aristóteles, diferentemente da τεχνή, que é o produto de uma fabricação, é o próprio ζῶον λόγον ἔχον, o que quer significar o ser daquele que delibera. A referência da φρόνησις não está em outro ser, e o seu lidar diz respeito à situação, que sempre pode ser outra. Nas palavras de Heidegger (2001, p. 56): "O que delibera a φρόνησις, não é o que em uma πράξις chega a seu termo último. O resultado não é constitutivo para o ser intencional, mas *puramente e simplesmente* o εὔ, o começo. O τέλος na φρόνησις é o ἀνθρώπως³⁰¹. Com a ποίησις, o τέλος é outro, é um ente mundano por oposição ao ser-aí, mas este não é o caso com a πράξις". Aqui, diferente das outras disposições, o ἀληθεύειν a ser aberto diz respeito, pois, ao próprio homem, que sempre novamente pode voltar a ser encoberto nas tonalidades afetivas, seja mediante o prazer (ἡδονή), seja mediante o desprazer (λύπη). Ameaçado recorrentemente pelo prazer e pelo desprazer, que são suas duas determinações fundamentais, o ser do homem pode se dissimular, voltando-se a encobrir num modo inautêntico e impessoal³⁰². Em Aristóteles (2001, p. 117) encontramos: "Moderação (σωφροσύνη) significa preservar o discernimento, de modo que aquilo que a moderação preserva é a nossa convicção quanto ao nosso bem, pois o prazer e o sofrimento não destroem todas as convicções" (5, 1140 b 4). A φρόνησις, desse modo, é uma ἔξις do ἀληθεύειν que está a serviço de uma πράξις, a saber, de uma ação relacionada com os bens humanos e o bem viver de modo geral, interessada, pois, na luta contra a tendência ao encobrimento; mais especificamente: "(...) ela é um ἀληθεύειν que torna transparente para si mesma uma ação" (HEIDEGGER, 2001, p.). Conforme atesta Aristóteles (2001), os primeiros princípios (ἀρχή) das ações que praticamos estão na finalidade (τέλος) a que tais ações visam, o que vai corresponder ao próprio ser do ser-aí, no sentido do seu bem e da sua verdade. Trata-se de compreender, pois,

³⁰¹ Argumentos 10 e 11.

³⁰² Argumento 13.

que a φρόνησις tem em si a sua ἀρετή, diferentemente da τεχνή, que pode constituir uma ἀρετή em conformidade com a excelência de um fazer que se torna mais eficiente em sua produção conforme possui conhecimento do seu próprio erro. É neste conhecimento que a τεχνή conquista, então, a certeza do seu fazer. À φρόνησις, por seu turno, sustenta Heidegger (2001) ao lado de Aristóteles, não é permitido erro, pois não cabe erro na ação moral, de sorte que a φρόνησις não é a ἀρετή da τέχνη. Fazer falso caminho é um privilégio da τεχνή, de modo que com respeito ao agir da φρόνησις, onde está em jogo o próprio ser-aí, todo erro é falta, é declínio. À φρόνησις cabe tão somente o ter de agir frente à situação, o de estar exposto, a cada vez, à de-cisão em que se decide a sorte do existente humano³⁰³. Mas, então, pergunta Heidegger (2001): se isto não é possível, como fica a relação entre a φρόνησις e a ἐπιστήμη, como a φρόνησις se refere à ἐπιστήμη? É assim que entra em jogo a questão da δόξα, pensada em termos de opinião ou ponto de vista que se constitui no trato cotidiano do ser-aí com respeito ao seu mundo, visto que ela aparece neste lugar como aquela espécie de discurso que, ainda que possa apresentar um conteúdo verdadeiro, mantém-se distante, porém, do conhecimento científico, porquanto tal conhecimento sempre corre o risco de novamente se ocultar:

O que eu tenho provado, o que eu tenho observado, o que eu tenho aprendido, eu posso esquecer; esta possibilidade do ἀληθεύειν fica subordinada à λήθη - onde se encontra a raiz do λανθάνειν; ela pode esconder-se na ocultação. O poder-ser-esquecido é uma possibilidade específica do ἀληθεύειν que tem o caráter do θεωρεῖν. Pois a ἔξις μετὰ λόγου é uma ἔξις do ἀληθεύειν no qual o ser-aí se porta propriamente. Ele segue diferentemente na φρόνησις. O que se revela nisso que eu posso provar, observar, apreender o que já está provado, observado, aprendido, ao passo que a φρόνησις é a cada vez nova. É porque não há nenhuma λήθη, que tenho consideração à φρόνησις: σημειῶν δ' ὅτι λήθη τῆς μὲν τοιαύτης ἔξεως ἔστιν, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν (b 28 sg.) (Heidegger, 2001, p. 60).

Conforme atesta Heidegger (2001), porquanto à φρόνησις não cabe esquecimento, Aristóteles a identifica com o fenômeno da consciência (*Gewissen*), na medida em que esta também não é passível de ser esquecida, visto que sempre novamente se anuncia para nós diante de cada situação em que nos descobrimos lançados. Nesse sentido, sustenta Heidegger (2001), por não comportar a possibilidade do esquecimento, a φρόνησις não é uma modalidade do ἀληθεύειν que poderia ser tomado nos termos do saber teórico. A par disso,

³⁰³ É precisamente devido a esse caráter decisório em que o ser-aí se vê, a cada vez, lançado numa situação na qual a sua sorte está em jogo que comumente se traduz a φρόνησις por *prudência*.

vejamos abaixo como esta discussão se encaminha, bem como o porquê ela se aproxima necessariamente do νοῦς.

Para Heidegger (2001), que segue aqui Aristóteles, a ἐπιστήμη, ainda que se oriente a partir dos ἀρχαί, ela não os tematiza, muito embora faça referência a elas nos axiomas, nas proposições evidentes. A ἐπιστήμη, então, se satisfaz apenas em conduzir a seu termo a deliberação, ao fio condutor do εἶδος. Seguindo este fio condutor encontramos a τεχνή, que tampouco tematiza o εἶδος, mas apenas segue a direção indicada por este. De igual forma, a φρόνησις, muito embora o seu princípio e o seu fim se façam o mesmo mediante a decisão, ela não os tem em consideração temática: ela não é uma especulação sobre o agir, sustenta Heidegger (2001), e sim ela é o que ela pode ser diante de uma decisão concreta. A mesma sorte se dá com respeito à σοφία, que, embora vise os primeiros princípios do ente, não tem exclusivamente por tema os ἀρχαί, de maneira que resta ao νοῦς a consideração dos ἀρχαί:

Se, dessa forma, os modos graças aos quais nós descobrimos verdadeiramente o ente, sem o dissimular – isto é, sem nos excedermos –, são ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία e νοῦς, e se os três primeiros, ἐπιστήμη, φρόνησις e σοφία, não têm propriamente por tema os ἀρχαί, resta, desse modo, que o νοῦς é aquele ἀληθεύειν que descobre os ἀρχαί enquanto ἀρχαί (*Ét. Nic.*, VI, 5; 1140b 28) (Heidegger, 2001, p. 62).

E este ἀληθεύειν - que em seu dizer diz "algo como algo" - se faz para o νοῦς, o qual o ser-aí está implicado desde a sua alma, uma determinação do λόγος enquanto διανοεῖν, que, como tal, não é um puro perceber³⁰⁴. A este νοῦς corresponde um λόγος específico, que não é nem afirmação nem denegação. De acordo com Heidegger (2001), então, Aristóteles pôde caracterizar a σοφία como νοῦς καὶ ἐπιστήμη, como um ἀληθεύειν que de certa maneira assume o ἀληθεύειν do νοῦς e que de outra maneira tem o caráter científico da ἐπιστήμη (1141a 19 sg.).

A σοφία, segundo Aristóteles, será, pois, a mais alta das disposições, na medida em que permite perceber o que há de mais sublime na natureza, ainda que este perceber seja inútil, por não visar os bens humanos. A σοφία, assim, se mostra a mais alta das disposições porque, para Aristóteles, ela constitui uma possibilidade própria do ser-aí como βίος θεωρητικός, a existência do homem de ciência, que é a condição própria e cotidiana da

³⁰⁴ Argumentos 2, 16 e 20.

existência grega. Desta feita, o modo de realização da σοφία é o puro conhecer, o puro perceber, ou seja, é o θεωρεῖν. Os termos θεωρεῖν, θεωρία, e que Heidegger (2001) nesse contexto nos ensina, vêm de θεωρός, que é uma palavra composta a partir de θέα, o golpe de vista, e de ὄραω, a perspectiva que permite ver como algo se apresenta. Heidegger (2001) nomeia, pois, θεωρός como aquilo que considera algo em sua perspectiva, que examina o que ela dá a ver. O filósofo ainda mostra que a palavra θεωρία ao tempo que precede Plotino, denominava-se o voltar o olhar ao divino, porquanto em θέω há a raiz θεῖον. θεωρία, enfim, em sua tradução latina, vai significar *speculatio*, que diz a pura consideração, no mesmo sentido de "teorético". Portanto, se com a σοφία nos aproximamos de maneira exemplar do intelecto divino, esta, segundo Aristóteles, deveria ser chamada de θεῖον, visto ser a sua mais alta possibilidade. Contudo, lembra-nos Heidegger (2001), os deuses não filosofam. De acordo com Aristóteles, ainda que os outros modos de conhecer sejam mais urgentes para o ser-aí, quando o que se quer é estudar o verdadeiro, o ser-descobridor do ente, a σοφία possui a prevalência. Conforme sustenta Heidegger (2001), o objeto da σοφία é um ser-que-fica, um ser-que-permanece, mas isto não quer dizer que ela seja uma teologia; pelo contrário, o seu intuito, enquanto metafísica, é ontológico, visando, pois, ao ser do ente.

Com efeito, se por um lado encontramos na σοφία a disposição privilegiada para a simples consideração, naquele sentido que Aristóteles quer dar quando se refere a ela como um θεῖον, por outro lado, temos na φρόνησις, segundo Heidegger (2001), o modo de conhecer o mais elevado do homem, e isto porque o que lhe concerne, aqui, é a sua existência, é a execução de um agir que conduz precisamente ao homem³⁰⁵. Para Aristóteles, trata-se, então, neste caso, da ciência mais elevada, e uma vez que o homem não vive sozinho, mas sim existe junto com os outros, tal ciência é a πολιτική ἐπιστήμη, o que, por consequência, segundo Heidegger (2001), é a verdadeira σοφία, assim como já queria, prematuramente, Platão. Para Heidegger (2001), isto se justifica porque o ser-aí do homem não vem a ser sempre o mesmo, idêntico, mas pode ser outro, de modo que o seu ἀγαθόν (bem), que enquanto fim é sua εὐδαιμονία (felicidade), é cada vez outro. A orientação grega do ser como οὐσία diz, nesse contexto ontológico, a mesma coisa que φύσις, significando o verdadeiramente presente, o que permanece, o que possui consistência, de maneira que

³⁰⁵ Argumento 10.

Heidegger (2001) está atento à questão que aqui se coloca para Aristóteles de saber até que ponto a φρόνησις, que fala da existência humana, poderia ser ela mesma σοφία, enquanto possibilidade mais alta do homem de ser-presente. Para Heidegger (2001), a pista deixada por Aristóteles com respeito a esta questão é que a existência do homem, diferente dos deuses, não possui o privilégio ontológico de ser-sempre; pelo contrário, sua existência possui um tempo determinado, um tempo, pois, que finda, quando de sua morte. É sobre esta base, portanto, que Aristóteles sustenta o privilégio da σοφία frente à φρόνησις.

A φρόνησις, para seguir Heidegger (2001) em sua cuidadosa leitura de Aristóteles, é um ἀληθεύειν que se refere a uma πράξις, de forma que seu modo de realização se difere daquele da σοφία. O que a φρόνησις descobre é, conforme Aristóteles, o ἀγαθόν, e o seu τέλος é propriamente o bem, o melhor para o homem. Para Heidegger (2001) isso diz que aquilo que o ἀληθεύειν da φρόνησις deve descobrir são as diversas possibilidades ontológicas concretas da existência humana. É a esta existência, portanto, que se refere mais propriamente o ἀγαθόν, e este, por sua vez, é tratado, de saída, em cada fala pronunciada (λέγειν), no uso cotidiano da palavra, ou seja, no falar do πρακτὸν. Entretanto, se a realização da φρόνησις, segundo Heidegger (2001), se dá na situação do seu agir, em uma tomada de posição, em uma decisão, ela tende mais para o lado da πράξις do que para o lado do λόγος. É na πράξις que a φρόνησις possui o seu princípio e o seu fim. O seu termo, pois, é a ação. Mas esta será uma ação boa, eficiente, virtuosa, caso esteja fundada, segundo Aristóteles, na experiência da vida. Portanto, diferente da ἐπιστήμη, a φρόνησις requer uma experiência com o tempo; ela pressupõe o tempo, assim como a filosofia. É por isso que Aristóteles pode sustentar que os jovens ainda que possuam o conhecimento matemático, o conhecimento filosófico eles somente o conquistarão no horizonte do tempo. A filosofia, de acordo com Heidegger (2001), esforça-se, em suma, por fazer ver o ente ele mesmo presente, vê-lo em seu aparecer, em seu εἶδος.

Conforme sustentara Heidegger até aqui, tendo em vista que o νοῦς visa aos ἀρχαί em sentido próprio e os descobre, a σοφία é por um lado νοῦς e, por outro, ἐπιστήμη. Mas, e a φρόνησις, pergunta Heidegger (2001): é ela capaz de des-cobrir e guardar a ἀρχή do ente visado? Segundo Heidegger (2001), é preciso atentar que o objeto da φρόνησις é a πράξις, a ζωή (vida) do homem, a existência humana, de modo que à sua ação pertence à deliberação, o fato de tornar a si mesma transparente em seu agir a cada vez. É assim que a sua ἔξις

πρακτική é seu ἀληθεύειν, o que quer significar que o que ela des-cobre é desde o início abordado pelo discurso em referência ao que faz questão ao seu agir. Dessa forma, o seu modo de realização, dirá Heidegger (2001) em sua interpretação de Aristóteles, é ο βουλευέσθαι, o bem-refletir circunspecto, e este, por sua vez, é μετὰ λόγου, um colocar-se em discussão com os outros. Ora, de acordo com Heidegger (2001), o que se coloca em discussão, na φρόνησις, é justamente a vida humana, que, enquanto tal, é o ente temático por ela visado. Por isso, o seu ἀληθεύειν, o que ele des-cobre, é sempre mediante discussão, no intercurso da palavra. O λόγος, nesses termos, deve ser, segundo Heidegger (2001), conhecido como isto que permite, de início, o discurso de algo *como* algo, o que se dá por intermédio do λέγειν τι κατὰ τινος³⁰⁶. Portanto, dirá o filósofo alemão, quando um ente é visado pelo discurso com o intuito de des-cobri-lo, isto já implica uma διαίρεσις. Para Heidegger (2001), na medida em que faço referência, no discurso, de “algo” com “algo”, o que está abordado aí se mostra disjuncto, de forma que tudo aquilo que entra em consideração no λόγος e que é por ele tematizado é διαίρειον³⁰⁷. De maneira oposta, o ente, dado de modo imediato no encontro, é dado primeiro somente καθαλόν, em seu conjunto: é um συγκεχυμένον. É, de início, sobre o fundamento desta διαίρεσις, desta dispersão, que tem lugar, pois, a própria σύνθεσις no λόγος. O λόγος, nesses termos, para Heidegger (2001), possui uma estrutura diairético-sintética. A par disso, segue o filósofo, se a φρόνησις deve ser uma βελτίστη ἔξις, então ela consegue liberar a ἀρχή do ente por ela tematizado, de sorte que, se tal princípio é último, não se trata mais de qualquer coisa. Ora, conforme sustenta Aristóteles em diferentes passagens de sua *Metafísica*, a ἀρχή, não podendo ser um algo dividido, o seu acesso, mediante o discurso (λόγος) é inviabilizado. Para Aristóteles, segundo Heidegger (2001), é por isso que ο ἀδιαίρετον não pode ser descoberto pelo λέγειν, mas sim pelo νοεῖν. A σοφία, então, além de visar aos ἀρχαί enquanto tal, também é animada por algo do puro νοεῖν³⁰⁸. Para Heidegger (2001), contudo, isto indica que a φρόνησις é mais do que um simples λόγος: o seu des-cobrir se efetua por meio do λόγος, da palavra, da fala, quando alguma *coisa* vem posta em discussão. O λόγος, então, deve ser conhecido, conforme Heidegger (2001), como isto que, a cada vez, permite o visar de “algo”

³⁰⁶ Argumentos 2, 15 e 15.

³⁰⁷ Argumento 19.

³⁰⁸ Argumento 20.

como “algo”, e é assim que o ente é des-coberto³⁰⁹. Para o filósofo, isto dirá, porém, que uma vez sendo o momento estrutural fundamental da φρόνησις o puro acolher, ela deve sair do domínio do λόγος. Por isso, na medida em que este puro acolher visa o ἔσχατον, ele é αἴσθησις. Em contrapartida, na medida em que esta αἴσθησις não visa aos ἴδια, é porque ela é um acolher puro e simples, ela é νοῦς³¹⁰. Porém, sustenta Heidegger (2001), a φρόνησις se opõe ao νοῦς se este se realiza como νοῦς inerente à σοφία. Ora, dirá ainda o filósofo a par disso, ainda que a φρόνησις possua uma estrutura similar à σοφία, visto que ambas são ἀληθεύειν ἄνευ λόγου, contudo, a pura apreensão que reside no caso da φρόνησις se opõe justamente a isto. Por conseguinte, para Heidegger (2001) trata-se de ver, aqui, duas possibilidades próprias ao νοῦς: “(...)νοῦς *em sua concreção a mais extrema e o νοῦς no καθόλου último, na generalidade a mais geral*. O νοῦς próprio à φρόνησις visa um termo extremo, no sentido do ἔσχατον tomado puramente e simplesmente. A φρόνησις é o *golpe de vista sobre o “a cada vez”*, sobre o caráter deste “cada vez” concreto à situação (...). Ao contrário, o νοεῖν inerente à σοφία é a consideração deste que é ἀεὶ, *este que é sempre presente em sua mesmidade*” (p. 157). Em função disso, Heidegger (2001) dirá, de maneira contundente, que é o tempo (o instante-do-golpe-de-vista e o ser-sempre) que funciona, para Aristóteles, como o elemento de discriminação entre o νοεῖν que se refere à φρόνησις e aquele que diz respeito à σοφία, de forma que, para o filósofo alemão, ambos constituirão as possibilidades supremas de abrir o ente ele mesmo, porquanto constituem o ser específico do ser-aí³¹¹.

Se com Heidegger (2001) pudemos reconhecer até aqui que a φρόνησις se mostra como um modo de des-cobrimento de um ente determinado, que possui o caráter do poder-ser-outro (o ser-aí humano), trata-se, agora, de compreender a sua dupla possibilidade de pura des-coberta, do acolher puro e simples, que Heidegger (2001) assim divide: 1) aquilo que na φρόνησις constitui o seu ἀγαθόν, mostrando-se em sua simplicidade, φαίνεσται; e 2) aquilo que na φρόνησις, o ἔσχατον da deliberação se mostra a uma αἴσθησις, a um golpe-de-vista em que se apreende a situação concreta da ação. A φρόνησις, desse modo, de acordo com Heidegger (2001), tomada em seu conjunto e considerada em sua conexão com o βουλευέσθαι, aparece como o ser-verdadeiro que se refere ao ser-aí ele mesmo, de forma que

³⁰⁹ Argumentos 15, 16 e 17.

³¹⁰ Argumentos 20 e 21.

³¹¹ Argumento 22.

poderíamos tomar a φρόνησις, uma vez que ela fala do que há de mais decisivo, a saber, da vida humana em sua concretude existencial, como que constituindo o des-cobrimento mais elevado. Contudo, ressalta Heidegger (2001), Aristóteles não o faz, preferindo dizer que este des-cobrimento cabe à σοφία, o puro entendimento, e isto porque ela, segundo Heidegger (2001), não é completamente autônoma, mas se liga em sua estrutura a um outro comportamento do homem. Com efeito, Aristóteles mostra que, com respeito à φρόνησις, o ἀγαθόν somente se revela a uma existência que seja boa em si mesma. A possibilidade do seu ἀληθεύειν liga-se ao fato de que a sua realização seja boa, de saída, o que demonstra, então, a sua co-pertinência com a πρᾶξις, que deve ser determinada, por sua vez, pela ἀρετή. Para Aristóteles, então, o que se mostra é que o nosso bem agir depende do fato de sermos, de saída, bons. De todo modo, a questão que permanece aberta, segundo Heidegger (2001), é de sabermos como que a σοφία, não se ocupando da existência humana pode, aos olhos de Aristóteles, constituir-se na possibilidade mais alta de ἀληθεύειν. Ora, dirá Heidegger (2001), levando-se em conta que o que está em questão na σοφία é o ἀεὶ, e tendo em vista que a existência humana consiste precisamente no fato de ser γένεσις, πρᾶξις e κίνησις, o filósofo não examina em sua pura compreensão o ponto a partir do qual o homem poderia propriamente aceder ao ser. O filósofo, portanto, é aquele que não estuda nada da *existência humana*. Por conseguinte, Heidegger (2001) esclarece que Aristóteles, a fim de poder dar conta de responder à questão da prevalência da σοφία frente à φρόνησις, reconduz sua elucidação a uma consideração ontológica, situando-a a partir de uma perspectiva *puramente teórica*. Ambas as disposições, contudo, operam algo (ποιεῖν), e é precisamente neste solo que se apóia, segundo Heidegger (2001), a pista deixada por Aristóteles para que possamos responder à sua questão. Sendo que a φρόνησις dirige e conduz todo agir humano, muito embora ela também seja tributária de algo de outro, a saber, a ação ela mesma, o θεωρεῖν próprio à σοφία não comporta uma finalidade diferente, mas ela é puramente realizada pelo o homem que aí vive: “*O θεωρεῖν é uma maneira de ser na qual o homem encontra seu modo de ser o mais elevado: seu ser-espiritual próprio*” (p. 163). E, em seguida:

Malgrado tudo isso, uma coisa resta, porém, incompreensível: em que medida a σοφία pode ela ser comparada com o *ser-espiritual* do homem, isto é, em que medida o comportamento que des-cobre o ser-permanente / constitui ele o ser específico do homem? Nós não podemos o compreender senão em função do sentido do conceito de ser próprio aos Gregos. *Precisamente porque este ente ao qual a*

σοφία se refere é um ser-permanente, é que ela é o gênero o mais puro do referir-se a... (...), por esta mesma razão a σοφία é, enquanto que autêntico lugar face ao ser mais alto, a possibilidade a mais elevada. A decisão da questão da preeminência da σοφία é, portanto, em última instância, colocada em função do ente mesmo ao qual ela se refere (HEIDEGGER, 2001, p. 164).

Para Aristóteles, em suma, a existência humana é propriamente ela mesma quando ela é sempre tal qual *pode ser no sentido o mais elevado*, quando ela permanece na contemplação do ente-permanente. É, justamente, esta referência ao *permanente*, ao *ficar*, ao *ser-sempre-o-mesmo*, o que articula a compreensão grega do ser para com a possibilidade mais alta da existência humana. De acordo ainda com Heidegger (2001), é precisamente neste sentido de ser, do ser como presença absolutamente desenvolvida, que se revela para os Gregos o ser do mundo.

Segundo Aristóteles, como sugere Heidegger (2001) no seu texto, o νοῦς é o mais alto destino do homem; é o que ele possui de divino em seu ser. A vida que corresponde ao νοῦς é o θεῖον. Contudo, o comportamento humano não se realiza inicialmente como um puro νοεῖν, e sim como um διανοεῖν, por conta de que o ser do homem é determinado como um ζῷον λόγον ἔχον, de modo que em seu falar o homem discute as coisas que vê. Com efeito, enquanto o puro νοεῖν se efetua como θιγεῖν, o νοεῖν que se realiza no seio do ente provido de λόγος é um διανοεῖν³¹². Segundo Aristóteles, todas as modalidades de ἀληθεύειν são ἕξεις μετὰ λόγου, ou seja, todas elas requerem, para se efetivarem, o corte da coisa, ela mesma, pela palavra. É por isso que Heidegger (2001) diz que a consideração discursiva, o διανοεῖν é mesmo um falar, um λέγειν, e que, como tal, seja qual for a disposição em jogo na apreensão da ἀρχή, ela é sempre sustentada por um λόγος. A característica principal do λέγειν é que o falar desde o seu início é sempre o falar de algo “como” algo. Portanto, é esta a estrutura em que se sustenta o falar sobre algo do mundo. Mas Heidegger (2001) nos chama atenção de que não é qualquer λόγος que faz ver o ente em seu ser, mas tão somente o λόγος ἀποφαντικός. De acordo com Heidegger (2001), ainda que toda palavra signifique algo, seja inteligível, abrigando, pois, uma ἐρμηνεία, não é qualquer palavra trocada que possui o sentido do ἀποφαίνεσθαι, do deixar-ver o ente ele mesmo. Ao contrário, indica Heidegger (2001):

³¹² Argumento 20.

(...) uma palavra, que segundo seu sentido, é σημαντική, não se torna ἀποφαντική porque o des-cobrir, ἀληθεύειν, ou melhor, o dissimular, ψεύδεσθαι, esteja presente nela. Pois esta não é somente o des-cobrir, mas também o dissimular é um deixar-ver, ainda que o des-cobrir seja o verdadeiro deixar-ver. Não é, desse modo, em toda palavra que está presente o ἀληθεύειν ou o ψεύδεσθαι. Por esta razão, a palavra, quanto ao seu sentido, não é de início nem verdadeira nem falsa (p. 174)³¹³.

Conforme sustenta Heidegger (2001), e isto que ele expõe aqui, com base em sua interpretação fenomenológica de Aristóteles, é essencial para a compreensão da questão da verdade tal como ela se apresenta, posteriormente, no § 44 de *ST*, Aristóteles declara que o λόγος é ἀποφαντικός, ele deixa-ver isto que nele se des-cobre (ἀληθεύειν), o que está presente³¹⁴. Segundo Heidegger (2001), aqui se visualiza a confusão que os lógicos se vêm tomados quando passam a interpretar esta passagem no sentido de encontrar ali a referência, em Aristóteles, de que o verdadeiro suporte da verdade seria o julgamento³¹⁵. Para o filósofo alemão, Aristóteles não fala jamais, de início, do *juízo*, mas sim da *palavra*, e esta, por sua vez, não é, de qualquer forma, o suporte único da ἀληθές: “(...) ela é tal que a ἀληθές pode estar presente nela, mas não o deve ser necessariamente. *Também o λόγος não é o lugar no seio do qual o ἀληθεύειν está, encontrado em seu solo*” (p. 174). Assim, Heidegger (2001) argumenta que se o λόγος, na medida em que ele possui a estrutura do ἀποφάνεσθαι, do dizer algo *como* algo, não é o lugar da verdade, é porque antes ele é a condição de possibilidade para que algo seja falso. Com efeito, somente há dissimulação, engano, falsidade, porquanto existe a possibilidade do falar no sentido do deixar-ver algo *como* algo, de forma que este “como” deixa sempre aberto a possibilidade de que algo seja tomado como outro: “É unicamente aí onde o ἀληθεύειν se realiza sobre o modo do *como* algo, aí onde o *como* está estruturalmente presente, que ele pode tomar uma coisa por uma outra que ela não é” (HEIDEGGER, 2001, p. 175)³¹⁶. Por seu turno, no puro des-cobrimento, seja pela αἴσθησις, seja pelo νοεῖν, onde não se tem a possibilidade do λέγειν, não há mais lugar para a ilusão³¹⁷. De certa maneira, o fenômeno que Heidegger nos permite ver aqui é que se o lugar originário da verdade não é o λόγος, em contrapartida ele o é da ilusão, porquanto deixa-ver o ente mediante a explicitação de uma compreensão. Aristóteles nos

³¹³ Argumentos 2, 6, 8 e 14.

³¹⁴ Argumento 4.

³¹⁵ Argumento 1.

³¹⁶ Argumentos 13 e 14.

³¹⁷ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 10, 1051b 24, onde se lê: “Verdade e falsidade são como se segue: contato (θιγείν) e asserção (κατάφασις) são verdade, e ignorância é não-contato. Digo ignorância porque é impossível ser ludibriado quanto ao que uma coisa é, a não ser acidentalmente”.

apresenta tal estrutura, conforme a qual o λόγος é des-cobridor, em *Metafísica*, livro IX, 10, 1051 b. Lá encontramos, como quer Heidegger (2001), que se nos detemos na κατάφασις (afirmação), então, quando nos colocamos a falar, uma totalidade é dada sem que nada aí se destaque: “(...) a κατάφασις, na medida em que ela é um λέγειν κατά τινος, implica que o καθ’ οὗ λέγεταιί, este em referência a qual algo é dito, seja já aí, de saída, seja já, antes, objetivo de maneira indistinta e sem relevo algum” (p. 175). Para que no λόγος, então, algo seja apreendido como um, para que haja síntese, é preciso que seja explicitado *como*. A apreensão, o fazer-ver pelo λόγος possui, portanto, uma estrutura sintética. O que é encontrado previamente dado é colocado, pois, em relevo, em destaque, no *como*, de forma que somente aqui pode haver o falso. Conforme Heidegger (2001), o que Aristóteles nos permite ver é que mesmo na negação (μὴ) está implicado uma composição. É porque componho, por exemplo, o “quadro” com o “negro” que eu os apreendo como Um na proposição quadro-negro, compreendendo, em suma, “o quadro é negro”. É precisamente no falar que o quadro, enfim, é tornado pela primeira vez visível *como* negro. Portanto, ainda que eu diga, por exemplo, que o branco é não-branco, o que seria, do ponto de vista lógico, falso, eu o faço mediante o uso da composição, da síntese.

Bem, tendo em vista a importância desta discussão do λόγος com respeito à questão da verdade, Heidegger (2001), seguindo o lugar comum em que deita o pensar da tradição, diz que esta costuma declarar que Aristóteles subdivide os juízos em positivos e negativos, em κατάφασις e ἀπόφασις; a atribuição [*Zusprechen*] consistiria na ligação (σύνθεσις) de duas representações, a denegação [*Absprechen*] a separação destas representações (διαίρεσις). Desse modo, toma-se a ligação e a separação das representações como se elas agissem na estrutura do juízo positivo e negativo. Mas Heidegger (2001) questiona se isso não seria uma inversão completa daquilo que Aristóteles declara: “*Todos os dois*, κατάφασις e ἀπόφασις, são o caráter da σύνθεσις, e *todos os dois são / o caráter da* διαίρεσις. Σύνθεσις e διαίρεσις são estruturas originárias, sub-jacentes à título de estruturas de fundação, anteriores à κατάφασις e ἀπόφασις³¹⁸. Conforme Heidegger (2001), o erro da lógica é pensar que a atribuição corresponderia à ligação, e que a denegação corresponderia à separação. Contudo, esta passagem de Aristóteles nos permite visualizar que tanto a κατάφασις quanto a

³¹⁸ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, livro IV, 1012a 2-5, onde encontramos: “Além do mais, o entendimento ou afirma ou nega todo objeto do entendimento ou do pensamento – ou o que se evidencia a partir da definição – quando é verdadeiro ou falso. É verdadeiro quando, ao afirmar ou negar, associa os predicados de uma maneira; é falso quando o faz de outra maneira”.

ἀπόφασις, sejam eles verdadeiros ou falsos, formam uma síntese. Porém, tanto uma quanto outra também fazem ver uma διαίρεσις. Assim, de acordo com Heidegger (2001), Aristóteles diz isto tendo como referência o que já fora apontado em seu outro texto exemplar, o *Tratado da alma*, onde vem considerado que o atribuir e o denegar devem ser interpretados igualmente como διαίρεσις, divisão, análise. E isto porque, segundo Heidegger (2001), a decomposição analítica é também um modo de realização do acolher, do νοεῖν, ou seja, do tomar-em-vista o ὄν, o ser em sua entidade. Portanto, trata-se de um deixar-ver o conjunto, o por-se-um-com-o-outro. Para Heidegger (2001), então, a estrutura do puro νοεῖν é sintética “e” diairética, podendo ser afirmativa “ou” negativa. O essencial, contudo, considera ele, é que tal estrutura nos dá acesso à consideração, de saída unitária, do ὑποκείμενον (fundamento, sujeito), daquilo que está em questão.

Uma vez tendo Heidegger nos aproximado da relação entre o λόγος ἀποφαντικός, no sentido do deixar-ver o que se diz, e a estrutura originária em que este se sustenta, da σύνθεσις e διαίρεσις, o filósofo alemão passa a analisá-los, agora, a partir do fenômeno da verdade. É assim que, retomando suas considerações prévias, sustenta ser o des-cobrimto, o ser-verdadeiro, um modo de ser da vida humana, o qual se refere, de início, ao mundo³¹⁹. A des-ocultação mostra-se, entretanto, como um caráter do ser do ente, de forma que, segundo Heidegger (2001), Aristóteles pode chegar a falar de um ente des-ocultado e de um ente ocultado em conexão com o resultado principal de sua pesquisa ontológica, devido à distinção que ele faz das diferentes acepções segundo as quais se pode falar de *ser*, a saber: 1) o *ser das categorias*; 2) o *ser como acidente*; 3) o *ser como possibilidade e atualidade* e 4) o *ser como verdade*. A par disso, pondera Heidegger (2001), se esclarece para nós que o fenômeno da verdade surge, precisamente, a partir de uma ligação intrínseca com a questão das determinações fundamentais do ente. Contudo, Aristóteles declararia, e com respeito a isto Heidegger (2001) está bastante atento, que o ὄν ὡς ἀληθές não se deixaria apreender sobre o tema da ontologia, na medida em que o caráter de ἀληθές não abriria nada do ente que lhe pertence como tal, mas somente na medida em que ele é *aí*, na medida em que ele vem ao encontro em uma visão prévia, des-cobridora. Isto, portanto, indica, segundo Heidegger (2001), o absurdo que seria pretender que este *ser como verdade* fosse o equivalente de um ser-verdadeiro, no sentido da validade do juízo, sob o pretexto de que Aristóteles excluiria o

³¹⁹ Argumentos 9, 10, 11.

ὄν ὡς ἀληθές da consideração ontológica³²⁰. Antes disso, o que Aristóteles pretende demonstrar, e Heidegger é capaz de ver, é que o ὄν ὡς ἀληθές é mesmo o ente que forma o tema da ontologia, isto é, o mundo que é, o mundano³²¹. O ὄν ὡς ἀληθές se mostra, pois, como o caráter do ser que vem ao encontro. Desse modo, o ser-verdadeiro, a des-ocultação, para Aristóteles, conforme Heidegger (2001), não acontece primariamente na dimensão do λόγος, de forma que cabe ainda perguntar qual seja tal lugar, então? Sua possível resposta, no entanto, é sugerido por Heidegger aqui como estando na leitura da questão central do *Sofista*, de Platão, qual seja, a questão do ser do ψεῦδος e, portanto, algo da ordem do μὴ ὄν, do não-ser.

A partir da análise desenvolvida por Aristóteles dos cinco modos em que o ser-aí diz a verdade com vistas ao ser, o que se tem é que para Heidegger (2001; 2002), portanto, diferente de Aristóteles, é a φρόνησις o principal destes modos. E isto porque ela nos dá a singular possibilidade de fazermos a experiência do ser através do dizer *como* (desvelar) que pode vir romper, justamente, com o esquema *presença-presente*, uma vez que tem em seu horizonte o *porvir* de cada situação. É na medida em que a situação vindoura nos dá a disposição que nos permite abrir o ser para a diferença do ente, que Heidegger (2001; 2002) pôde, então, encontrar nela a estrutura ser-no-mundo, sempre determinada pela finitude do seu ser. Assim, o ser-aí é tal que no seu próprio ser a compreensão e a disposição tornam-se abertura (ἀλήθεια) para o ser. O ser-aí abre o ser *como*, porquanto ele é o ente que, ao dizê-lo, o desvelará, inexoravelmente, *como* mundo. Além disso, o ser *como* verdade é interpretado por Heidegger como correspondendo ao caráter do ser que vem ao encontro. É no encontro, enfim, do ser-aí com os entes que se des-cobre o ser *como* ser-no-mundo, e que a verdade é abertura de mundo *como* sentido de ser.

4.2.2 Tempo e Existência

O parágrafo inicial da parte principal dos *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* retoma o que se conquistara em sua parte introdutória e aponta para a tarefa que se seguirá na preleção. Como o próprio Heidegger (2006) diz, não se trata de algo que não esteja conectado à questão própria da fenomenologia, a saber, seu campo temático (a intencionalidade), mas de, em radicalizando seu tema e reconhecendo às duas *omissões* que se

³²⁰ Argumento 1.

³²¹ Argumentos 14 e 20.

vislumbraram no seu interior – a *questão do ser* e a *questão do sentido do ser* (do intencional), *recuperar o solo fenomenal* em que tais questões se deixaram formular pela primeira vez, de modo grego, o que aqui quer significar *repetir*, de modo originário, a orientação para o ser através do tempo que se diz *presente*. Para Heidegger (2006), assim, é por intermédio da elaboração desse sentido prévio que se poderá, então, chegar a superar o sentido do *a priori*, pensado, na tradição, como o já sempre presente, e isto com referência ao ser em seu sentido grego - *ousia* (vigência), bem como a lógica, que se orienta por intermédio da experiência deste mesmo ser enquanto apreensão do geral, generalização, universalidade, espécie, *eidós*. Com efeito, a questão do ser e a pergunta pelo seu sentido, que, segundo Heidegger (2006), somente podem ser elaboradas com base em uma *analítica existencial*, porquanto é o ser-aí o ente que diz o ser em sentido determinado, passível de ser trazido à lembrança no *como* em que ele, o ser, se dá, é que devem mesmo poder corresponder à questão do tempo. E esta questão, que enquanto conceito possui uma história *como* questão acerca do ser do ente, somente se torna passível de ser visualizada enquanto fenômeno de ser, na medida em que pergunta o seu sentido ao ente que, à diferença da totalidade dos entes, compreende ser *como* tempo. Não é por acaso, então, dirá Heidegger (2006), que o ser, para a tradição, em seus diferentes domínios, chegara a corresponder ao *ser temporal*, ao *ser supratemporal* e ao *ser extratemporal*, bem como a tentativa de determinar o ente em seu ser se deixara expressar como a história do *decaimento* e do *emudencimento* de tal questão. Heidegger (2006), portanto, ao pensar o fenômeno em sentido fenomenológico como aquilo que se vela em todo desvelar, ao pensar o ser *como* fenômeno, dirá ser este justamente o *tempo* de uma compreensão, ou seja, a compreensão de ser que o ser-aí conquista de saída desde o seu fim, o que quer significar, pois, a *finitude* do ser-aí. Desse modo, o *ser* tornado fenômeno (tempo) pode ser compreendido em seu sentido (*presença-presente*) através daquele ente que diz o ser renovadamente através do exercício do *lógos*, o que sempre dirá, em Heidegger (2006), a experiência singular em que mundo e homem se relacionam no âmbito da linguagem, de modo tal que seu ser é mesmo um ser-no-mundo [*In-der-welt-sein*], pensado como *cuidado* [*Sorge*]. Somente com a investigação do ser mediante o seu sentido (tempo), ou seja, através do desenvolvimento da *ontologia fundamental*, que o ser poderá ser liberado, então, para ser pensado sem o ente. O caráter do *como*, para a fenomenologia em sentido fenomenológico, falará, pois, sempre de um *conceito de método* em que estará implicada a interpretação. É ela que será, em suma, a via de acesso à tradição e, mediante a marcha de um mostrar, aos próprios fenômenos. Estes, segundo Heidegger (2006), somente se deixam ver através do tempo; em outras palavras, exigem compreensão. É por isso, enfim,

que o trabalho de *destruição* da ontologia tradicional levada a cabo pela *ontologia fundamental* é um trabalho hermenêutico que pretende, ao retirar os entulhos da evidência e o caráter inautêntico de uma linguagem demasiado metafísica, chegar propriamente “às coisas mesmas”.

Com efeito, é exemplar que em comunicação oferecida em 1924 na Universidade de Marburg e intitulada *O conceito de tempo*, Heidegger possa justamente apresentar esta correlação entre o ser e o tempo mediante a pergunta pelo *como* o ser se dá. Para tanto, desenvolve amplamente a discussão em torno do conceito tradicional do tempo, tomado como medida do *agora*, cuja serventia é orientar o ser-aí em seu cotidiano, visto que aqui, no contar do tempo que passa para o próximo agora e que corresponde, então, ao presente, o que se dá é que o tempo, ele mesmo, se perde e já não nos conta mais nada. Nesses termos, o esforço de Heidegger de ir para trás do conceito, a fim de abarcar esta dimensão em que o tempo, de maneira privilegiada, tem algo a nos contar sobre a história mesma do ser em seu sentido, é salutar. É aqui que se visualiza, portanto, o *como* em que o tempo é interpretado pelo ser-aí em seu ser-no-mundo [*In-der-welt-sein*], de forma que Heidegger possa articular, então, a pergunta não mais pelo *o que é tempo*, mas sim, a pergunta guia: *quem é o tempo?* É a ousadia desta pergunta e o colocar-se na esteira de uma tal investigação que vem mostrar ao filósofo o tempo em um sentido, em suma, extra-ordinário, não mais orientado pelo presente, mas desde já pelo fenômeno do *porvir*, o qual permite ao ser-aí vislumbrar o tempo de sua existência no horizonte da finitude enquanto possibilidade extrema de ser, cuja certeza indeterminada lhe oferece o encontro com o seu ser mais autêntico. Desta feita, são os fenômenos do *antes* e do *já*-em que permitem acessar este outro sentido do tempo, não mais guiado pelo “tempo de agora”, visto não possuírem sua referência em uma posição fixa, mas em um ser-possível.

De igual forma, em sua preleção *Lógica: a pergunta pela verdade* de 1925-26, é fundamental o esclarecimento que Heidegger propõe sobre a diferença entre o caráter temporal do tempo, que fala, pois, do transcurso do ser-no-tempo, daquele caráter temporário, que ele quer conquistar em seu *a priori* e que o remete, pois, diretamente à dimensão da existência, e, portanto, não mais para junto das coisas mundanas ou naturais. É sobre este caráter, então, que Heidegger (2004) vai buscar sustentar a sua investigação fenomenológica do ser a partir do seu sentido (*como tempo*), e isto desde a analítica do ente exemplar, a saber, do ser-aí, visto que, enquanto existente, jamais está simplesmente presente, mas sempre é uma possibilidade de ser. Se o ser do ser-aí sustenta-se em seu ser-possível, e se este ser-possível, como anuncia o § 44 de *ST*, é abertura, e abertura, por sua vez, é a verdade em sentido

existencial-hermenêutico, encontra-se, aqui, a articulação entre ser e verdade, que, com quer Heidegger em sua *Lógica*, na interpretação metafísica encontramos eles correspondendo ao comparecimento do ente e ao presente, mas isso de maneira velada, pois, segundo a lógica tradicional, o ser (leia-se: ente) pertence à coisa, ao passo que a verdade ao pensamento, enquanto juízo afirmativo ou negativo.

Com base, enfim, nessa co-pertinência entre o ser-aí e o *como* do ser que se dá por intermédio da interpretação do tempo presente, é que retomamos, abaixo, a leitura da preleção e da conferência supracitada na esteira da questão da verdade.

4.2.2.1 A Lembrança do Tempo na Pergunta pelo Sentido do Ser

O conceito de tempo, de 1924, chega-nos, então, em momento oportuno, e isto porque através dele torna-se possível conhecer mais claramente aquilo que já fora antecipado no *Relatório Natorp*. Nesses termos, deparamo-nos com um Heidegger preocupado em realizar uma investigação sobre o tempo que vá para trás do conceito. Ir para trás do conceito em um texto cujo título é propriamente *O conceito de tempo* diz não outra coisa senão ir para trás de toda filosofia e de toda ciência, ou seja, para trás dos lugares-comuns por onde gira, de maneira indelével, a roda do conceito. Por isso, o que se pretenderá explicitar no decorrer das linhas de sua investigação será justamente o *como* em que o tempo próprio se dá desde um “quê” que diz “agora” para um tempo passível de ser medido por um relógio e que todavia deixa sempre escapar isto que precisamente mais quer segurar: tempo-agora; tempo-presente.

Com vistas a isto é que uma pergunta logo se oferece ao pensamento como re-petição daquela pergunta que gira em torno da questão primeira do pensamento: o que quer o ser-aí no seu cotidiano? Mas aqui está entre nossas possibilidades encontrar uma resposta, e isto porque esta fala desde a massa de homens que procuram habitar na normalidade. Ou seja, o ser-aí quer tempo. Onde se mostra isto “quê” tanto quer? O “quê” do tempo que tanto se quer se mostra para o ser-aí no uso do relógio. O relógio mostra os pontos em que “o quê” se quer é o “agora”. O “o quê” do tempo fala do presente como sendo “agora”, e este, por sua vez, nada mais é do que o ente sendo em meio a totalidade de entes simplesmente dados. O ente que é em seu agora diz, contudo, o que sempre fora dito por todo conceito filosófico ou científico ou teológico, a saber, o ente que, em seu caráter de ser, é “o quê”, a substância, a entidade.

Pois bem, quando deitamos os olhos pela primeira vez junto ao corrente texto encontramos que para trás do conceito segue a investigação sobre *O conceito de tempo*. E atrás do conceito nos deparamos, justamente, com aquele *dizer* e com aquele *nada* que “vislumbramos” quando deixamos ressoar a enunciação do ente no cotidiano de nossas vidas: “o ente que é”. Neste enunciado, quase nos vemos como que forçados a perguntar “Quando?” Quando o ente é aquilo que propriamente é? Esta pergunta que estamos sempre a formular passa na maioria das vezes sem dizer aquilo que mais tem a dizer e, por isso, de certo modo, não chega a dizer mesmo nada que não seja evidente. Em contrapartida, ainda que em suas possibilidades o enunciado traga junto de si este desértico nada, o que estará em jogo no pensar de Heidegger é o nada tomado em sua positividade, isto é, um nada que se diz a cada vez que enunciamos o ente em seu quando através de um relógio que mede o tempo por meio do agora e que traz o presente, portanto, como medida entre o já-não-mais-presente e o ainda-não-presente. Haja vista que uma tal pergunta fala dos entes em geral, e de modo algum de um ente qualquer – quiçá do ente exemplar –, quando o ente é (agora para o relógio), dirá Heidegger (1983), já não somos mais senão presentes para um tempo no qual fazemos a experiência de sua perda. Perder o tempo é se deixar perder para junto dos ponteiros do relógio, para o cálculo de uma medida entre os pontos de agora através dos quais passam o passado e o futuro como aquilo que outrora fora e o ainda não, mas logo sim. Nesse sentido, inquieta-se Heidegger (1983): se é verdade que perdemos o tempo junto ao relógio por dizer este o agora, como presente, em relação aos seus diferentes pontos (anterior e posterior), como chegaremos, então, a ganhar propriamente tempo? A pergunta pelo “quê” dá tempo, em Heidegger (1983), se deixará formular no *como* o tempo se dá, quando dá, não outra coisa, mas justamente o tempo em sua propriedade. Bem, o filósofo, tão logo se deixe guiar pela ressonância desta indagação, deparar-se-á, a seguir, com a singularidade de uma senda: o ser-á no *como* de sua existência diante de sua possibilidade de ser mais extrema, qual seja, *a morte*. O caminhar para o âmbito da morte não será, em Heidegger, como muitos autores irão sugerir posteriormente, em meio a leituras desavisadas de *ST*, um caminho de pensamento pessimista e por demais atroz. Muito pelo contrário: Heidegger encontrará a morte como um caminho de pensamento que permitirá a ele vislumbrar o ser-á em seu possível ser todo enquanto um futuro, ainda que certo, todavia indeterminado. Como ele mesmo já reconhece em *O conceito de tempo*, o ser-á não se deixa apreender em seu ser-todo, uma vez que a totalidade do seu ser é sempre um possível jamais encontrado, ainda que procurado e muitas vezes nomeado no *eu sou*. Contudo, este *eu* que em mim vive e que me toma como o todo do meu ser em meio às minhas ocupações é justamente aquele impróprio que fala no modo da

impessoalidade, ou seja, aquele modo de ser que enquanto *eu* falo falam aí também todos aqueles que se deixam ocupar com os entes em detrimento do ser. Dessa maneira, ainda que o ser-aí não se deixe apreender em seu todo, deste temos notícia desde a experiência com o ser que ele mesmo não é (no modo do eu-junto-com-os-outros), mas que, em seu cotidiano, se deixa enunciar no fenômeno do “se”. Portanto, dirá Heidegger (1983), o determinante para o ser-aí é que não se pode apreendê-lo (contemplá-lo) impunemente, mas, impreterivelmente, sê-lo, a cada vez, no modo do possível. É na antecipação deste possível que o ser-aí se resolve enquanto o ser que ele mesmo é a cada vez e todos os dias, no todo de sua existência: ao retornar o assim antecipado (morte) para o âmbito do cotidiano, o ser-aí recupera o seu ser autêntico, na medida em que este o alcança por intermédio da assunção do tempo próprio desde o *como* em que sua existência atualiza seu passado para um presente formado desde o futuro. A totalidade da existência do ser-aí é, portanto, uma possibilidade, mas uma possibilidade tal que somente o alcança na dimensão do fim. O ser-aí é o ente, pois, que cada um de nós traz junto a si como sua possibilidade mais intrínseca, o que quer significar a mais original existência. A propriedade do ser-aí, então, nos é garantida, na medida em que existimos enquanto humanos dotados de linguagem. A linguagem que nos fala, na situação de cada vivência, abre mundo. Primeiro vivemos; primeiro compreendemos o que se nos dá na significação imediata de uma relação mediada pela palavra; primeiro, portanto, somos, aí, o mundo³²². De certa maneira, o mundo está todo aí, a cada vez que um algo se nos apresenta. Ora, Heidegger interessado está justamente nesta compreensão primária do ser que carregamos junto a nós desde o in-stante em que decidimos a nossa existência no todo de nossas vidas, a saber, na situação de um pro-jeto. Projetados no jogo em que o ser se nos oferece como tempo, para que dele possamos cuidar enquanto cuidamos do mundo que nós mesmos somos enquanto um possível ser-todo (morte), de-caímos no presente donde afirmo o “eu sou”. Para trás do “eu sou” sou, enfim, possibilidade de ser (ser-aí). Esta possibilidade de ser, todavia, se encontra, no mais das vezes, num cotidiano em que reza uma interpretação do ser de-cadente. Ser “de-ca-do-ente” diz: esquecimento do ser. No interior deste esquecimento se passa nada menos que a História do Ser. O ser passa ao passar o ente para diante de nós. Um algo se mostra, contudo, neste passo. E o que Heidegger quer investigar, senão isto: aquilo que se dá, precisamente, no passo de volta [*Kehre*]? Passo de volta por sobre a medida do tempo se nos depara não outra coisa, mas a desmesura de um mostrar que é condição de possibilidade para toda medida e que, em se mostrando, se vela para nós como ser, a fim de

³²² Argumento 5.

cuidarmos do ente em seu todo (mundo). Com o tempo Heidegger quer fazer a experiência do ser. A experiência do ser, entretanto, se dá por trás deste tempo que experimentamos em nosso cotidiano como suceder de agoras de um presente a outro. Algo não se mostra: ser. Algo se mostra: ente. Algo se mostra: o não mostrar ser. Algo não se mostra: o não mostrar ente. Ser *como* ente, diz: metafísica. Entrementes, o que não se deixa mostrar jamais como ente, tampouco se deixa enunciar. O risco de um dizer que não se deixe reduzir ao âmbito do entitativo é o risco de um pensar que quer percorrer seus próprios caminhos de pensamento até aquele pensar o ser de modo diverso de todo ente. Diverso de todo ente, ainda não diz aqui o não-ente, mas pode muito bem dizer um ente exemplar. Ora, ente exemplar é o ser-aí, que, segundo o filósofo atesta, é o ente para o qual o ser faz problema, na medida em que cuida do seu ser ao cuidar da totalidade dos entes. Cuidando dos entes de saída, interpreta; interpretando, pré-compreende o ser. Uma interpretação original se dá quando o ser-aí, em situação, des-cobre junto ao ente um mundo inteiro de significações. O ente assim des-coberto já nos chega através de uma significação a partir da qual o mundo é mundo. E isto quer significar: não des-cobrimos primeiro o ente para depois chegarmos ao mundo, mas justamente o contrário: porque já temos previamente mundo é que encontramos os entes em toda mostração. Portanto, conforme ensina Heidegger (1987), para trás dos entes já temos sempre, de saída, uma linguagem a permitir que um algo se mostre como ente, ou próximo às suas palavras: que as coisas, enfim, possam ser o que são.

A linguagem está aí para o ser-aí, e os modos de dizer o ser determinam suas diferentes possibilidades ontológicas. O ser-aí é aquela espécie de ente que diferente da totalidade dos entes é o seu ser próprio, na medida em que pode ser. O ser possível que define o ser-aí em sua propriedade, dirá Heidegger (1983), traz o futuro na antecipação do haver sido. O futuro, para o ser-aí, não está na frente daquilo que sou, mas sim no passo de volta do “eu sou”, o que quer significar que o futuro está no que passou e que ainda assim permanece, a saber, no *como* sou. *O como* diz o “quem”, não daquilo que passou e que não conta mais para quem conta com o tempo para contar o seu presente, mas o imperar do ter-sido a partir daquilo que está *porvir*. A pergunta pelo “o quê” é o tempo, transformar-se-á, então, em Heidegger (1983), neste provocativo texto, na pergunta-enigma “Quem é o tempo?”. O tempo, dirá o filósofo, é o *como*. *Como* o tempo se dá? O que dá o tempo? Uma decisiva e incontornável resposta: o que dá tempo, *como* o tempo próprio para o ser-aí, é o futuro. Desta feita, a pergunta pelo tempo remeterá inexoravelmente ao ser-aí, e, uma vez neste lugar de abertura do mundo, ao seu *como*. *Como* é este ente o encontramos descoberto na linguagem,

no seu falar cotidiano, junto às interpretações primárias (originais) ou secundárias (decadentes), a partir de onde o sentido do ser do ser-aí se oferece a nós em suas distintas possibilidades, enquanto ser-no-mundo. Heidegger desenvolverá, portanto, a sua *analítica existencial* desde o *como* o ser-aí abre o mundo, na medida em que o fala. E o que fala o futuro para o ser-aí, senão a *morte*? - poder-se-ia perguntar. A *morte* fala: futuro. O futuro diz: *como*. A *morte como* futuro é o vigor do ter-sido; é ser-aí: é possibilidade de ser aquilo que já não se pode ser, porque, no ser-todo, o ser-aí diz não mais do que isso: ser-possível. Entre as suas muitas possibilidades de ser não se pode jamais não-ser ser-aí. Não ser mais ser-aí aponta para uma possibilidade extrema, limítrofe: possibilidade de ser enquanto impossibilidade do nosso ser. A finitude determina o ser-aí enquanto um horizonte de compreensão aberto pelo tempo próprio da existência. A finitude marca, pois, o sentido do ser a cada vez des-velado. O in-stante em que decidimos ser o que mais propriamente somos fala sempre a partir da antecipação de nossa possibilidade mais extrema de ser, qual seja, o instante (morte) em que já não podemos ser o que somos. A morte, nesses termos, é sempre morte no número da unidade, porque desta morte, justamente, ninguém pode fazer sua experiência. Antecipando-a, o ser-aí traz para junto de si a experiência de uma singularidade tal que garantirá à sua existência ser única em meio ao seu destino único, ou como quer Heidegger (1983):

O ser-aí, que vive no modo do termo médio, se faz ele mesmo no ser futuro da antecipação. Em dita antecipação o ser-aí se manifesta como a única vez em seu destino único na possibilidade de uma passado peculiarmente seu. Esta individuação tem a peculiaridade de que não permite alcançar uma individuação como formação fantástica de existenciais excepcionais (...). Individualiza de tal maneira que nivela todos. Em relação com a morte cada um é conduzido ao “como” que cada qual pode ser em igual medida, a uma possibilidade a respeito da qual nada goza de preeminência, ao “como” em que todo “quê” se pulveriza (p. 48).

Entretanto, o modo de ser impróprio que na maioria das vezes o ser-aí se encontra e para o qual o tempo diz o presente, encobre justamente a morte como sendo uma possibilidade sua. Um tal encobrimento, por seu turno, cobre a finitude do ser-aí e libera a infinitude daquilo que jamais chega a não-ser. Como não se pode agarrar o tempo nem para trás e tampouco para frente na sua sucessão de agoras, nos deparamos, portanto, com a infinitude do tempo enquanto infinitude para o ser *como* presença-presente. Heidegger (1999) está ciente de que a experiência que temos do tempo em nosso cotidiano nos chega desde o contar com o tempo numa medida. Aquilo que mede o tempo, o mede a partir do agora. O que é agora jamais cessa de ser isto: o agora-presente. Ora, se o que se apresenta no agora é *presença-presente*, não há princípio para o tempo e tampouco um fim. Sem princípio e sem fim o tempo ordinário é isto que desde sempre contamos para marcar a nossa existência em

suas diferentes ocupações, orientando-nos para o útil e para o certo no cálculo de uma técnica. As duas características principais deste caráter temporal é, assim, sua não-reversibilidade e a sua homogeneização. Mas, pergunta Heidegger, e o extra-ordinário no tempo: o que este nos diz? O dizer aqui implicado será um dizer, em suma, que se oferecerá a nós fenomenologicamente. Neste âmbito, o que se oferece no tempo impróprio como presente na passagem do tempo através do relógio é caminho de pensamento aberto para um mostrar do fenômeno do tempo em sua propriedade. Assim, fenomenologicamente se tem o que segue: o que mostra o tempo assim compreendido na finitude de uma compreensão é a infinitude de um suceder de agoras. Os agoras se sucedem; os agoras passam. Passam o quê? - poder-se-ia também perguntar. Passam o agora para outro agora até o próximo agora que será, um pouco mais adiante, não outra coisa, senão também agora. Agora-agora-agora, diz presente-presente-presente para um passado que se fora, um presente que, todavia, é o seu agora e um futuro que será dentro em pouco. Os ponteiros do relógio se cruzam: 12 horas, agora. Um segundo adiante e já-não-mais-agora 12 horas, mas agora 12 horas e um segundo, para, em seguida, logo-mais-agora, 12 horas e dois segundos. Passado-presente-futuro em seu instante nos dá, pois, o agora em seu passar. Contudo, passando-nos o agora, o relógio nos faz mesmo é passar ao largo do tempo; este, quanto mais procuramos agarrá-lo na exatidão de uma medida, o vemos escapar sempre de uma maneira mais misteriosa e significativa. O tempo que não podemos contar é propriamente o tempo que nos conta enquanto sentido do ser através de uma linguagem em que fala ser ao falarmos o mundo. Propriamente não podemos contar com o tempo, mas o tempo tem algo a nos contar sobre o sentido do ser. Dado que o sentido do ser se nos dá desde um horizonte de compreensão, aberto pelo tempo, o sentido do ser é sempre um pro-jeto do ser-aí que se resolve no jogo de nossa existência. Existindo propriamente, o que quer significar aqui o trazer o fim (morte) para o horizonte do ser, o ser-aí é, em suma, o seu *como*. E a pergunta pelo *como* do tempo ultrapassa o horizonte conceitual em que este se sustenta desde os Gregos, visto que não o identifica mais, originariamente, com o caráter do ser-sempre, do permanecer, da eternidade, em que se sustenta, pois, toda presença verdadeiramente presente, mas sim desde o horizonte do ser-possível, aberto pelo fenômeno do *porvir* e que vem, justamente, orientar, decisivamente, o ser-aí no jogo de sua existência.

Ora, uma vez que a orientação pelo tempo presente determina a compreensão do ser no sentido da presença, podemos depreender desta relação as necessárias conseqüências para o problema do conhecimento, na medida em que aquilo que se pretende conhecer, para ser verdadeiro, deve primeiro corresponder à realidade, assim como ela vem re-presentada *in mente*. Portanto, se há representação, ou, em palavra distinta, adequação entre o intelecto e a

coisa, trata-se da mesma orientação pelo presente, e é, justamente, em torno dessa questão que a discussão abaixo vem nos aproximar.

4.2.2.2 O Conhecimento como Caráter Derivado da Constituição Fundamental Ser-no-mundo

Heidegger, ao iniciar o § 20 de sua preleção *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, parte do lugar comum em que descansa o problema do conhecimento³²³, a saber: como um sujeito aqui pode alcançar o objeto que está lá junto ao mundo, de maneira que o conhecimento possa ser verdadeiro, ou seja, que a sua representação (*in mente*) corresponda à realidade exterior?³²⁴ Ou, dito de forma similar: como, partindo da multiplicidade das sensações, se dá, em reunião (na *ratio*), algo como coisas e mundo? Para o filósofo alemão, isto que serve de garantia à tradição para que haja conhecimento, ou, o que dá no mesmo, o que permite que possamos conhecer o mundo em sua objetividade, de forma a permitir sua classificação em meio a figuras de predicação, é o fato de sermos aquela coisa-homem que possui o conhecer em seu “interior”. É deste estado de coisas que nasce a caracterização do conhecimento como relação entre sujeito e objeto, assim como é a partir daqui que se toma o homem que conhece e o ente conhecido como algo simplesmente dado entre a totalidade de entes simplesmente dados. De um só golpe temos, então, de um lado, o mundo (exterior) reduzido à natureza, e, de outro, o homem (interior) reduzido à sua *animalitas*, de forma que, agora, para os metafísicos, trata-se de *saber* como se estabelece a relação entre exterior e interior. Mas Heidegger (2006) está atento para ver que esta pergunta levanta um problema formulado erroneamente, e que se as coisas se encaminham por aí não se chega mesmo a lugar algum. Para Heidegger (2006), portanto, o que está em jogo é a possibilidade de se recuperar o modo como as coisas, elas mesmas, se dão, de saída e de

³²³ É importante ter presente aqui que o problema do conhecimento analisado nestas passagens de sua preleção de 1925 vai na mesma direção do que fora apresentado por Heidegger em seu *ST*. Como Stein (1998) mesmo diz, esta preleção pode mesmo ser considerada uma primeira versão da primeira seção de *ST*. Portanto, atento a esta constatação, Stein (1988), em seus *Seis estudos sobre ST*, anota que a postura teórica do filósofo alemão vai na contramão da cena filosófica neokantiana, assim como da metafísica cartesiana, que, com o seu *Cogito*, visa um *fundamentum inconcussum*. Pelo contrário, Heidegger interessado está em mostrar a questão fundamental do conhecimento finito e, para tanto, realiza um duplo procedimento, a saber: 1) retira a teologia do campo da filosofia, bem como o problema das verdades eternas e do eu transcendental; e 2) opera a forclusão do mundo natural da filosofia. É nesse sentido que Heidegger, segundo Stein (1988), faz da questão teórica uma questão prática, referente ao agir humano, assim como propõe o constructo ser-aí como ser-no-mundo. Nas suas palavras: “Heidegger procura pensar o “sum” do “cogito” e, ao criticar a separação da “mens” e da “res corporea”, ele afirmará que o “mundo” é o correlato do “sum”; por isso, *ser-no-mundo*. Antes da evidência de qualquer teoria e ponto de partida da “teoria do conhecimento” e antes de qualquer subjetividade fundante, há uma evidência operando na situação de ser-no-mundo. Esta evidência está encoberta pelo óbvio do cotidiano, da separação consciência-mundo, pelo modelo da relação sujeito-objeto” (p. 22).

³²⁴ Argumento 2.

imediatamente, ou seja, trata-se, para ele, de vislumbrar *às coisas elas mesmas* tal como requer a fenomenologia em seu sentido fenomenológico: tornar manifesto que aquilo que não se mostra jamais (o ser) é *solo fenomenal* onde descansa o que sempre se mostra (os entes). Para tanto, faz-se imprescindível *ver* que o conhecimento não é a constituição primeira do ser-aí a lhe permitir o relacionar-se com o mundo³²⁵, mas que o mundo acontece para o ser-aí, ou seja, que há *abertura* de mundo somente na medida em que o ser-aí existe como ser-no-mundo [*In-der-welt-sein*]: mundo só há porque o ser-aí é o *lugar* em que o ser pode se dar mediante o encontro [*begegnen*], e isto por intermédio de um excesso de significação (intuição categorial) que exige que o ser-aí se encontre *como* mundo. O mundo, assim, somente se torna conhecido para o ser-aí, porque, e somente porque, o ser-aí se depara com os entes que lhe vem ao encontro, de forma que neste encontro *dá-se* ser e *acontece* mundo. Após o mundo acontecer em compreensão³²⁶, visto que dele nos ocupamos, o conhecimento, dadas às suas condições necessárias, torna-se, enfim, possível. Heidegger (2006) ao falar, portanto, do conhecimento como modo derivado da *compreensão existencial-hermenêutica*, propõe a seguinte estrutura do conhecimento: (1) o ser-aí ao se dirigir (intencionalidade) aos entes que lhe vem ao encontro, de modo a se (2) manter (*parar-em*) neste encontro e (3) perceber o percebido, (4) *conserva-o* para uma possível re-apresentação, que deve ser lida como representação do ente mesmo, e não apenas de sua imagem mental³²⁷. Este reter conservando o conhecido, segundo Heidegger (2006), não é senão outra maneira do *ser-em* [*In-sein*]: “Ao dirigir-se a... e apreender não sai o ser-aí de si, dessa esfera interior em que estaria encapsulado, para fora, senão que por seu próprio sentido está *sempre já fora*, no mundo, e entenda-se isto no sentido correto do *ser-em* [*In-sein*] e o parar-se no mundo que está já de algum modo descoberto” (p. 206).

Em atenção ao exposto acima, o que devemos *ver* é que este caráter de *ser-descoberto* do mundo se deve tão somente ao ser-aí, que em seu sendo, já sempre possui o mundo como sua possibilidade mais própria de ser. O fenômeno de mundo se mostra, então, segundo Heidegger (2006), como um deixar-se descobrir do mundo no ocupar-se dele, ou seja, é por intermédio de uma atuação não-teórica que o ser-aí compreensivamente descobre mundo e o interpreta *como algo*³²⁸. Nas palavras do filósofo: “Conhecer não é senão uma maneira de ser-no-mundo, e não precisamente a maneira primária, senão *um modo de ser fundado no ser-no-*

³²⁵ Argumentos 2 e 11.

³²⁶ Argumento 5.

³²⁷ Argumento 3.

³²⁸ Argumento 10.

mundo, somente possível sobre a base sempre de uma atuação que não é cognoscitiva” (HEIDEGGER, 2006, p. 207). O *descobrir* do mundo por parte do ser-aí mediante o *lidar-com* os entes, fala, pois, de um caráter de *cuidado* [*Sorge*] do mundo em que o ser-aí já sempre o vivencia em seu mundo circundante [*Umwelt*]. O circundante do mundo, o fato de mundo apresentar-se, de saída, como uma totalidade para o ser-aí, indica que este, o ser-aí, compreende mundo, interpretando-o *como* um algo presente. O mundo, dessa forma, torna-se presente para o ser-aí somente porque o ser-aí compreende ser por intermédio do tempo. Heidegger, contudo, aqui, não explora ainda esta indicação, mas nos fornece importantes pistas para o que seja, pois, essa *presença* [*Präsenz*]³²⁹ em sentido originário em que *descobrimos* o mundo e nos ocupamos dele, sem, contudo, nos atermos ainda a ele, ao modo de uma tematização e explicitação teórica.

4.2.2.3 A Dupla Remissão da Compreensão do Ser *como* Tempo: verdade e mundo

Conforme quer Heidegger (2006), o mundo somente se dá para o ser-aí em um caráter objetual quando este se depara com certo descompasso em seu afinamento existencial (estado de ânimo) para com o mundo. O descompasso, então, surge, porquanto a esta totalidade, que é o mundo, vem *faltar* algo. Se para Heidegger (2006), contudo, o tempo é o ser em que o ser-aí *pode* ser sua totalidade, visto que o seu tempo de ser finda com a chegada da morte, perguntamos se esta totalidade, que também pode ser lida no sentido do mundo *como presente* [*Präsenz*], não nos daria tão somente a interpretação ordinária do tempo, e não o encontro com o âmbito do extra-ordinário, que nos chega quando nos orientamos pelo fenômeno do *porvir*? Ora, é interessante pensarmos que implicações decorrem daí, visto que o mundo *como presente*, que é a *presença* [*Präsenz*] vivida compreensivamente a partir do modo da *Zuhandenheit*, é mesmo o modo em que o mundo se abre, inauguralmente, para o ser-aí, ou seja, o *como* em que o mundo “é” em sentido privilegiado. Isto posto, como se dá, então, para Heidegger, a de-cadência da compreensão do ser-aí para o modo da *Vorhandenheit*, que interpreta o mundo a partir do simplesmente dar-se das coisas-entes em sua totalidade? De acordo com o filósofo, o fenômeno de mundo, interpretado de maneira dupla, somente se

³²⁹ É importante observar que a tradução espanhola de *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, e que é a que seguimos aqui, aponta para diferentes graus de presença, traduzidas como *Präsenz* e *Anwesenheit*, sendo que ao primeiro modo corresponde o que Heidegger pensa sobre o mundo enquanto âmbito do vivido, de forma a nos aproximar do caráter ontológico da estrutura ser-no-mundo, ao passo que com respeito ao segundo modo fala da presença do mundo que compreendido é, de saída e de imediato, por intermédio da disponibilidade dos entes que nos vem ao encontro para uma possível ocupação. Além destes dois graus de presença, optamos por utilizar um terceiro, a *Gegenwart*, que corresponderá, ao mundo desmundanizado, cuja interpretação ocorre, enfim, a partir da explicitação (*lógos*) e da objetificação.

mostra quando as coisas do mundo, que num primeiro momento estão todas à disposição para uma possível ocupação [*Besorgen*], num segundo momento passam a chamar a nossa atenção por intermédio da *ausência* de algo que vem *faltar* na totalidade mundo, de forma que *presentificamos* o mundo em um modo derivado, isto é, tornamos ele presente, mas agora de modo tal que nos orientamos por uma *presença* [*Gegenwart*] em que o ser é, definitivamente, encoberto pelos entes. Há, pois, aqui, de qualquer modo, encobrimento do ser. Mas este encobrimento, cabe novamente perguntarmos, se daria em dois níveis - (1) abertura de mundo através da compreensão do ser como *presente* [*Präsenz*] que não nos chama atenção por intermédio do ocupar-se com as coisas no modo da *zuhanden*, a qual nos daria, então, o *presente* [*das Anwesende*] fundado naquela *presença* primária; e (2) tematização do mundo através da compreensão do ser como *presente* [*Gegenwart*] que chama a nossa atenção por intermédio da *ausência* de algo na totalidade mundo presente [*Anwesenheit*] –, ou existe apenas um encobrimento, originário e privilegiado, que, ao nos fazer compreender, de saída e de imediato, o ser *como presente* [*Präsenz*], nos abriria, inauguralmente, o mundo *como* compreensão de ser? A *ausência* de algo frente ao que se vivenciava fenomenologicamente, enquanto uma *presença constante*, abre-nos, de todo modo, a possibilidade de *conhecermos* o mundo em uma objetividade em que o *manual*, enquanto compreensão primária, não nos dá mais o mundo em sentido privilegiado em seu *contexto de descoberta*. Ao invés disso, o simplesmente dar-se dos entes que assumem a apresentação do mundo em uma explicitação, desmundaniza o mundo, dirá Heidegger (2006), tornando-o, enfim, uma coisa natural passível de ser conhecido em sua *extensio*: “(...) o que aqui distinguimos no mundo circundante em sua totalidade – o *mundo circundante próprio*, o *mundo circundante público* e o *mundo enquanto natureza* – não são âmbitos que estejam situados uns com os outros, mas que se acham os três presentes no mundo circundante sobre a base de uma peculiar *modificação da presença*” (HEIDEGGER, 2006, p. 244).

A par disso, é interessante observar que Heidegger (2006), ao falar do fenômeno de mundo, faz menção a uma totalidade de remissões, de forma que não temos acesso ao mundo senão mediante o seu dar-se em *conjunto* das coisas, e não através da soma de tais coisas que estão no mundo. Assim, não percebemos primeiramente as coisas em seu aparecer, para depois termos acesso ao mundo, como vem pressuposto pela ação sintética da *ratio*, mas, de modo contrário, é justamente porque já abrimos o mundo em sua totalidade que podemos perceber, então, as coisas. A abertura de mundo que se dá para o ser-áí no *encontro* [*begegnen*] acontece, em suma, em meio a uma *familiaridade*. O *in* do *ser-em* [*In-sein*],

conforme sustenta Heidegger (2006), nos fala justamente deste caráter, onde o ser-aí e o mundo *são* co-descobertos. A *familiaridade* com que nos *ocupamos* do que vem ao nosso encontro, informa, pois, que, de saída e de imediato, o ser-aí já está *orientado* para o sentido do ser em que o mundo se dá *como presença* [*Präsenz*], e isto em meio a uma compreensão ontológica do ser, não explicitada, mas pressuposta. Essa *presença* [*Präsenz*] primária em que o mundo acontece e do qual faz parte a totalidade de remissões, fala de um esquivar-se das coisas, a fim de que possamos delas dispor no modo da ocupação. É por isso que para Heidegger, diferentemente de Husserl, não é preciso que tenhamos consciência, para que possamos ter mundo. Muito pelo contrário, mundo, no sentido que Heidegger quer dar aqui, é muito mais mundanizado quanto menos consciência possuímos dele. O *ver* fenomenológico, de certa forma, permite-nos justamente visualizar as coisas nessa *familiaridade* em que as remissões descansam, propiciando que o mundo compareça no ocupar-se com aquilo que está à mão [*zuhanden*]. Este não chamar atenção as coisas, portanto, é o modo de compreensão em que compreendemos ser de maneira menos entificado possível, tratando-se, por isso, de um *ausente*-presente. O outro modo de compreensão, derivado, e que se nos dá quando passamos a conhecer mundo e a explicitá-lo no exercício do *lógos*, equivalerá, para Heidegger (2002), ao *lógos apofântico*, onde se demonstra o que se fala numa proposição, de forma a guardar o ente assim descoberto naquilo que se diz³³⁰. Essa ruptura com a totalidade de remissões do que nos é familiar ocorre, conforme já indicamos quando acima falamos do fenômeno da *ausência*, quando o instrumento está danificado. Nas palavras de Heidegger (2006) isto vem assim colocado: “A *ausência* de algo dentro do mundo da ocupação, a ausência enquanto ruptura da remissão, enquanto transtorno da familiaridade, tem com isso uma função notável no comparecer do mundo circundante” (p. 236). A *ausência*, desse modo, possui a função de ocorrência (do comparecimento – *encontro*) sobre a base de um *estar-sempre-já-presente* do mundo. A *ausência* nos dá, portanto, a *presença* das coisas [*Gegenwart*], em um relevo tal que a realidade, agora desmundanizada e natural, ganha contornos definidos e passíveis de serem conhecidos e calculados por uma tecnologia do pensamento. Porém, a realidade originária, segundo Heidegger (2006), apenas pode ser apreendida em sua *presença* [*Anwesenheit*] no mundo da ocupação [*Besorgen*] enquanto não-objetualidade. Conseqüentemente, a constituição do mundo em sua mundanidade não se dá através das coisas, e tampouco através dos sentidos ou de uma natureza subsistente, mas sim por intermédio da própria ocupação com os entes que vem ao nosso encontro. É por isso, então,

³³⁰ Argumentos 15 e 16.

que se faz necessário, de saída, termos a compreensão do ser *como presença* [*Präsenz*], como um *ausente*-presente, visto que tal compreensão permite que o mundo se abra para nós como totalidade de remissões, aonde cada coisa que nos vem ao encontro nos remete, enfim, a um *nexo de ser* com o *tempo* (presente), e a compreensão de mundo se faz compreensão ontológica do ser em geral e do ser que nós mesmos somos. Nesse ínterim, encontramos uma importante diferença naquilo que Heidegger e Husserl consideram como o verdadeiro estar presente de uma coisa: enquanto que para o primeiro trata-se da *Anwesenheit*, significando presença de uma coisa do mundo circundante [*Umwelt*] que se acha imediatamente dada e disponível para o uso, para o segundo trata-se da *Anwesendsein*, compreendido como *corporalidade*. E sobre isso o filósofo alemão considera de maneira esclarecedora:

O modo de ocorrência (de comparecimento) da coisa natural que tem o caráter da corporalidade, esse impor-se característico da coisa natural com que se nos mostra as coisas do mundo quando meramente são objetos da percepção, esse caráter da corporalidade tem seu fundamento em uma específica *desmundanização do mundo circundante*. A natureza enquanto objeto das ciências naturais somente vem a *descobrir-se* em absoluto graças à dita *desmundanização*, mas a realidade do mundo circundante [*Umwelt*] não é corporalidade diminuída, natureza degradada (HEIDEGGER, 2006, p. 245).

Para Heidegger (2006), isto dirá, então, que mundo somente há porque o ser-aí compreende ser por intermédio do tempo, ou, dito de forma distinta, somente acontece o ser-aí, porque o ser-aí é mesmo o *lugar* em que o ser pode ser *como mundo presente* [*Präsenz*], visto que aqui há tanto compreensão do ser no *ser-aí* como compreensão do ser por intermédio das coisas presentes [*Anwesenheit*] na ocupação de uma mão, sendo que a unidade desse fenômeno de compreensão do ser Heidegger nomeia *cura* [*Sorge*]. O mundo e o ser-aí, desse modo, e segundo Heidegger (2006), se co-pertencem. A compreensão *existencial-hermenêutica* na qual se articula a verdade em sentido originário grego, significando *descoberta* do ser-aí para consigo mesmo e para com o mundo, possibilita ao ser-aí o *cuidado* [*Sorge*], articulado, pois, desde uma *preocupação procuradora*, como quer Heidegger em sua *Lógica*. Cuidando do mundo e de si mesmo mediante um *ocupar-se* [*Besorgen*] e *pré-ocupar-se* respectivos, o ser-aí é tal que ao *des-cobrir* (*A-létheia*) mundo *descobre* a si mesmo como ser-no-mundo [*In-der-werl-sein*]. E somente porque *abre* mundo é que o ser-aí se torna, enfim, capaz de discorrer sobre ele³³¹.

³³¹ Argumentos 6, 11, 13, 14 e 22.

4.2.2.4 Constituição de Mundo e Velamento do Ser

O problema da linguagem apresentado pelo filósofo alemão em seu tratado e que, segundo Figal (2005), Heidegger nos permite conhecer já na parte introdutória do seu *ST*, visto que pretende dar conta dos atrelamentos lingüísticos que entulham o ser em seu fenômeno, demonstram que não é por acaso que, precisamente nesse contexto, vem apresentado a discussão em torno da *fenomenologia*, articulada desde o horizonte das duas palavras gregas que a compõe, a saber, *lógos* e *phainómenon*. Nesses termos, discurso, que é sempre discurso *sobre algo*, sustentará Heidegger (2006) em seus *Prolegômenos*, é interpretação, que, diferente da compreensão, serve para *realçar* a remissão ao *para-quê* de uma coisa:

(...) *expressão verbal – linguagem* – há somente porquanto se dá esse abordar algo como algo, e tal abordar somente é possível porquanto há interpretar, e interpretação, por sua vez, somente se há compreensão-de, e compreensão-de, se o ser-áí tem a estrutura de ser do estar descoberto, isto é, se o próprio ser-áí está caracterizado como ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 326)³³².

É aqui que Heidegger (2006) também fala do signo, apresentando-o não relacionado ao conhecimento, mas sim à indicação, e pontuando que o ser sinal, em seu uso, sinaliza ou indica a direção que se vai seguir. Heidegger (2006) também adverte que a remissão da estrutura “para sinalar”, não é o próprio sinalar, de modo que: “Essa remissão do “para...” enquanto modo do estar à mão, da presença [*Anwesenheit*], não deve se confundir com o sinalar, senão que esse *sinalar ôntico se funda na estrutura da remissão*” (p. 257). Tendo isso em vista, a interpretação, que, por sua vez, é a realização da compreensão, e o discurso, que é a explicitação significativa da interpretação, estão relacionados fenomenologicamente, dirá Heidegger (2006), de forma que somente somos capazes de fala porque, de saída e de imediato, somos capazes também de escutar. Esta escuta, porém, não reduzida aos órgãos que a capacitam, é já sempre escuta do sentido, que, como tal, nos exige estar sempre orientados para o ser em sua compreensão. Para Heidegger (2006), assim, ouvir e falar se dão de maneira co-originária com o fenômeno do compreender-de, de modo que somente “(...) porque há a possibilidade do discurso há falar fonético; e igualmente há o ouvir acústico somente porque o ser-com-os-outros, enquanto co-estar-sendo, está caracterizado originariamente pelo ouvir, o fazer-se caso uns aos outros” (p. 332), ou seja, aquilo que, descoberto, se explicita no discurso numa forma comunicativa, a fim de permitir o compartilhamento de uma visão do que se

³³² Argumento 16.

mostra como presente. O que o filósofo quer mostrar com isso é que aquilo que a tradição costuma pensar como estando primeiro na ordem dos acontecimentos, segundo a sua *ontologia fundamental* demonstra-se que tais acontecimentos ocorrem de maneira contrária³³³, ou seja, o sentido está dado de saída, e somente porque há sentido é que temos a possibilidade de articularmos a voz e de ouvirmos acusticamente. Ora, isto que vem colocado por Heidegger dois anos antes da publicação de *ST* não é diferente do que encontramos nas palavras que seguem ao § 44: “(...) aquilo que, na ordem dos contextos de fundação ontológico-existenciais, aparece como sendo o último a acontecer, para a tradição é o primeiro, de maneira que a verdade passa a ser lida, então, como algo simplesmente dado” (HEIDEGGER, 2002, p. 294).

Bem, de acordo ainda com Heidegger (2006), o fenômeno que devemos ser capazes de *ver* aqui em articulação com a questão da constituição de mundo é o da significação, porquanto nos fala, justamente, da estrutura do ser do mundo. Tal estrutura de ser que permite *acontecer* mundo significativamente deve ser compreendida, conforme Heidegger (2006), como um modo da *presença*, na qual todo ente se acha descoberto: “Em resumo, acerca da significatividade precisamos dizer que o ser-no-mundo enquanto compreender-de ocupando-se propicia que o que se manifesta compareça no significar-se. Esse significar que se manifesta constitui a significatividade e é a presença [*Anwesenheit*] do mundo tanto quanto este está descoberto no ocupar-se compreendendo-de. *Presença de mundo é a mundanidade do mundo enquanto significatividade*” (HEIDEGGER, 2006, p. 267). Portanto, para Heidegger (2006), é a manifestação do significar que constitui a significatividade do mundo *como presença* [*Anwesenheit*]; é a possibilidade que o ser-aí, em compreendendo ser, possui de trazer à palavra o ser, que permite a ele *mostrar* sua *descoberta* de mundo de maneira significativa, ou seja, de tornar o mundo *presente* para si mesmo e para outrem. É por isso que tal estrutura corresponderá à mundanidade e esta, por sua vez, à significatividade, o que quer sempre dizer, enfim, ser-aí, de modo que a pergunta pelo quem (próprio ou impróprio) deste ente exemplar nos remete, irrevogavelmente, ao *como* do ser-no-mundo [*In-der-welt-sein*]. Entretanto, Heidegger (2006) faz uma importante distinção entre o ser-aí e os seres que se encontram no mundo, de sorte a nos auxiliar na visualização de que o primeiro, porque compreende ser e possui mundo, é mesmo, para o filósofo, o ente exemplar, e os outros, ao se dividirem em dois tipos de entes, os entes simplesmente dados [*Vorhandenheit*] e os entes que se encontram à mão [*Zuhandenheit*], disponíveis para a ocupação, pertencem à totalidade de

³³³ Argumento 18.

entes que não possuem compreensão. É ao ente exemplar ser-aí, portanto, que Heidegger nomeará *existência* e que, em possuindo compreensão de ser, nos dará acesso à estrutura que, de saída, *tem-que-ser* [Zu-sein]. O ser-aí, nesse sentido, é o “aqui” do mundo, é o *lugar* (da) em que o mundo comparece no *acontecimento* [Wesen] do ser [Sein] *como* [Wie]. Somente porque o ser-aí é o ente que, para ser, tem que existir em meio ao sentido do ser, ou seja, precisa significar mundo, a fim de que o mundo compareça ao modo da *presença*, isto é, que o ser-aí seja, de saída, discurso, somente por isso é que acontece linguagem, segundo indica Heidegger (2006). De igual forma, é somente porque o discurso se dá como comunicação para com os outros é que ele acaba tendo um caráter de discussão, de debate, de forma que, para os gregos, chegaria a dizer discussão teórica, no sentido de *mostrar* (justificar) o que está sendo dito em meio aos argumentos que o fundamentam. O *lógos*, assim, segundo Heidegger (2006), passa a ganhar uma conotação específica. Em sua *Lógica: a pergunta pela verdade* o filósofo alemão irá procurar justamente descer ao tempo do nascimento deste conceito, a fim de explorá-lo em sua relação com a verdade. É lá que encontramos um aprofundado estudo sobre o enunciado, a proposição, a fim de nos fazer *ver* que este, antes de possuir o sentido do verdadeiro e do falso a partir de suas duas possibilidades discursivas, a saber, o da afirmação ou o da negação, fala, de saída, do mundo, o que indica, pois, uma compreensão prévia, que, como tal, não possui a função de mostrar algo presente, e sim de compreender a existência. É no horizonte deste tipo de enunciado que Heidegger (2004) localiza, pois, o que permanecera oculto para os olhos dos gregos, a saber, que há uma diferença essencial entre o enunciado que se refere a um pôr categorial (excesso de significação – *intuição categorial*), que fala da existência e do ser, e o enunciado que apenas se refere a algo mundano, a algo presente. Ora, de acordo com o filósofo, é ao primeiro tipo de enunciado que se trata em todo *hermeneuein*, e que, como tal, é indicação de uma remissão a algo que não está e jamais pode estar presente, muito embora pense, enquanto expressão, justamente este. Portanto, o esforço de Heidegger, nestas preleções de 1925-26, de procurar visualizar, e no caso de sua *Lógica* é exemplar, o enunciado a partir das estruturas temporárias, o conduziu a pensar o tempo em um sentido diverso daquele da tradição, visto que somente mediante esse sentido oculto, que não podendo estar presente jamais, porque tampouco é um modo de ser, faz-se, entretanto, condição de possibilidade para que haja o ser, e não o ente. Em outras palavras, e para acompanharmos uma citação do filósofo que articula, em um só lugar, o que conquistara em diferentes textos, encontramos:

O expor o ente em seus fundamentos, o dito, o exposto no discurso, o *legómenon* enquanto *lógos* passa a ser o fundamento, o percebido no entender entendendo, o *racional*. Somente através da derivação por esses caminhos chega o *lógos* a significar razão, assim como *ratio* – *significando discurso, razão fundamento*. Discorrer acerca de... é: *expor o fundamento, a razão, fundamentar, argumentar, fazer que se veja o ente em seu de-onde e seu porquê* (HEIDEGGER, 2006, p. 331)³³⁴.

Em suma, fazer ver o ser dos entes *como ousia* (presença-presente), de sorte a enviar o ser em seu destino metafísico.

Uma vez compreendido que o sentido do ser possui uma articulação originária com o tempo, e que este, no interior da história da metafísica e, portanto, desde os gregos, encontrara sua orientação a partir da presença constante, cuja significação filosófica encontramos na palavra *ousia*, passemos, então, definitivamente, ao estudo de Heidegger que permitiu a ele vislumbrar com maior apropriação teórica tal fenômeno de encobrimento do ser, tendo, enfim, como chave de leitura, a interpretação da palavra *Alétheia* e, portanto, a pergunta pela verdade. Claro está que isto somente se tornara possível para o filósofo porquanto ele examinara fenomenologicamente o pensamento de Aristóteles, o qual, como se sabe, encontrara na *ousia* o móvel para o seu meditar filosófico na esteira da pergunta pelo ser do ente e do ente *como ente*.

4.2.3 A Interpretação da Verdade nos Gregos

O estudo ora empreendido, e que não deixou um minuto sequer de se oferecer como um exercício de interpretação, é interpretação tanto nossa com relação aos textos de Heidegger quanto do próprio Heidegger com respeito aos textos da tradição. Pois bem, no importante capítulo de sua preleção do semestre de inverno de 1925-26, *Lógica: a pergunta pela verdade*, onde o filósofo passa a investigar a idéia de verdade para os gregos, e mais especificamente o conceito de verdade em Aristóteles, na medida em que ele fora justamente alvo de uma gama de interpretações falaciosas por parte de uma tradição que encontra no ente, e no ente absoluto, o fundamento para todo ente, o que se tem, uma vez ainda e de maneira exemplar, é mesmo interpretação. Somente por isso Heidegger consegue partir daquilo que se creditava ser palavra de Aristóteles com respeito à verdade, no sentido da proposição, para o âmbito em que a proposição se descobre não mais lugar privilegiado daquela, e sim a verdade como um lugar em que a proposição se dá como um mostrar o ente

³³⁴ Argumento 17.

em seu desvelamento, e, nesses termos, como um *lógos apofântico* a determinar o que se mostra *como* ente. Desta feita, acompanhemos a interpretação de Heidegger levada a cabo nessa preleção, a fim de vislumbrarmos um horizonte de compreensão que força a tradição metafísica da filosofia a pensar, pela primeira vez, aquilo que jamais fora pensado em seu sentido grego e autêntico.

Insistindo naquilo em que a tradição reconhece como o lugar privilegiado da verdade, temos: proposição³³⁵. Proposição para os gregos, diz: *λόγος*. Trata-se, então, de acordo com Heidegger (2004), de investigar a estrutura do *λόγος*, a fim de que a mesma possa nos aproximar do fenômeno da verdade em seu sentido originário. Conforme aponta o filósofo³³⁶, são três as teses que sustentam a tradição com relação a Aristóteles e que joga o Ocidente em seu destino metafísico, a saber: 1) o lugar da verdade é mesmo a proposição; 2) a verdade é concordância do pensamento com o ente; 3) Aristóteles é o autor de ambas as teses sobre a verdade³³⁷. Porém, Heidegger (2004), na contramão da filosofia em sua recepção metafísica, irá sustentar que Aristóteles de forma alguma chegou um dia a um tal dizer, e sim que toda relação entre *λόγος* e verdade sempre se deu com vistas a pensar a proposição mediante a verdade, e não o contrário. Desse modo, o que se oferece para a tradição, como a verdade autêntica, não dá conta, pois, de pensar, justamente, aquilo que se propõe pensar, a saber, a verdade em sua compreensão original e fundamental. O que diz Aristóteles em seu *Da Interpretação*, 4, 17a 1-3: “ἔστι δε λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, [...] ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ’ ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει” (4,17a 1-3) e que vem assim traduzido por Heidegger (2004): “Embora todo falar remeta a algo (signifique algo em geral) mostrando, pelo contrário, nem todo falar faz ver, senão somente aquele no qual sucede o ser verdadeiro ou o ser-falso” (p. 109), recebe o trabalho interpretativo que abaixo elucidamos.

Aristóteles, segundo Heidegger (2004), faz distinção entre o modo do falar enunciativo, cujo tratamento especulativo tem lugar em sua *Lógica*, e os modos do falar que se encontram nas orações que expressam desejo, interrogação, ordem, e, para as quais, a *Retórica* e a *Poética* são as disciplinas adequadas para sua investigação. Uma vez que é no enunciado que se tem a possibilidade de se verificar a presença do ser-verdadeiro ou do ser-falso, o interesse da interpretação de Heidegger se detém nesse modo específico do discurso.

³³⁵ Argumento 1.

³³⁶ A apresentação das teses que a tradição confere ao pensamento de Aristóteles vem se juntar, posteriormente, ao texto do § 44 de *ST*, e que aqui, no presente trabalho, já fora citado à título de preparação para adentrarmos na questão da verdade, assim como Heidegger quer ver formulado de maneira inédita e, porque não dizer também, inefável.

³³⁷ Argumento 1.

Bem, de acordo com o filósofo o que se trata aqui é a tentativa inaugural de pensar aquilo que fora pensado primariamente pelos gregos, quando estes pensavam o ser *como* verdade, ou, dito de forma distinta, o ser interpretado no modo da verdade. Nesses termos, o que se tem é o que segue: ἀληθεύειν – “(...) descobrir no sentido de desvelar, de retirar o ocultamento de algo” (HEIDEGGER, 2004, p. 110)³³⁸. Ou seja, a verdade, para os gregos, é, primeiramente, um mostrar, mas não um mostrar qualquer, e sim aquele capaz de trazer à luz o que até então permanecera oculto, velado, encoberto para o homem que compreende significativamente o mundo, assim como o conhece, na medida em que o explicita. Conhecimento do mundo diz, então, o adentrar no âmbito da verdade do ser, na medida em que esta verdade permite que o mundo mesmo se mostre para nós desocultado. Ora, Heidegger (2004), a par disso, compreende que, sendo a verdade um des-ocultar, tampouco o ocultar pode significar um ser-falso. Antes disso, significa, pois, um tomar uma coisa por outra: “(...) o discurso que confunde, no falar, põe ante o pensado outra coisa, que é algo distinto do aguardado e pensado (...)”, ou seja, e para seguir ainda as palavras do filósofo: “(...) o falar, assim como pode descobrir, pode também desfigurar” (p. 111)³³⁹. Portanto, Heidegger (2004) irá traduzir ψεύδεσθαι por “ocultar”, e desta palavra retirará, posteriormente, aquele horizonte de compreensão que, ao ficar para trás de todo ente, ao não comparecer *como* pre-s-ença (ente sendo), preserva ser e cuida ser, o que quer significar, por sua vez, que o ser-aí, ao habitar a morada do ser, que é linguagem, ao falar e mostrar mundo, cuida, vela, sustenta ser. Utilizando-se desse novo entendimento para com a frase acima, o que se tem agora é: “o que deixa ver, mostrando [enunciado], é somente o falar no qual sucede o descobrir ou o ocultar” (HEIDEGGER 2004, p. 111). De posse dessa interpretação, o filósofo atenta que aquilo que vem expresso na palavra “suceder”, nos gregos recebe a significação de “estar presente” – ὑπάρχειν -, de forma que tanto para Aristóteles como para a tradição significará aquilo que está dado de entrada, aquilo que é condição de possibilidade para que o enunciado possa se dar como um mostrar. Heidegger (2004), assim traduz “(...) o que faz ver mostrando [enunciado] é somente o falar no qual o descobrir ou o ocultar sustenta e determina a verdadeira intenção do falar” (p. 111), para então compreender que aquilo que determina o λόγος em seu fazer ver, mostrando, é o desocultar e o ocultar: “A essência da proposição é ἀποφαίνεσθαι: fazer ver um ente, ἀπο, a partir dele mesmo” (p. 112)³⁴⁰. O λόγος, para Heidegger (2004), é, pois, ἀποφαντικός, é mostraçã, é um mostrar o ente, assim como ele é

³³⁸ Argumento 8.

³³⁹ Argumentos 13 e 14.

³⁴⁰ Argumento 8.

e desde onde ele é a partir de si mesmo, a partir da coisa mesma que se dá para nós, no encontro, mediante a *intuição categorial*, para seguir o sentido de Husserl. Mas, dirá o filósofo, esta é a significação primária, e enquanto primária é sustentação para outras significações. Na medida em que o enunciado pode ser tomado em sua acepção de “predicado” para um sujeito, receberá, então, o sentido de “determinar”. Além disso, um enunciado enquanto expressão pode significar comunicação, o que nos dá também a estrutura do λόγος enquanto ἀποφαντικός, o qual é exigido sempre que uma ἀπόφανσις é enunciada: mostraçã, determinaçã e comunicaçã. Para Heidegger (2004), portanto, tendo-se em vista que o movimento fundamental é do falar ao discurso propositivo, necessário se faz “(...) reduzir o falar ao descobrir para que se possa captar como ἀπόφανσις” (p. 113). Somente se levarmos isso em conta é que se pode, então, dizer, como quer Heidegger (2004), que a “(...) proposiçã não é o lugar da verdade, senã que a verdade é o lugar da proposiçã (p. 113)³⁴¹.

Se atentarmos para as considerações que acima foram elucidadas, bem como as que se seguirã na análise de Heidegger (2004), veremos que ambas nos conduzem para aquilo que em *ST* irá configurar a possibilidade, ou a abertura interpretativa, que permitirá ao filósofo adentrar na essência da verdade *como* verdade do ser. Um exemplo disso pode ser observado nas formulações que ocupam, embora de maneira sucinta, algumas linhas do § 33 e do § 44 de *ST*, e que no § 12 da *Lógica* se descobrem trabalhadas de forma extensiva. É claro que algumas das palavras que serã escritas aqui já foram decerto trabalhadas no decorrer do presente texto. Porém, necessário se faz sua repetiçã, e isto porque conforme se faz notar, estamos como que retornando para junto daquilo que no início do capítulo nos aparecia como o inusitado de uma tarefa. Sem mais, temos, respectivamente, as seguintes citações, que valem, apesar de sua extensã, serem preservadas em sua integridade compreensiva, para que possamos, então, acompanhar o pensamento de Heidegger nos diferentes momentos de sua produçã filosófica:

1- Para a consideraçã filosófica, o próprio λόγος é um ente e, segundo a orientaçã da antiga ontologia, um ente simplesmente dado. De início, as palavras e combinações de palavras em que as coisas se exprimem sã simplesmente dadas, isto é, podem ser encontradas tal como as coisas. A primeira investigaçã da estrutura do λόγος simplesmente dado constata o *simplesmente dar-se em conjunto* de várias palavras. O que gera a unidade desse conjunto? Como sabia Platão, a unidade reside no fato do λόγος ser sempre λόγος τινός. Em funçã dos entes revelados no λόγος, as palavras se compõem em *um* conjunto verbal. Aristóteles

³⁴¹ Argumento 21.

viu mais radicalmente: todo λόγος é σύνθεσις e διαίρεσις. A demonstração é, ao mesmo tempo, uma conjunção e uma disjunção.

Do ponto de vista fenomenal, o que se deveria encontrar nas estruturas formais de “ligação” e “separação”, mais precisamente, em sua unidade, é o fenômeno de “algo como algo”. De acordo com esta estrutura, algo só é compreendido em função de algo – isto é, numa conjunção, de tal modo que o confronto da *compreensão* e a articulação da *interpretação* mantenham, ao mesmo tempo, disjunto o que era conjunto (...) (HEIDEGGER, 2002, p. 217)³⁴².

2- A primeira reflexão ontológica sobre a “verdade” que, de imediato, vem ao encontro onticamente, compreende o λόγος (proposição) como λόγος τινός (proposição sobre..., descoberta de...) e interpreta o fenômeno como algo simplesmente dado (...).

Aristóteles jamais defendeu a tese de que o “lugar” originário da verdade fosse o juízo. Ele diz, na verdade, que o λόγος é o modo de ser do ser-aí, que pode ser descobridor ou encobridor. Essa *dupla possibilidade* é o que há de surpreendente no ser-verdadeiro do λόγος, pois este é o comportamento que *também pode encobrir* (HEIDEGGER, 2002, p. 295).

3- (...) onde há ocultar, há necessariamente um “compor” na estrutura do enunciado (...). Mas (...) em seguida pode afirmar-se o seguinte: também onde há descobrir – “verdade” – há necessariamente um compor. Pois o descobrir do enunciado é um descobrir não ocultador. (...) donde pode haver tanto ocultamento como descobrimento, há já algo assim como uma composição do pensado, do representado nas representações, como se fosse de certo modo um. A síntese é, portanto, o fundamento para a falsidade e a verdade. (...) agora, bem, também a tudo isso se pode chamar decomposição, isto é, toda síntese é uma διαίρεσις, e, ao contrário, todo enlaçar é um separar e todo separar é aqui um enlaçar. De modo que no lugar decisivo, donde se trata propriamente do λόγος *qua enunciado*, Aristóteles pode resumir as determinações que se tem dado até agora e dizer: (...) o ocultamento, igual que o descobrimento, está (sempre) no campo do compor e do decompor” (HEIDEGGER, 2004, p. 114).

4- (...) A interpretação usual (...) conforme a sua função fundamental, o λόγος é ἀποφανσις, discurso que faz ver, que mostra. Aqui somente se tem dito de modo mais preciso o que já fixou Platão e que, em geral, correspondida à compreensão fundamental dos gregos, ou à compreensão do λόγος. A função do falar é δηλοῦν, o tornar manifesto o ente (...).

Platão pergunta no *Sofista*: o que é que faz com que a multiplicidade de palavras, que se seguem umas a outras, constitua uma κοινωνία, um conjunto com conjunção? Isso obedece, diz, a que o λόγος é λόγος τινός: o discurso é discurso sobre e acerca de algo. A unidade se constitui a partir do próprio tratado, e a partir daí se faz compreensível” (HEIDEGGER, 2004, p. 119)³⁴³.

Se analisarmos o que vem expresso junto a estas diferentes passagens no texto de Heidegger, não tardaremos a encontrar o elemento nodal que articula o conjunto das frases, qual seja, o ser-descobridor do λόγος que, enquanto enunciado, mostra o ente, e ao mostrar o ente, des-ocultando-o para uma possível ocupação, traz a verdade para o âmbito do ser-aí,

³⁴² Argumento 19.

³⁴³ Argumentos 4, 6 e 16.

cujo comportamento pode ser tanto ocultador como descobridor³⁴⁴. Este trazer a verdade, no sentido do des-velar, enquanto conhecimento de *algo como algo* [als], já é sempre, em alguma medida, um velar, que vela algo, a fim de se dar *como* [wie]. Ou seja, todo enunciado, enquanto des-velador, pode também ser encobridor, e, de alguma forma, sempre o é. O λόγος, nesse sentido, enquanto des-cobre, oculta, e isto porque, originariamente, ele não é verdadeiro (des-cobridor), porquanto depende daquilo que o discurso tem a dizer. Deve-se, contudo, entender que aquilo que se mantém oculto é, de todo modo, um dar-se, que dá palavras no modo da composição (síntese) de palavras. Para Heidegger (2004), seguindo aquilo que Aristóteles considera, a síntese chega mesmo a ser fundamento para a falsidade e a verdade; além disso, nada impede que o conjunto verbal constituinte da proposição se dê no modo de uma disjunção, na medida em que aquilo que faz laço entre o sujeito e o predicado através da cópula (é), pode vir negado. Em palavras distintas e à maneira de um exemplo, quando se diz que “o quadro é negro”, as palavras em separado devem ser unidas através da cópula, para que conquistem o *status* de um enunciado (verdadeiro, na medida em que se confirma com respeito à coisa mesma; ou falso, quando dá coisa diversa, como no exemplo que segue: “o círculo é quadrado”. Neste exemplo, na contramão do anterior, não se chega a um descobrir o ente, na medida em que tampouco se tem aí um enunciado, e sim palavras justapostas que não chegam a se relacionar à maneira de sujeito e predicado, visto que não expressam sentido algum. Heidegger (2004), nesses termos, é bastante claro quando considera que o ato de compor e decompor é constitutivo, pois, da estrutura do λόγος: “(...) a síntese (enlace) é condição de possibilidade do descobrir (verdade). A διαίρεσις (separar) é condição de possibilidade do ocultar (falsidade). Enlaçar e separar são aquilo que possibilita o caráter distintivo da proposição: poder ser-falso ou verdadeiro” (p. 115). De acordo ainda com o filósofo, Aristóteles designaria, segundo a tradição, que aquilo que faz laço (conjunção) entre palavras, apresenta um caráter afirmativo, enquanto que aquilo que o desfaz (separação) se mostra como negação. Por isso, o enunciado (que mostra) “(...) é no primeiro termo um discurso como atribuição, e logo como denegação” (p. 115). Entretanto, um enunciado que contenha uma negação em sua estrutura, também o é descobridor, porquanto o mostra naquele aspecto em que ele mesmo não é. Ora, Heidegger (2004) sustentará, a par disso, que a afirmação não coincide com o descobrir, e tampouco a negação com o ocultar. Desta feita, pergunta, justamente, em que medida a afirmação pode ser também uma disjunção e a negação uma conjunção. Conforme indica o próprio Aristóteles, toda síntese pode “(...)

³⁴⁴ Argumentos 10, 13 e 14.

chamar-se uma diairese, isto é, o atribuir como enlaçar é também um separar, e o denegar como separar é também um enlaçar” (HEIDEGGER, 2004, p. 116), o que demonstra, então, que enunciados afirmativos ou negativos podem se comportar em seus dois modos, a saber, sintético e diairético, ou nas palavras do próprio Heidegger (2004): “(...) sintético-diairético é uma estrutura do enunciado como tal e se encontra por conseguinte em cada enunciado, e por conseguinte também se encontra respectivamente *antes* da afirmação e da negação, antes de cada atribuição e de cada denegação (...)” (p. 117)³⁴⁵. Esta observação do filósofo é importantíssima, porque através dela se conquista a condição de possibilidade tanto do ocultar e desocultar como da afirmação e da negação. Ou seja, a estrutura do enunciado, do λόγος, enquanto estrutura sintético-diairética, possibilitará ao ente ser-descoberto (verdade), na medida em que o retira (mostra) do velamento, num sentido (*como*), para conduzi-lo, novamente, a outro velamento, ainda que em sentido diverso, porque agora confiado, exclusivamente, ao horizonte do discurso do algo *como* algo. Assim, de maneira ampla, enquanto o homem fala, cuida, e cuida, pois, daquilo mesmo que expõe, a saber, o ente *como* verdade. Para Heidegger (2004), portanto, o que se trata aqui é a tentativa, ainda que difícil, de todo modo, urgente de “(...) captar um fenômeno que é em si mesmo enlaçar e separar e que é prévio às relações de expressão lingüísticas e a seu atribuir e denegar, e, por outra parte, isso é o que torna possível que o λόγος possa ser verdadeiro ou falso, descobridor ou ocultador” (p. 118).

Uma indicação para sua possível resposta, que embora possa ser buscada junto aos gregos, todavia não é encontrada neste lugar, e isto porque, segundo Heidegger (2004), eles não chegaram a levantar tal questão, é que a função do discurso, primariamente, é um tornar manifesto o ente. Além disso, é preciso ter em conta que todo discurso, desde Platão, é discurso “sobre e acerca de algo”, isto é, que em todo discurso sempre vem implícito um *como* por meio do qual fala a verdade por intermédio do λόγος. Em uma passagem exemplar³⁴⁶ de um escrito posterior do filósofo encontramos estas palavras originárias como que se relacionando mutuamente, a fim de dar conta daquilo que aparece, pois, como o fundo sem o qual o homem não pode explicitar mundo. Como se verá, o fundamento que subjaz opera de saída para o pensar metafísico que destina o homem em sua história do esquecimento do ser:

³⁴⁵ Como se pode visualizar, trata-se, aqui, do horizonte interpretativo já conquistado por Heidegger em sua preleção anterior, *Platão: o Sofista*.

³⁴⁶ Cf. *O que significa pensar?*, de Martin Heidegger.

Λόγος é o substantivo do verbo λέγειν. A lógica entende o λέγειν no sentido de λέγειν τι κατὰ τινος, dizer algo sobre algo. Aquilo *sobre* o que trata o dizer é, neste caso, o posto debaixo, o su-posto. O su-posto se chama em grego: ὑποκείμενον, em latim: *subiectum*. Aquilo sobre o qual o λέγειν diz algo, é o sujeito do dizer; o que sobre ele se diz é o predicado. O λόγος enquanto λέγειν τι κατὰ τινος é o enunciar de algo sobre algo. O “sobre algo” é proposto a todo dizer de alguma maneira (HEIDEGGER, 1958, p. 149).

4.2.4 A Interpretação Heideggeriana da Verdade

Bem, cada vez mais Heidegger parece nos aproximar daquilo que na alínea “c” do § 44 de *ST* será desenvolvido e que nos conduzirá, sem reservas, para o âmbito da *A-létheia*, na medida em que permitiria ao filósofo pensar o sentido do ser, *como* verdade, através do ser daquele ente que, em existindo, faz compreensão do ser. Na medida em que o parágrafo que estamos analisando se divide em duas partes, a fim de expor, detalhadamente, o *como hermenêutico* enquanto condição de possibilidade para que possa haver a “decaída” num *como apofântico*, também aqui dividiremos o que estamos trabalhando, a fim de poder melhor compreendê-lo enquanto fenômeno. Muito embora já tenhamos trabalhado isto em lugar diverso no presente estudo, agora estamos adentrando, pela primeira vez, nos estudos preliminares de Heidegger, que permitiram a ele, pois, retornar uma vez mais sobre o tema e apresentá-lo, ainda que sinteticamente, de todo modo inusitado para uma comunidade filosófica acomodada em seus próprios fundamentos. Em conformidade com o pensamento do próprio Heidegger, necessário se faz, para a boa compreensão de *ST*, que busquemos apoio na diversidade de lugares em que as palavras que compuseram sua obra foram, inauguralmente, ganhando significação própria e, portanto, fazendo-se, de saída, independente daquele contexto metafísico a partir do qual todo obrar filosófico parte, na medida em que o toma como verdade transcendental desde uma teologia natural, ou de uma consciência em geral, ou, ainda, de um “Eu Penso” (kantiano) e de um “Espírito Absoluto” (hegeliano). Enquanto tentativa de buscar “a diferença” no pensamento da tradição, *ST* chegou ao Ocidente, pois, como ruptura do subjetivismo que o assolava e ainda o assola em seu ocaso. Trazer a filosofia, *como* metafísica, para o âmbito em que a existência humana deve, sempre novamente, colocar a pergunta pelo fundamento do seu ser, isto é, tornar a filosofia, em toda a sua rede de disciplinas, *ontologia fundamental*, e, desta feita, pergunta pelo sentido do ser e, assim, de saída, compreensão do ser como o sem-fundo sobre o qual a existência faz a experiência do nada e, nesse jogo, que é salto circular-hermenêutico sobre si mesmo, constitui morada, fora mesmo a tarefa que Heidegger empreendera e que, para os leitores que procuram

junto desta deitar pensamento, se faz sempre um empreendimento ainda que árduo, demasiado enigmático.

4.2.4.1 O *como* Hermenêutico

Repetindo a afirmação realizada por Aristóteles, como quer Heidegger (2004), e que diz que o *λόγος* é um fazer ver o ente do qual se fala, mostrando-o, o filósofo rapidamente nos coloca de posse de um outro olhar, que permite ver aí, no conteúdo mesmo desta afirmação, mais do que, num primeiro momento, poder-se-ia suspeitar. Em outras palavras, e separando o conjunto da frase em seus elementos, conquista-se o que segue: 1) fazer ver, 2) discurso e 3) mostrar. Vale sublinhar que a estes elementos vem se relacionar o “ente”, e isto de uma maneira privilegiada, porquanto ele é, justamente, o que se descobre. Ora, o que encontramos nos níveis 1 e 3 se refere a um “ato”, ou “comportamento”, a partir do qual está em jogo a visão de um “algo” que se dá *como* (ente). No nível 2 se tem ainda uma conduta humana, que, embora funcione como expressão do pensamento de um “algo” que se dá *como* (ente), chega, contudo, por intermédio de um tal comportamento, a se pronunciar em palavras por intermédio do *como*. Os três, em seu conjunto, falam, pois, de um ente que se dá, na medida em que se deixa descobrir, no encontro, *como algo* que é, desde um “para-quê”, isto é, desde o seu “uso” imediato no mundo circundante. Heidegger (2004), dirá, a par disso, que já devemos viver num conhecimento da coisa que comparece, a fim de que possamos, então, descobri-lo *como* coisa que é. No uso, o ente já está posto em um significado prévio, o que quer significar que é preciso que haja uma significação primária (p. ex. da cadeira – cuja serventia imediata é o sentar), para que *a posteriori* o ente possa se deixar descobrir *como algo* através de uma proposição que o expõe em relação a verdade ou a falsidade. O filósofo, nesses termos, vê no “uso” o sentido fundamental da existência humana enquanto ser-no-mundo, na medida em que por seu intermédio há abertura para o mundo³⁴⁷. Ou seja, a abertura de mundo, para nós existentes humanos, se nos dá em conformidade com o uso que fazemos das coisas do mundo. É preciso que as coisas do mundo façam previamente sentido, isto é, signifiquem algo para nós através do seu uso, para que possamos, então, falarmos o mundo no modo do enunciado, cuja estrutura é a do *algo como* algo. Como ressalta Heidegger, nunca escutamos apenas um barulho confuso numa emissão sonora, mas já sempre escutamos a assobio de um pássaro, ou o motor de um carro, ou, ainda, o choro de um recém-nascido que,

³⁴⁷ Argumentos 10 e 15.

em chorando, demonstra um descontentamento, ou um possível querer. De igual forma, nunca vemos apenas a coisa, e em Heidegger sequer há alguma coisa para se ver fora do círculo da compreensão do existente humano, mas sim, de saída, uma montanha numa paisagem, um rio em meio à floresta, o céu, com o seu azul encantador. Nas palavras do filósofo, todo ter e perceber algo que se nos dá, fundamenta-se em um conhecimento prévio (sentido) daquilo que nos chega, pois, através do seu uso (para-quê)³⁴⁸: “(...) Nosso ser orientado às coisas e aos homens se move nesta estrutura de algo como algo, ou, dito brevemente, tem a *estrutura do “como”* (HEIDEGGER, 2004, p. 120).³⁴⁹ O mundo se deixa falar (no modo do enunciado) somente porque já o vivemos primariamente no modo do uso (significação)³⁵⁰. A estrutura *como* é, portanto, de acordo com Heidegger (2004), anterior à predicação, entendida no sentido expresso de sua possibilidade. Além disso, essa estrutura aparece enquanto comportamento do existente humano, a qual, por sua vez, não carrega, em seu sentido fenomenológico, nada de subjetivo³⁵¹. Uma vez que Aristóteles vê na σύνθεσις e na διαίρεσις a estrutura do enunciado (λόγος), Heidegger (2004) irá perguntar, pois, se esta estrutura chega a se dar na estrutura do *como*, e até que ponto, a primeira estrutura exige a segunda: “(...) este “como algo” está compreendido de entrada, a partir dele se torna compreensível, pela primeira vez, o que sai ao encontro, com o que tenho que ver, enquanto tal” (p. 122). Ou seja, e seguindo Heidegger (2004) em seu pensamento, neste “ter de entrada

³⁴⁸ Cf. Edmund Husserl, *Investigações Lógicas*, 1976, pp. 611-612. Nas passagens selecionadas de sua sexta investigação Husserl parece sugerir justamente isto: “(...) entre a percepção e as palavras pronunciadas está inserido ainda um ato (ou, conforme o caso, um complexo de atos)”. Um pouco mais adiante, na mesma página encontramos: “(...) mesmo que o perceber jamais constitua a significação plena de um enunciado fundado numa percepção” (p. 611) (*Grifos nossos*), o qual, por sua vez, somente pode ser fornecido através de uma intuição tal que seja *adequatio rei ac intellectus*. Ainda no § 5 vale citar a seguinte passagem: “(...) Quando digo *isto*, não me limito a perceber, mas fundado na percepção se constrói o ato do visar-isto, um ato novo que por ela se rege e que dela depende quanto à sua diferença. Nesse e somente nesse visar indicativo é que reside a significação” (p. 612). Porém, ainda que em Heidegger também a significação primária seja dada através de um ato (que é uso), esta, agora, diferente de Husserl, não vai se restringir à “consciência-de”; muito pelo contrário, a consciência, em Heidegger, enquanto “consciência-de”, enquanto ato de visar “algo”, funda-se, precisamente, neste “algo” visado, na medida que já sempre nos movemos no interior de sua significação: primeiro vivemos no seu uso; depois possuímos “consciência-de”, que, enquanto passível de enunciação, já chega sempre tarde à significação primordial.

³⁴⁹ Argumentos 2 e 6.

³⁵⁰ Para fins de esclarecimento do que aqui vem sendo apresentando em torno das questões do *como* encontramos importante apoio teórico naquilo que o Prof. Dr. Ernildo Stein apresenta em seu livro *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*, 2000. Selecionamos, para tanto, duas passagens, que valem ser citadas, como seguem: “Heidegger introduz dois conceitos de verdade: o conceito bipolar, verdade-falsidade, propriedade de frases e proposições e o conceito de verdade como lugar originário, onde radica o universo das proposições. Tudo isso, no entanto, ele não poderia dizer se não tivesse a percepção clara da estrutura do nosso modo de ser-no-mundo. O filósofo utiliza a palavra *als*, a palavra *como*, para afirmar que há uma clivagem entre nós e o mundo. Nunca atingimos o mundo dos objetos de maneira direta, por contigüidade, mas sempre pelo discurso” (p. 48). “A diferença ontológica constitui o *como* (*wie*) tudo é acessível, vem ao encontro, mas ela mesma é inacessível ao pensamento objetificador. Todo nosso modo de pensar e conhecer o ente passa por aquilo que é sua condição de possibilidade (p. 101).

³⁵¹ Argumento 23.

algo” (atemático) vivo a compreensão do que me foi dado, o que segue daí que já sempre estou adiante em minha compreensão, na medida em que o compreendo desde o seu para-quê. O ser-no-mundo heideggeriano aponta, dessa maneira, para o “(...) mover-se já compreensivo nestes modos de ser” (p. 122), ou o retornar para diante daquilo que nos vem ao encontro. Para o filósofo, este retornar se mostra como decisivo para a compreensão do ser, porquanto é compreensão do existente humano, que, antecipando uma compreensão do seu próprio ser, se volta, pois, para o mundo, que ele mesmo já é, sempre, de saída. Nesses termos, e uma vez que o existente humano acontece enquanto ser-no-mundo, porquanto se relaciona com ele desde um horizonte de sentido, que se dá, de imediato, no uso daquilo que vem ao seu encontro como ente, este avançar para o mundo, à maneira de uma antecipação de sentido do seu próprio ser, é mesmo um retornar para o mundo, que ele mesmo sempre é, o que quer significar, portanto, que ao buscar compreender o seu ser, compreende sempre um algo a mais, que é propriamente o ser. Nas palavras de Heidegger (2004), trata-se, por tanto, do seguinte: “(...) a estrutura do “como” está contida em uma conduta primária, e esta conduta significativa é um modo e ser que caracterizamos brevemente assim: “Um retornar, que em cada caso se detém já no “onde” do significar e do compreender, a algo que me vem ao encontro” (p. 123). Isto, por sua vez, significa, de acordo com Heidegger (2004), que o retorno para onde já sempre estou possui função de abertura (de mundo).

De olhos abertos para o que até aqui se conquistou, Heidegger (2004) novamente faz exercício de interpretação ao dizer que naquele antecipar-se que, ao retornar sobre algo, abre mundo, na medida em que abre significação, pode ser lido da seguinte maneira: “(...) aquilo a partir de onde se interpreta tem que ser trazido e posto junto o quê da interpretação: σύνθεσις” (p. 124). Porém, considera o filósofo, o “a partir de onde se interpreta” e “o quê da interpretação” exigem que ambos se dêem em separado, para que haja, enfim, possibilidade de interpretação (“como”). Desta feita, ainda que o significar possa ser captado através da estrutura formal σύνθεσις-διάρσεις, esta não dá conta do fenômeno do significado. A condição de possibilidade deste significar *como* se dá por intermédio de nossa existência compreensiva:

O significar compreensivo não se dirige primariamente nem a coisas concretas nem a conceitos gerais, senão que vive no mundo circundante imediato e no mundo em seu conjunto. Neste significar, a existência tem conhecimento do seu mundo; o próprio conhecimento é o descobrimento da circunstância respectiva na qual o ente comparece como ente” (HEIDEGGER, 2004, p. 125)³⁵².

³⁵² Argumentos 2 e 10.

Para o filósofo, nesse sentido, somente pode haver expressão fonética, na medida em que há compreensão *como* existência. A compreensão que se apreende enquanto existência se dá, pois, somente para aquele ente que, à diferença da totalidade dos entes simplesmente dados, o ser faz problema, porquanto se mostra num sentido que é sempre mundo, e, por assim dizer, parafraseando Nietzsche, um mundo demasiado humano: “Porque a existência é significativa em seu próprio ser, vive em significados e pode expressar-se como estes” (HEIDEGGER, 2004, p. 125). Ora, a concepção de linguagem que Heidegger (2004) trabalha aqui vem considerada como aquele conjunto de emissões verbais que compreendem a existência em um sentido, enquanto sentido histórico do mundo, de modo que uma forma lingüística somente se pode deixar compreender a partir da historicidade da existência: “Sobre o ser da linguagem se pode dizer algo na medida em que a linguagem somente é possível porque acontece compreensão, isto é, a existência na qual corresponde a estrutura do compreender” (p. 126). Para o filósofo, enfim, a pergunta pelo começo da linguagem somente pode ser colocada através do esclarecimento da pergunta pela origem do significado, na medida em que este a pressupõe. Isto é, porque significa ser é que o existente humano pode e deve chegar a falar o ser numa compreensão do ser em que está em jogo sempre o seu próprio ser, enquanto existência e destino histórico.

Finalmente, e ainda que o estudo já avance demasiado em suas linhas, vale, contudo, a maneira de uma citação, confiar a palavra ao próprio Heidegger (2004), para que ele possa, através do seu gênio, esclarecer, uma vez mais, o que até aqui procuramos trabalhar com respeito ao *como* que é mesmo hermenêutico, na justa medida em que é explicitação da própria existência enquanto compreensão do ser. A palavra que será confiada a nós, agora, se refere a uma nota de fim de página, que veio se juntar ao texto do filósofo, com vistas a uma melhor compreensão do tema ora desenvolvido à maneira de uma investigação filosófica enquanto *lógica filosofante*, e que se apresenta, além disso, como fornecendo, prematuramente, um número expressivo de postulações, que mais tarde, em *ST*, serão novamente retomadas e, assim, desenvolvidas, para darem conta de abrirem, significativamente, o fenômeno fundamental da compreensão, enquanto existencial. Sem mais, acompanhemos, então, o pensamento que assim diz:

(...) a pergunta acerca do que faculta ao λόγος enquanto que λόγος poder ser verdadeiro ou falso. A resposta de Aristóteles: isso se deve a que o λόγος tem a estrutura da σύνθεσις. (...) Uma reflexão mais precisa deu como resultado que a σύνθεσις é somente um momento estrutural que vai acompanhado da διάρρησις.

Isso forçou a seguir perguntando: qual é o fenômeno que corresponde unitariamente este duplo caráter?

A resposta diz: é o “como”, a estrutura que corresponde à compreensão enquanto tal, a compreensão que aqui temos que entender como um modo fundamental de ser de nossa existência. A definição deste modo fundamental é: um modo fundamental que, detendo-se cada vez já no “onde” da interpretação (...), se dirige a um estar presente, abrindo-o no retornar como isto e aquilo.

Este deter-se-sempre-já no “para-quê” do procurar no modo do retornar-a que abre é uma conduta fundamental originalmente unitária, cuja estrutura expressa o “como”. O “como” tem a função de descobrir algo, a partir de algo, algo enquanto algo, isto é, enquanto isto: possui a estrutura da compreensão em geral. Compreensão significa: ἐρμηνεία, o compreendido na compreensão. Compreender: conduta fundamental da existência. A estrutura do “como” é por conseguinte a estrutura hermenêutica fundamental do ser do ente que chamamos existência (vida humana) (...).

Na compreensão primária do “ter que ver-com” está aberto o compreendido ou o designado. Com ela, da própria compreensão é própria a possibilidade de tomar e cuidar, por assim dizer, para si mesma, a abertura, o “resultado”: o resultado do significar é em cada caso um significado, não no sentido habitual do significado de uma palavra, senão que a este significado primário pode recair agora uma palavra (HEIDEGGER, 2004, p. 125).

4.2.4.2 O *como* Apofântico

Até este momento conquistamos o que fora formulado por Heidegger em termos da possibilitação do humano. Sem dúvida, aclarou-se que a condição sem a qual não há existência perpassa a questão da compreensão, que, em seu início, é sempre hermenêutica, mas que depois decai numa espécie de torpor que, ao tematizar aquilo que até então descobríamos no modo do uso no mundo da vida, acaba sendo determinado e, por isso, compreendido junto a um mostrar (apofântico) que dá a coisa passível de ser pensada, teorizada e aquietada em seu mistério de ser, na medida em que passa a ocupar um lugar identitário no interior daquela homogeneidade em que os entes simplesmente dados sempre se encontram diante de nós. Em outras palavras, a compreensão do ser é o sem-fundo [*Ab-grund*] em que grassa a existência humana enquanto finitude, e uma vez que não podemos jamais nos apartar do seu horizonte - porque aí estamos compreendidos numa situação que nos lança diretamente para o jogo do ser, enquanto aquele limite que não podemos, sobremaneira, ultrapassar, mas que, todavia, temos de enfrentar e conhecer, à maneira de uma antecipação, através da certeza indeterminada que nos faz um ser-para-a-morte -, precisamos reconhecê-lo como o horizonte mesmo da nossa própria existência, a saber, o mundo em que nós já sempre somos de saída, enquanto mundo de significação e linguagem. Portanto, compreendendo ser e compreendendo-nos *como* ser (ente), encaminhamos o mundo num *como* originário (hermenêutico), que, ao compreender, compreende a si mesmo enquanto compreende o ente em seu sendo, no modo do uso desde um para-quê, e ao compreendê-lo, o compreende, então,

num *como* derivado, que o determina para que possa ser enunciado no modo da proposição do *como algo*, de sorte a conquistar “sentido” em sua representação comum. Nesses termos, como quer Heidegger (2004), o *como* primário aparece como sendo descobridor, e o *como apofântico* (enunciado) determinante da coisa. Para o filósofo isso acontece porque aquilo que aparece descoberto no primeiro *como* segue tendo de ser descoberto no segundo, de modo que o enunciado se nos dá como um “(...) “ter que ver com” compreensivo cuja pré-ocupação é o descobrir” (p. 129). Levando-se em conta esta formulação, o que se tem agora é que neste *como* em que algo se dá *como algo* não se tem mais a referência do para-quê (função), que ficara para trás (ocultado), e sim a referência do ente determinado enquanto um mostrar que traz o ente para a condição de *estar presente*. Heidegger (2004) esclarece: “o enunciado enquanto que um procurar, enquanto que uma conduta da existência, é também no sentido mais amplo um “ter que ver com”, somente que não no sentido da orientação instrumental, senão meramente do tratar sobre algo” (p. 130). Este tratar sobre algo do enunciado, vale dizer, recai sempre por sobre o ente presente, e isto porque o ente é trazido à presença mediante enunciado, porquanto este é capaz de realizar um movimento de ocultação da interpretação primária, na medida em que faz ela se igualar à mera coisa³⁵³. A modificação da estrutura *como*, para Heidegger (2004), se dá, pois, através do *determinar*, no sentido de trazer algo presente em seu estar presente para uma explicitação de suas propriedades: no enunciado, “(...) o “com quê” do “ter que ver com” passa a ser o “acerca de quê” de um mostrar. (...) Em qualquer caso, um mostrar no que há de fazer-se visível o “com quê” já compreendido e descoberto na compreensão” (HEIDEGGER, 2004, p. 129). Desta feita, quando acontece a tematização sustentada a partir do enunciado, cuja tendência é um fazer ver tal enunciado, dá-se, então, a ἀποφάνεισται, o descobrir, de sorte que o seu *como algo* não se obtém mais a partir do “para-quê” de uma função, mas a partir daquilo mesmo que se constitui o enunciado, daquilo, pois, que é tratado no enunciado. De acordo com Heidegger (2004), então, o autêntico sentido do enunciado, isto é, do expressar algo *como* algo “(...) é ter expressamente o “como”, a partir do qual deve determinar-se o tratado” (p. 129). Para o filósofo alemão isto mostra, pois, o caráter dual do enunciado, a saber, um *como* em que se realça segundo a tarefa conforme o sentido do procurar, que está contido no próprio enunciar, e um *como* que não se destaca a partir de uma função qualquer, senão a partir daquilo que está sendo abordado no discurso. Além disso, um tal fenômeno de estrutura aparecerá, conforme a citação abaixo demonstra, como aquele caráter incontornável da pergunta pelo ser, que exige

³⁵³ Argumento 15.

que a mesma seja revisitada desde a sua origem, a fim de ser lida sob o viés interpretativo da *ontologia fundamental*:

(...) o enunciar, no sentido de determinar mostrando, vem, por assim dizer, por intermédio dos objetos do mundo circundante que foram dados em primeiro lugar e que estão orientados primariamente ao uso, as coisas do mundo circundante, os utensílios, ou em geral tudo aquilo que está orientado ao procurar no sentido da conduta não teórica, são nivelados com as meras coisas presentes, de modo que já não se diferenciam enquanto utensílios e constituídos para determinadas funções. Mas esta modificação da estrutura do “como” no enunciado pressupõe sempre a estrutura original do “como”, a saber, a compreensão subjacente daquilo que se nivela no enunciado e segundo este. Por isso, o determinar enunciando nunca é um descobrir primário, o determinar enunciando nunca determina uma relação primária e original com o ente, e por isso este *lógos* jamais pode chegar a ser fio condutor para a pergunta acerca do que é o ente. Mas, na lógica e na doutrina do ser grega, assim como na lógica tradicional até Husserl, é justamente o *lógos*, no sentido de determinar, o fio condutor conforme ao qual se pergunta pelo ser, isto é, que o ente existe como objeto de uma possível determinação, de uma possível determinabilidade. Mas, na medida em que temos visto que o próprio determinar, junto com toda a sua estrutura, é um fenômeno derivado, isso implica que este fenômeno do determinar não pode se constituir em ponto de partida de uma pergunta pelo ser, na medida em que esta pergunta tem de captar o fenômeno do ser em sua raiz (p. 132).

A par disso, Stein (2000) é bastante claro: “Quando Heidegger introduz um ente privilegiado, o ser-aí, aparece um novo nível de problematização do ser. O ser não se dá isolado como objeto a ser conhecido; mas ele faz parte da condição essencial do ser humano (p. 103)”. Um pouco mais adiante em seu texto, encontramos:

O vício já vem instalado pela maneira como se situa o problema do ser. Em Aristóteles é um objeto, em Kant é uma posição. De ambos se poderia avançar até uma concepção do tempo, apenas como presença, o tempo dos objetos. Em ambos, o modelo sujeito-objeto se situa no caminho de uma constância no objeto ou na consciência e esta tem por ideal a absolutidade” (STEIN, 2000, p.116).

Como se pode ver aqui, se Heidegger está discutindo com Aristóteles e Kant quando tem por tema a questão do esquema sujeito-objeto, não é por acaso que na própria preleção que estamos examinando apresenta-se um importante estudo sobre Kant, muito embora, aqui, não o exploraremos. Mas, seguindo o caminho de pensamento ora trilhado, e de acordo com o explicitado logo acima, encontramos em Heidegger um filósofo que vai de encontro à história mesma da filosofia, porquanto ela se realizara numa interpretação do ente, com respeito ao seu ser, desde o âmbito do *λόγος* enquanto lugar da verdade, no sentido da proposição, e, assim, desde um *como* que já chega sempre tarde em sua tarefa compreensiva, na medida em que não compreende o ente, de saída, através do comportamento que o abre como o sentido próprio do existente humano. Portanto, até Heidegger, a filosofia já sempre filosofara desde

um *como* derivado, que a faz perguntar sempre novamente pelo ente, mas jamais pelo ser. Enquanto que possuidora dessa forma de interpretação, a filosofia mesma não chega jamais a formular questão semelhante, e isto porque para ela, em seu sentido metafísico, não há compreensão fora do ente. O ente, em toda a história da filosofia, é, pois, sempre *presente*, se dá numa interpretação de *presença* e, desta, não pode sequer se apartar por momento algum. Por isso, ainda que o filósofo parta da leitura grega do λόγος e vislumbre em Aristóteles um caminho para uma interpretação inusitada do problema da verdade e do ser, reconhece que este também não chega a reconhecer esta estrutura primeira que é condição de possibilidade para o enunciado. Da mesma forma, quando fala de σύνθεσις e διαίρεσις, dirá Heidegger (2004), não é diferente, tendo, portanto, de pensá-las desde o *como apofântico*. Ora, se o enunciado se deixa descobrir como um determinar, e se o determinar, como quer o filósofo, já é sempre um relacionar, nesta relação se dá, pois, uma composição (síntese) de algo *como* algo. Nesse sentido, o momento sintético da determinação do enunciado será, para Heidegger (2004), uma demonstração de que este se antepõe ao momento analítico:

Este relacionar, compondo, pode isolar-se frente à função primária do λόγος - a mostração -, e então, liberado, por assim dizer, da relação específica do “acerca de quê” enquanto sujeito e predicado, enquanto um relacionar algo com algo, se iguala com o compor formal em geral. Aristóteles utiliza o termo de certo modo formalmente, mas, ao mesmo tempo, lhe deixa o sentido do apofântico, isto é, de mostrar o ente. Aristóteles vê aí a referência primária e essencial do λόγος *qua* λόγος τινός com o ente que tem que mostrar no determinar e somente nele (p.133)³⁵⁴.

Conforme sustenta Heidegger (2004), a seguir, é preciso haver uma interpretação diversa do λόγος enquanto estrutura sintética, a fim de que se possa, então, fomentar um entendimento adequado do fenômeno da própria compreensão, bem como do significado e da linguagem. O caráter sintético do enunciado que, aos olhos da tradição, o funda enquanto determinação (relação) do ente, em Heidegger (2004) será posto à prova, visto que o mesmo não dá conta do fenômeno como um todo. O λόγος, em sua relação com o ser e a questão da verdade, deve, portanto, chegar a dizer mais do que o ente simplesmente dado (presença) de uma proposição, na medida em que ele se endereça a nós no *como* por meio do qual ele pode chegar a dizer mundo, numa compreensão que é sempre nossa.

³⁵⁴ Argumento 19.

4.2.5 A Interpretação Fenomenológica do λόγος a partir da Leitura de Aristóteles

Heidegger (2004) abre o § 13 de sua *Lógica* apontando para o descompasso compreensivo que se efetuara em torno da verdade e da falsidade em sua recepção metafísica, que sobremaneira chega a encontrar o tecido comum que vai tecê-los com relação ao ver (εἶδος) e o ver em sua relação primordial com a linguagem (falar - λέγειν). O discurso, enquanto λόγος, mostra (ἀποφαίνεσται), deixa ver o ente, em sua presença, no modo de descoberta do ser³⁵⁵. Para os gregos, assim como para Aristóteles, dirá Heidegger (2004), não existe a noção de uma representação da alma para com um ente externo, a fim de que se possa dar algo como o conhecimento³⁵⁶. Aristóteles, informa Heidegger (2004), jamais pensara a verdade em termos de concordância, e sim enquanto um desocultar o ente (ἀληθές)³⁵⁷. De igual forma, o ser-falso aparecerá a ele nos termos da ocultação (ψεῦδος), enquanto um esconder, desfigurar, enganar. Em suma:

(...) nem o conceito aristotélico de verdade, nem em geral o conceito grego de verdade, deve ser orientado à reprodução, nem deve ser compreendido de maneira absoluta no sentido deste tipo de concordância, senão que para compreendê-lo temos de nos orientar pelo descobrir e pelo ocultar” (HEIDEGGER, 2004, p. 135).

O que se mostra (ἀποφαίνεσται) se mostra somente porque de alguma forma já estamos de posse dele, na medida em que ele é mundo. Não se trata, portanto, e de acordo com Heidegger (2004), de uma relação entre entes, mas uma relação de explicitação entre existência e mundo, que muito embora Aristóteles não tenha vislumbrado enquanto fenômeno, de todo modo jamais postulara algo em termos de representação. Para o filósofo, isto se demonstra na seguinte passagem do texto de Aristóteles: “τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές” (*Metafísica* IV, 7, 1011 B 26), que vem assim traduzido por ele: “(...) pois, falando, faz ver o ente como não ser ou o não ente como ser é ocultamento, mas fazer ver o ente como ser e o não ente como não ser é descobrimento” (HEIDEGGER, 2004, p. 135), e que quando chega a nós encontramos: “Dizer que *o que é* não é, ou que *o que não é* é, é falso, mas dizer que *o que é* é, e que *o que não é* não é, é verdadeiro. Conseqüentemente, também quem diz que uma coisa é ou não é dirá ou o que é verdadeiro ou o que é falso” (ARISTÓTELES, 2006, p.

³⁵⁵ Argumento 4.

³⁵⁶ Argumento 3.

³⁵⁷ Argumentos 9 e 20.

125).³⁵⁸ Ora, neste exemplo podemos ter uma idéia aproximada do prejuízo interpretativo que sofremos quando passamos a ler Aristóteles sobre este viés. Aquilo que o filósofo diz, em termos do seu contexto geográfico e histórico, e que Heidegger procura recuperar, fica perdido em meio a um turbilhão de informações que erram em seu sentido original. Por isso, Heidegger (2004) nos aproxima de mais algumas linhas da *Metafísica*, que assim diz: “τὸ μὲν γὰρ ἀληθές τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει τὴν δ’ ἀποφασιν ἐπὶ τῷ διηρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν” (*Metafísica*, VI, 4, 1027 b 20-22):

Pois o descobrimento tem (em si) a atribuição (de algo a algo) em atenção ao já presente conjuntamente, e de igual modo a denegação em atenção ao decomposto, ao presente por separação; o ocultamento consiste em que é o respectivamente oposto com relação ao que está separado assim – a saber, ao já presente conjuntamente e ao presente por separação (p. 136).

Ou, modernamente:

Entretanto, *visto que* aquilo que *é* no sentido de ser verdadeiro, ou *não é* no sentido de ser-falso, depende de combinação e de dissociação, e verdade e falsidade conjuntamente dizem respeito ao arranjo das partes de uma contradição (porquanto o verdadeiro apresenta afirmação quando o sujeito e o predicado são combinados, e negação quando são dissociados, ao passo que o falso apresenta o arranjo contrário), é uma outra questão o como acontece de combinarmos ou dissociarmos no pensamento³⁵⁹.

Em outras palavras, e acompanhando a diferença daquilo que uma e outra tradução oferecem em termos de leitura do problema da verdade, o que quer significar do problema do λόγος, o que se tem é que em Heidegger lemos desocultamento em sentido diverso daquilo que vem traduzido, no mais das vezes, por verdade, e a verdade, ela mesma, no sentido grego originário, passa ao largo de nossa recepção, perdendo-se, pois, numa interpretação que de maneira alguma dá conta de colocar o seu problema no lugar em que ele se deixa formular, a saber, na compreensão do ser enquanto compreensão da relação existência-mundo no *como* do seu fenômeno.

Com efeito, segundo Heidegger (2004), o desocultar em jogo no enunciado, e que o define em termos de um mostrar que, em mostrando, determina algo ao torná-lo visível, mostra o *presente*, e isto de tal modo que o:

³⁵⁸ Cf. a tradução da *Metafísica* de Aristóteles feita por Edson Bini e publicada pela Edipro em 2006.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 175,

(...) quê como o qual se mostra o presente se “encerra” neste presente (κείμενον-κείται); desse modo *isso*, o “de quê” do enunciado, é reunido enquanto conjunto. O ente se capta aqui como o conjuntamente presente, por isso significa que o ente se caracteriza aqui a partir do σύν -, a partir da σύνθεσις (p. 136).

Além disso, o filósofo encontra uma terceira passagem da *Metafísica*, que esclarece o que veio exposto na segunda: “τοῦτο δὲ (τὸ ἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος) ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῶ συγκεῖσθαι ἢ διηρηθῆσθαι, ὥστε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διηρμένον οἰόμενος καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα” (*Metafísica* Φ 10, 1051 B 2-5):

Mas isso, a saber, o descobrimento e o ocultamente em atenção às coisas existentes consistem no estar (já) junto ou no estar separado, de modo que descobre aquele que toma o separado em seu estar separado e o que está junto em seu estar junto; mas oculta aquele que naquilo como o qual toma o ente, isto é, fazendo-o ver falando, se comporta de modo oposto ao ente (HEIDEGGER, 2004, p. 137).

E que soa, de modo surdo para nós, como segue:

Os termos o *ser* e o *não-ser* são empregados não somente com referência às categorias, ou aos opostos da potência e do ato, mas também no sentido mais estrito, para indicar verdade e falsidade. Nos objetos, a condição disso, é serem combinados ou separados, de maneira que aquele que é separado é separado, e aquele que é combinado é combinado, sendo que quem assim pensa, está certo, enquanto aquele cujo pensamento é contrário à condição real dos objetos, incorre em erro³⁶⁰.

De acordo, então, com as passagens acima, a síntese, enquanto estrutura do λόγος (e do “acerca de quê”), indica o ser e o não-ser no sentido do desocultar e ocultar, respectivamente, o que significa que “(...) a caracterização da estrutura do ser é “lógica” (HEIDEGGER, 2004, p. 137)³⁶¹, e não uma ontologia do ente, como num primeiro momento poder-se-ia supor. Muito embora as linhas acima, na leitura de Heidegger, não deixem margem para se pensar que Aristóteles, com respeito a questão da verdade, faça alguma espécie de consideração que acabe por aproximá-lo daquilo que a tradição creditou ser pensamento seu com respeito à adequação ou correspondência de pares de entes, na *Da Interpretação* (1, 16a 3-8) isto pode aparecer, pondera Heidegger (2004), numa leitura apressada da mesma:

³⁶⁰ Ibid., p. 243.

³⁶¹ Argumento 9.

Agora bem, são as emissões lingüísticas, as palavras, aquilo no que se dá a conhecer o que se encontra na conduta (percepção – reflexão) anímica. E o escrito é aquilo no que se dá a conhecer as palavras. E de igual forma que os signos da escritura não são os mesmos para todos os homens (...), tampouco os sons (as formas da emissão) são os mesmos. Aquilo de que estas emissões – em primeiro termo palavras – são (propriamente) signos, isto é, o que elas emitem enquanto palavras, aquilo para o qual são discurso enquanto que palavras, aquilo é o que, enquanto que idênticamente o mesmo, sai ao encontro para todos, enquanto pensado e percebido e sobretudo aquilo que ajusta o pensado e o compreendido, as significações: o próprio ente com o que temos que ver, os πράγματα, isto é em qualquer caso – já – de entrada, nele mesmo, o mesmo (p. 138)³⁶².

É expressiva a dificuldade com que Heidegger (2004) tem de se ater, para que possa ultrapassar as barreiras interpretativas que prendem Aristóteles numa compreensão, talvez devêssemos dizer, subjetivista e, por isso, também moderna, porquanto funda o conhecimento numa concepção de sujeito que, para representar a realidade, precisa, todavia, encontrar o ente que está fora de si, lá junto ao mundo. Desta feita, o sujeito humano e o mundo apareceriam, para Aristóteles, como que apartados, de saída, ainda que pudessem ser combinados (desde uma representação), e necessariamente o serão, na medida em que é preciso haver verdade, a fim de que um algo como o λόγος possa se dar enquanto determinação do ser. Com vistas ao enfrentamento interpretativo de Heidegger frente ao dizer de Aristóteles, o filósofo alemão encontra importantes diretrizes para a pergunta pela verdade que se desenvolve nas linhas de sua preleção. Entre estas diretrizes, encontramos que a teoria da reprodução, que é retirada da frase de Aristóteles em que está em jogo a compreensão da palavra ὁμοίωμα, podendo significar “imagem”, “reprodução”, significa, porém, de maneira originária, o “igual” a. Desse modo, Heidegger (2004) pondera: “Se παθήματα se traduz como representações e por estas se entende os estados anímicos, então se pode ler facilmente: na alma existem estados seus, o psíquico, como imagens de coisas que não estão elas mesmas na alma” (p. 138). Contudo, esclarece Heidegger (2004), o texto não diz πάθη, cujo significado seria “estados”, mas παθήματα, que diz aquilo que vem ao nosso encontro³⁶³.

Por conta disso, Heidegger (2004) conclui que, se a síntese explica não somente o verdadeiro e o falso no λόγος, mas também a verdade como descobrimento do ente, Aristóteles não chega a utilizá-la apenas em um sentido formal, mas, de igual forma, em sentido apofântico, referido ao ente. Ora, para Heidegger (2004) isto demonstra que o conceito de síntese oscila entre o lógico e o ontológico, e se a mesma é condição de

³⁶² Argumento 8.

³⁶³ Argumento 8.

possibilidade do verdadeiro e do falso, em Platão, assim como para Aristóteles, o ser-falso (o erro, o engano, a desfiguração) se reconhece também como ser. Como a falsidade, portanto, depende de um ente que possa enunciá-la e que, de saída, se relacione com o mundo, enquanto ser-no-mundo, sua determinação se dá, na leitura de Heidegger (2004), da seguinte forma: 1) a partir do próprio ente e de seu ser; 2) a partir da própria conduta que é, pois, existência³⁶⁴. Nesse ínterim, é preciso reconhecer, ao lado de Heidegger (2004), que a compreensão da verdade, no sentido de descobrimento do ente, possui um sentido originalmente ontológico enquanto descobrimento do nosso próprio ser, e isto porque o ente que somos, no modo da existência, à diferença dos entes simplesmente dados, precisa sempre conhecer mundo mediante a realização de uma conduta descobridora e, por assim dizer, enunciativa, que ao falar mundo traz a verdade para o horizonte do seu ser. Por conseguinte, Heidegger (2004) dirá, em tom conclusivo:

Se o fenômeno da verdade (como descobrimento) se entende de modo mais radical, a partir da própria existência e a partir do que se deu a conhecer como a estrutura hermenêutica fundamental, então já se pode compreender melhor que a falsidade depende necessariamente do próprio ente acerca do qual são possíveis os enunciados (p. 139)³⁶⁵.

Assim, tendo em vista que o λόγος é interpretado por Heidegger (2004) como possibilidade de descobrimento do ente, o qual, pertence, pois, ao ser-aí, a falsidade, então, se deve ao próprio ente e seu ser, bem como a partir do comportamento correspondente à existência. O filósofo, a par disso, identificará no livro IX da *Metafísica*, especialmente no capítulo 10, o lugar onde ser e verdade, nos escritos metafísicos de Aristóteles, se deixam mostrar numa relação, pois, que os funda enquanto um problema eminentemente ontológico.

Bem, tendo em vista que o livro IX parte do esclarecimento que Aristóteles faz com respeito ao ser no sentido que ele quer dar e que vem assim traduzido: *substância*: “(...) Com efeito, é do conceito de substância que todos os demais modos de ser extraem seu significado (...)” (ARISTÓTELES, 2006, p. 227), para Heidegger, a tradução que a palavra οὐσία recebe dos seus intérpretes latinos mostra-se, porém, demasiado problemática, na medida em que se teria de reconhecer, então, em Aristóteles um forte apelo ao âmbito do *supra-sensível*, o qual, enquanto essência, seria, pois, o substrato, ou o fundamento do ente com relação ao seu ser. O

³⁶⁴ Argumento 10.

³⁶⁵ Argumento 13.

filósofo alemão, por isso, prefere manter uma correspondência com o seu sentido originário grego, a saber, o de *presença*. Dessa forma, no recorte das citações do capítulo 10 do mesmo livro, encontramos um Heidegger preocupado em manter essa significação, de maneira que, toda desocultação (verdade) e ocultação (falsidade) serão tratados com vistas à *presença* (ente) daquilo que se mostra ser ou não-ser, respectivamente. Como é possível observar, Aristóteles, nesta parte final do livro IX, e a partir da análise do primeiro fragmento (1051a 34-b) apresentada por Heidegger (2004), procura, ainda que tenha de partir da significação do ser como οὐσία e ἐνέργεια (ato), de toda maneira, superá-las no que se refere ao modo de acesso do ser em sua autenticidade, a saber, através da ἀληθείς (descobrimento). Não se trata aqui, portanto, de uma investigação do ser apartado da verdade, mas, impreterivelmente, o ser em sua relação primordial com a verdade. A par disso, e na medida em que o ser se diz numa multiplicidade de modos, Aristóteles relaciona, de maneira explícita, o ser e o não-ser com verdade e falsidade³⁶⁶. Encontramos também aí os termos como que relacionados com a separação e a conjunção, de forma que aquele que é no modo da separação ou no da conjunção, enquanto se mostram, pois, separados ou justapostos, é propriamente ser. Em outra passagem ainda, o ser mesmo daquilo que é (presença) determina o pensamento e o dizer descobridor que enuncia o *como* em que o ente é (presença). Um pouco mais além, o texto de Aristóteles faz notar o ser novamente no modo da combinação e, assim, como *unidade*, enquanto o não-ser vem se apresentar como um não estar combinado, ou seja, como *pluralidade*. Mas o Estagirita interessado está em saber como fica a verdade (desocultamento) e a falsidade (ocultamento) e, de igual forma, o ser e o não-ser, com respeito aos entes que não podem ser reunidos: “(...) Verdade e falsidade são como se segue: contato e asserção são verdade (asserção não sendo idêntico à afirmação), e ignorância é não-contato”³⁶⁷. Ora, um ente que não se deixa reunir e que tampouco pode ser descoberto a partir de outro, dirá Aristóteles, somente virá ao nosso encontro a partir dele mesmo. Um tal ente, de igual forma, que não depende de nada para existir, e, além disso, é fundamento para a existência dos outros entes, deverá ser, pois, o ente essencial. Subtraindo-se a toda conjunção, o ente essencial deve, por isso, existir em ato e jamais ser passível de ocultamento, a não ser quando ligadas ao pensamento. O ente, assim, já sempre descoberto, de acordo com Heidegger (2004), é justamente o *presente*, porquanto dá somente *presença*. A compreensão do ente essencial a partir do descobrimento (ἀληθείς) e desde o horizonte mesmo de sua descoberta no λόγος,

³⁶⁶ Como se pode observar, então, a partir de agora a ontologia e a lógica estarão, pois, identificadas, a fim de dar conta do problema que para Aristóteles diz mesmo metafísica, a saber, a questão fundamental do *ser como ser*.

³⁶⁷ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 10, 1051b 24.

acontece, para Aristóteles, com base numa apreensão daquilo que se mostra nesse modo³⁶⁸: “O ser deste ente, se há de determinar-se ao fio condutor do descobrimento, somente pode obter-se mirando como este ente se mostra a partir de si mesmo neste descobrir que o ente que vem ao encontro permite” (HEIDEGGER, 2004, p. 148). Essa mirada, que, sendo um puro descobrir e que, por isso, prescinde de determinação, faz ver o ente em sua *presença*. Na medida em que falar em ente, no modo da presença, é falar em ato e, portanto, determinação de toda δύναμις, a discussão do ser autêntico através da pergunta pelo descobrimento da pluralidade dos entes (a ἀληθές do λόγος), se faz, para Aristóteles, pergunta pelo ente *como* ente. Com base nesta sua conclusão, e que diz respeito aos entes não compostos (plurais), os quais, por sua vez, não podem ser gerados e tampouco corrompidos, na medida em que se gerados fossem teriam de ser fundamentados por um algo diverso a eles (o ente como fundamento do ser), mas sendo estes propriamente *ser*, no sentido da ούσία, não há, conforme indica o próprio texto, possibilidade para uma tal confusão, mas tão somente a questão de pensá-las ou não nesse sentido. O que se encontra aqui, portanto, de maneira inaugural, em Aristóteles, é a identidade entre o pensamento e o ser. Por isso, ainda que nas formulações iniciais do capítulo 10 do livro IX da *Metafísica*, o filósofo encontre a unidade, no sentido da verdade (desocultamento), encerra, porém, pensando naquela espécie de descobrimento, para o qual não há ocultamento, porquanto é ser em sua essencialidade e determinação dos demais modos de ser e não-ser. Mas, vale perguntar, quando se dá, enfim, unidade? De acordo com Aristóteles, a unidade se dá quando há conformidade entre os termos sujeito e predicado. Se estes estiverem, pois, combinados, isto é, passíveis de estabelecerem uma relação que corresponda realidade, serão verdadeiros (leia-se: descobrimento); caso contrário, serão falsos (leia-se: ocultamento). E a unidade com respeito ao desocultamento e ao ocultamento, quando se dá? Na leitura de Heidegger (2004), uma tal unidade, bem como aquela entre ser e não-ser, somente se pode dar através da síntese (composição), porquanto ela é determinação do ser do ente em seu ser junto ou disjunto. Dessa forma, a esta síntese em que se dá a unidade entre os entes passíveis de serem desocultados ou ocultados, na medida em que são ditos na forma da verdade ou da falsidade, é, pois, exigida, e isto porque o ser ele mesmo, no sentido da ούσία (presença), é determinação dos modos em que é dito. O ser, em determinando os entes (presentes), se dá, impreterivelmente, *como* “presença”, e, na medida

³⁶⁸ É importante considerar que, conforme quer Heidegger (2004), não se trata de uma apreensão que não esteja relacionada, pois, com a razão, mas, impreterivelmente, de um perceber com a razão. É nesse sentido que Aristóteles falará de uma νοεῖν, porquanto ela é puramente ἐνέργεια. Trata-se, aqui, portanto, do que virá posto, posteriormente, pelo argumento 20, selecionado por nós junto ao § 44 de *ST*.

em que já é descoberto nesse modo de saída, faz-se, pois, verdade para um λόγος. A *presença* é mesmo, por fim, um descobrir para o qual não há ocultamento. É preciso que haja *presença* (e assim verdade), para que os demais entes possam ser descobertos (ἀληθές) enquanto *presentes* e para que um λόγος possa pensá-los e dizê-los no sentido tanto da verdade como da falsidade (ora; ora), ou no sentido de bem verdade, ou bem falsidade (sempre; sempre)³⁶⁹.

Até aqui se demonstrou, junto de Aristóteles, que: 1) com respeito às substâncias não compostas, entre elas o ser, não cabe ocultação, mas tão somente a verdade, pois são em ato; 2) os demais entes, que se mostram, pois, sempre numa conjunção (*como* algo), possuem, quando enunciados, a possibilidade de serem tanto verdadeiros como falsos, dependendo, para isso, estarem juntos ou separados. E o que quer significar isto, portanto, senão que para toda conjunção (síntese) necessário se faz que um algo, pois, já esteja lá presente, a marcar aquilo que primeiro *é como* para depois ser falado ao modo do *como algo*³⁷⁰? De acordo com Heidegger (2004), o que se compreende neste lugar em que o *ser* e o *como ser* se interpelam é nada mais, nada menos, que a conexão interna entre a estrutura de ser da conjunção e a estrutura do *como* enquanto estrutura hermenêutica fundamental. Em outras palavras, bem como para aclarar o exposto acima, na medida em que só há engano entre aquilo que se mostra e aquilo que descubro enquanto outro, porquanto se vive numa atitude descobridora donde já se tem, previamente, o “acerca de quê” (no modo do uso), a condição de possibilidade para que haja falsidade na síntese é, justamente, aquela verdade para a qual não existe ocultação, e isto porque: 1) não pode haver confusão no campo do descobrimento do sempre presente; 2) os entes que determinam a totalidade dos demais entes estão puramente presentes, e, assim, impossibilitados de ausência (ocultamento). Nesses termos, uma vez que a conjunção só existe com base naquilo que possa se dar junto (*como*), e uma vez que os entes não compostos estão determinados por nada de ausência, estes, enquanto puramente presentes, serão, pois, condição de possibilidade para toda falsidade (ocultamento).

³⁶⁹ Argumento 9.

³⁷⁰ É importante, neste momento, pontuarmos uma diferença essencial entre aquilo que Aristóteles pensa com respeito ao ser e o que Heidegger formula com base nesta compreensão, por assim dizer, metafísica do ser. Ou seja, enquanto que para o filósofo grego existe um ser que, enquanto primeiro, é fundamento para que algo possa se dar *como* – o que quer significar na multiplicidade de sentidos em que o ser se descobre enquanto ente que é -, em Heidegger este ser, que ao modo da presença, opera, pois, determinações de ser, já é, de antemão, um *como*. Isto é, na medida em que não há como irmos para trás do ser no seu *como*, o ser, ele mesmo, na singularidade da relação em que somos ser-no-mundo enquanto compreensão do ser, é, de saída, interpretação. Portanto, se a frase acima fosse reconstruída com base na filosofia heideggeriana, escutaríamos o que segue: (...) necessário se faz que um algo, pois, já esteja presente no mundo, a marcar um *como* em que vivemos em sentido primário e usual, para depois chegar a ser ao modo do *como algo* de um λόγος.

Além disso, mas com respeito ainda aos entes não compostos, Aristóteles considera que somente há percepção, no sentido do νοεῖν, quando conseguimos captá-los (em sua presença) mediante a razão. Porém, sustenta Heidegger (2004), percepção sempre há, ainda que, na maioria das vezes, se dê por intermédio do διανοεῖν, ou seja, somente porque já temos previamente *presença* é que as coisas podem se deixar descobrir no seu *como* (tempo). Para Heidegger (2004, p. 153), em sua leitura de Aristóteles, são, portanto, três as condições de possibilidade para que, desde a síntese, possa haver falsidade:

- 1) A tendência a descobrir algo: o anterior pensar e ter o “acerca de quê”;
- 2) Nesta conduta fundamental descobridora, enquanto que dominada e guiada por ela, um fazer ver o “acerca de quê” a partir de outro, pois somente com base nesta estrutura se dá a possibilidade de fazer passar algo por algo;
- 3) Este fazer ver a partir de algo se fundamenta, por sua vez, na possibilidade da conjunção de algo com algo.

O que se trata de fundamental, enfim, na leitura de Aristóteles realizada por Heidegger e com base naquilo que os gregos entendiam por verdade no sentido de descobrimento, é que o filósofo pôde, pela primeira vez, visualizar o que ficara (e ainda fica) para trás do pensar filosófico que se desenvolvera desde os gregos até ele, a saber, a conexão entre a presença-presente (οὐσία), enquanto o puramente presente, e o estar-presente daquilo que comparece (no encontro) no modo da presença *como* algo - ou seja, a compreensão do ser (no sentido da presença) que, em sua relação com a verdade, dá algo presente, compreendendo-se, pois, desde o tempo (presente). Mas, poder-se-ia perguntar, o que permitiu a Heidegger chegar a tal conclusão, enquanto caminho de pensamento para um lugar diverso da metafísica? Ora, o que diz conjunção e unidade é, pois, o mesmo em que o *como* se diz. O *como* se diz - enquanto interpretação primária do ser, desde uma *presença*, que é abertura (de mundo) para os entes *presentes* que se mostram juntos *como algo* - de muitos modos. Somente porque já vivemos em meio a um *como* em que o ser é (presença), que chegamos a descobrir mundo através de um λόγος que diz algo *como* algo em seu falar *sobre...* Dessa forma, o que comparece (mundo), comparece *como* algo que é somente porque as coisas já estão, de alguma maneira, *presentes* [numa verdade (já sempre des-ocultada)] no mundo da vida, desde um sentido, que é mesmo o horizonte de compreensão em que tais coisas chegam a ser, então, descobertas ou ocultadas numa enunciação. Na medida em que o ser, em Aristóteles, se diz de muitos modos, mas que no seu modo primordial diz apenas ser *como* presente, porquanto não permite que a ele se reúna nenhum outro ente *como*, capaz, decerto, de corrompê-lo em sua singularidade;

na medida, também, que o ser é essência, isto é, substrato para a existência dos demais entes, bem como uma verdade para a qual não cabe ocultação, dado estar sempre presente, em ato, a *presença-presente* (οὐσία), que é o ser aristotélico, capaz, portanto, de gerar tudo, porque ingerado e incorruptível, e de não necessitar explicação alguma para que possa se descobrir, visto ser o primeiro na ordem dos entes existentes, de acordo com Heidegger (2004), fica demonstrado que a compreensão do ser, em seu sentido inaugural, somente se dá por intermédio da compreensão do tempo. Por isso, para Heidegger (2004), que aqui, assim como em seu § 44 de *ST*, pergunta pela verdade a partir do sentido do ser, que diz, em suma, o modo, ou o *como* em que o ser se diz, a saber, *como* tempo, a verdade, pensada desde a estrutura da ἀλήθεια, guarda, protege, cuida, em cada explicitação da compreensão, ou seja, no λόγος capaz de dizer o ente numa determinação de algo *como* algo, o sentido primário em que o ser se diz, a saber, *como* presença-presente (οὐσία). Como bem indica um de seus argumentos no § 44 de *ST*, o λόγος, no sentido do apofântico, já é um mostrar, já é um desocultar e, portanto, a ἀλήθεια pertence à sua dimensão. O descobrimento dos entes mediante o *lógos apofântico*, contudo, não é um descobrimento primário. Antes mesmo dos entes serem mostrados numa proposição que faz ver o que se diz, eles já foram abertos no encontro em que acontece ser. Nasce, portanto, deste encontro entre o ser-aí e os entes a compreensão do ser, o qual permite, então, a disponibilidade dos entes para uma possível ocupação. Com efeito, não será por acaso que Heidegger poderá, finalmente, se debruçar sobre a história da filosofia, para escrever a única obra filosófica que, à diferença das demais, fará exercício do *ver* fenomenológico do pensar sobre o que jamais fora pensado por esta, na medida em que jamais abandonara o horizonte de sua fundação, qual seja, a metafísica, enquanto *prima philosophia*, ou, o que dá no mesmo, o ser *como* fundamento do *ente*. Bom, visto que fundamentação diz aqui sustentação, ou o primeiro a partir do qual todos os demais entes são possíveis; e visto que o ser *como* (fundamento) já é, de saída, interpretação, ser *como* fundamento do ente não é coisa diversa do que o *ser do ente*, ou, explicitamente, *presença*. Porém, a condição de ser ente do ser de modo algum dá conta, segundo Heidegger (2004), de pensar o modo em que o ser se dá para nós, de saída, enquanto compreensão do ser. Compreender o ser através do seu dizer *presente* parece apontar, pois, para aquele âmbito em que experimentamos ser, mas, de todo modo, não chegamos jamais a encontrá-lo enquanto *presença*. O ser, em Heidegger, enquanto pura diferença do ente, somente se deixará pensar através daquele horizonte que sempre fica para trás de todo ente desvelado. Desvelamento do ente, ou ainda, o puro desvelamento do ente presente, que em Aristóteles se descobre

enquanto o ser ele mesmo, no sentido daquela verdade essencial que não se deixa jamais ocultar, em Heidegger, por seu turno, se trata de pensar um tal ser a partir da ἀλήθεια, ou, em palavras distintas, o ser no jogo próprio do seu desvelar ente (presente) e velar ser (compreensão do ser no sentido da presença). Tendo em vista que o ser, em Heidegger, não se deixa mais compreender como *presença*, o filósofo procurará nos aproximar dele, à maneira de um mistério, através do tempo que diz o *presente* desde uma *presença*, mas que, de todo modo, exige interpretação diversa do tempo (cronológico) no sentido da tradição. Ora, devido ao fato de que, em Heidegger, nos deparamos com uma compreensão do ser que não encontra similar em toda a história da filosofia, visto que esta, para se desenvolver, enquanto metafísica do ser, precisa mesmo ocultá-la em seu se dar *como* “presente”, o ser, ele mesmo, a partir da ἀλήθεια, deverá ser pensado desde o lugar da pura dispersão do ente.

4.2.6 O Fundamento Existencial da ἀλήθεια como Descobrimento de Mundo

O que se mostrou até aqui a partir da investigação fenomenológica da verdade junto aos textos de Heidegger, à maneira de uma interpretação, é que a verdade, num primeiro momento (embora já derivado), “se dá” *como* proposição no interior de um λόγος, porquanto o seu “dizer” mostra e deixa ver (ἀποφάνεσται) o ente, ele mesmo (presente), em seu ser descoberto (ἀλήθεια) *como* presença. Porém, e seguindo Heidegger em suas considerações, a verdade, no seu *como*, deve ser pensada, em sua dimensão ontológica, desde aquele âmbito inaugural em que os gregos a experimentavam no cotidiano, a saber, no sentido da ἀλήθεια *como* descobrimento, desvelamento, desocultamento. Ou seja, somente porque há ἀλήθεια *como* descoberta do ser em sua presença (ούσία) é que o ser pode chegar à palavra através do λόγος e, assim, se descobrir *como* ente presente no mundo. Este mundo no qual o *presente* “se dá” e que já é sempre abertura do ser e da verdade, porquanto é horizonte de compreensão do ser, é o mundo próprio do existente humano enquanto estrutura ser-no-mundo. O que esta estrutura dá, enquanto abertura, não é coisa diversa do que o ser mesmo em sua compreensão de ser. O ser, compreendido no ser-aí, enquanto lugar (aí) do ser, é ούσία, dirá o filósofo no final da parte principal de sua *Lógica*, e este é o limite mesmo do ser, no sentido do seu começo. Somente porque há, então, ser compreendido é que o mesmo pode se dar no limite de uma existência; somente porque há um tal limite é que podemos experimentar o ser em sua finitude; e, finalmente, somente porque há finitude no horizonte do ser é que o ser-aí pode se dar no mundo, enquanto começo de mundo e começo do ser. Na medida em que o fenômeno

da verdade apareceu ao pensamento de Heidegger como o acontecimento [*Wesen*] em que o ser-aí acontece *como* ser [*Anwesen*], o filósofo pôde, então, abrir a alínea “c” do § 44 de *ST* com esta provocativa formulação:

Enquanto constituída pela abertura, o ser-aí é e está essencialmente na verdade. (...) Só “se dá” verdade na medida e enquanto o ser-aí é. Só então o ente é descoberto e ele só se abre enquanto o ser-aí é. (...) Antes do ser-aí e depois do ser-aí não havia verdade e não haverá verdade porque, nesse caso, a verdade *não pode* ser enquanto abertura, descoberta e descobrimento (HEIDEGGER, 2002, p. 295).

Por conseguinte, tendo em vista a leitura que fazemos de tal argumento, conquista-se aquela perspectiva de interpretação que Heidegger trabalhara no capítulo sobre Aristóteles na *Lógica*, a saber, que a verdade, no sentido do desocultamento, “se dá” *como presença* para o ser-aí, devido ao fato de ser este o único ente capaz de dizer o ser no modo do *presente*. O ente somente comparece, ou, melhor dito, vem ao encontro no modo da *presença*, em seu estar junto *como algo* que é, na medida em que, descoberto por um λόγος, faz-se *presente como*. *Como presente*, o ente é interpretado pelo ser-aí que compreende ser *como presença*. A compreensão do ser no sentido da *presença* “dá” a verdade do ser, no seu *como*, para que o ser-aí, cuidando de um tal “dom”, seja capaz de enunciá-la *como algo* (ente) já *presente* no mundo. *Presente no como algo*, o ente é mesmo a verdade, enquanto que descoberto; *como presença* o ser “se dá” *como* verdade do ser que compreende: o *como* em que o ser “se dá” *como algo* (presente) diz, em Heidegger (1993), ser-aí. Portanto, a questão da verdade do ser passa, impreterivelmente, pela questão do ser que compreende ser, visto que este ente, o ser-aí, é o lugar em que o ser acontece no encontro com os entes. Somente porque há compreensão do ser é que a verdade do ser “pode” ser no modo do *como* e do *como algo*. Mas, perguntará Heidegger (2004), se não se mostra aí, justamente, neste fenômeno do *como*, o lugar onde o ser “pode” ser descoberto em sua diferença para com o ente? E se o fenômeno do *como* se abre apenas naquele fenômeno fundamental que, em compreendendo ser, dá, pois, existência, não se mostrará, então, justamente nesta o âmbito próprio em que se “dá”, originalmente, a *diferença ontológica* entre ser e ente? Contudo, para nos depararmos com uma tal possibilidade de resposta, temos, primeiro, de conquistar aquilo que o filósofo formula com respeito à ἀλήθεια. Por isso, sigamos uma das intuições que vieram a compor a carta que Heidegger enviara ao padre Richardson - e que, muito embora já tenhamos analisado, pode, uma vez ainda, vir em nosso auxílio, para encontrarmos o tom apropriado àquilo que iremos, então, formular a partir de agora e que nos permitirá, de igual maneira,

vislumbrar o problema da filosofia: “(...) Não é descoberta e veleidade dos gregos o fato de para eles ter, aquilo que nós bastante inconscientemente chamamos ‘verdade’, o nome de *alétheia*, tanto na linguagem poética e não filosófica como na linguagem filosófica. É o maior dom para a língua dos gregos, na qual o que se apresenta enquanto tal chega ao desvelamento e velamento” (HEIDEGGER *apud* STEIN, 2001, p. 56).

Tomando-se, então, por base o que a passagem acima articulou, propomos que a ἀλήθεια aparece ao Heidegger de *ST* a partir do λόγος, na medida em que este é o lugar em que se *descobre* o ente em seu poder ser desocultado ou velado³⁷¹. Esta formulação se dá, e isto é importante sublinhar, com base naquilo que o filósofo pôde vislumbrar já em sua preleção sobre *Lógica*, assim como, antes disso, na preleção sobre *Platão*. Ora, uma vez que o que se descobre é o ente sendo, e uma vez que o descobrir é desvelamento do *presente* desde o ser no sentido da *presença*, o filósofo da Floresta Negra se depara aí, e isto pela primeira vez em toda a história da filosofia, com aquilo que ficara para trás da compreensão grega da verdade, a saber, que ainda que os gregos vivessem a compreensão da verdade no sentido da ἀλήθεια – o qual o alfa privativo indica negação do que se vela -, e, assim, no sentido de retirar o ente do velamento, descobrindo-o em seu ser, que, para Heidegger (2004), fala, pois, do comportamento do ser-aí de tornar presente algo [*Gegenwärtigen*], o que eles não puderam pensar foi justamente o fato de que o pensar o ser *como presença-presente* já é, pois, descoberta de um sentido do ser, onde o ser, ele mesmo, à diferença do ente, fica e precisa mesmo ficar velado, para que as coisas, enfim, possam ser descobertas no mundo mediante o encontro em que os entes comparecem *como presentes*. O mistério de doação da *presença* para junto dos entes era compreendido pelos gregos no sentido da ἀλήθεια, porquanto, na medida em que experimentavam o ser *como presença-presente* (οὐσία) e, assim, como o primeiro na ordem dos entes, podiam ser des-velados, isto é, surpreendidos em seu velamento, a fim de chegarem à luz do ser em seu estar *presente* no mundo, mediante a conduta humana do “dizer” (λόγος). Contudo, ao fazerem a experiência deste sentido imediato do ser - que encontra o maior “bem” de todos no “um” (que jamais se descobre junto, e, portanto, enquanto não composto, é a verdade, ela mesma, em seu *puro ser presente*), o que quer significar o ser atual, imóvel, não-gerado, incorruptível e infinito -, o maior mistério de todos se retirara, pois, prematuramente para o crepúsculo, gesto este que jamais viria a permitir aos olhos do mundo grego, bem como da famigerada tradição metafísica, encontrar uma possível aurora do pensamento do ser, que enquanto pensamento do ser, se faz, pois, às avessas do

³⁷¹ Argumento 9.

pensar metafísico, ou, em palavras distintas, fazer a experiência do pensamento do ser exige, à maneira de um salto para trás e para diante do mesmo, o abandonar-se junto ao impensado pela filosofia, que no seu *como* é sempre e apenas metafísica, na medida em que ao pensar o ser, diz ente, e ao dizer ente diz o ente *como* ser. Nesses termos, aquilo que fora o maior dom da língua grega – na medida em que nela se escondera o “mistério” sem o qual tampouco haveria se-aí *como* ser-no-mundo - é, na leitura de Heidegger (2002), o que deve ser pressuposto, a fim de que se conquiste aquele horizonte de compreensão que permite ao ser dar a verdade no seu *como* (sentido)³⁷².

Desse modo, o caráter impensado da ἀ-λήθεια, aquele *mesmo* que ficara para trás de toda a interpretação metafísica do ser, vem não de outro lugar, mas, justamente, da própria significação da palavra quando contraposta com aquilo que sempre se vela em todo desvelamento. Como a significação primária da ἀ-λήθεια indica, o des-velamento é palavra composta pela negação (alfa privativo) daquilo que se vela. Para os gregos, o que permanece velado é mesmo o ente que, para que possa comparecer em seu sendo, precisa tornar-se *presente* por intermédio de um λόγος, desde aquele ser (οὐσία) que é fundamento, pois, para todo sente. Em contrapartida, em Heidegger, o que todo desvelamento do ente exige é mesmo um velamento do ser. Mas o que vela ser para que compareça ente, mostra também aí um algo a mais. Este a mais, vem à luz, pois, *como* um desvelar o modo em que se mostra ser, o qual, por sua vez, se deixa descobrir à maneira de um velar o ser em seu dar ente *como presente*. Desta feita, o ser, ele mesmo, à diferença do ente, não comparece jamais, não se presentifica. O comparecimento do ente, na verdade do ser, diz, em Heidegger: ἀ-λήθεια. A verdade do ser, que é ἀ-λήθεια, vela o ser em seu mostrar ser, a fim de que possa se dar aí o ente no âmbito de sua descoberta. O ser, ele mesmo, contudo, não se mostra ente jamais, mas tão somente e não mais do que em desvio e retração. Ali onde comparece o ente, onde o ente está presente e disponível, o ser, todavia, não desaparece, mas sim é ocultado (leia-se: cuidado) no *como* em que o ser existe enquanto compreensão. O ser existe no *como*, isto é, o ser, na medida em que é compreendido, faz-se ser-aí. Porquanto não pode haver ser senão numa compreensão de ser, o que, por sua vez, não quer levar, sobremaneira, o pensamento de Heidegger a um subjetivismo ao quadrado – o que, na verdade, neste lugar em que se surpreende o saber todo da metafísica em seu incontornável não-saber do ser, torna-se um algo impossível, na medida em que não há primeiro o homem para, depois, ser, ou um sujeito aqui e um mundo lá, capaz de ser representado, na medida em que enquanto sujeito dotado de

³⁷² Argumento 24.

consciência, tornar-se-ia capaz de apreender os objetos em meio a uma relação que se daria *entre* dois âmbitos distintos, apartados por um abismo; muito pelo contrário, em Heidegger existe tão somente o ser-no-mundo, que, enquanto mundo aberto numa compreensão do ser, “pode”, pois, se deparar com os entes intramundanos. Dessa forma, o *como* em que o ente é ser *como algo* nasce, portanto, da compreensão do ser (abertura), que é um modo privilegiado de ser da existência. Nesse sentido, o que temos aqui, senão isto: o des-velamento do ente *como* ser é ente *como algo*. *Como* desvelamento do ente, o ser é o que se mostra em sua retração. A ἀ-λήθεια heideggeriana, então, e para seguir Stein (2001), se deixa pensar desde um horizonte dinâmico, onde o seu movimento mostra a “possibilidade” compreensiva em que o ser chega, em seu mostrar *presença*, ser destino para um Ocidente que o esquecera em meio ao entulho dos entes. Não um movimento qualquer, vale dizer, e, tampouco, uma possibilidade em sentido ôntico, mas sim um movimento que, pensado nos termos da *ontologia fundamental*, mostra o ser *como* (através da vivência de mundo - no modo do uso), na medida em que o ser, ele mesmo, se retrai *como algo* que é (numa proposição). Somente com base nesta interpretação da ἀ-λήθεια é que Heidegger (2002), então, pode vir a dizer, em seguida: “O ser – e não o ente – só “se dá” porque a verdade é. Ela só é na medida e enquanto o ser-aí é” (p. 299)³⁷³. Em outras palavras, mas acompanhando aquilo que fora formulado de maneira exemplar pelo filósofo, o desvelamento do ser, à diferença do ente, somente se dá mediante o comportamento de descobrimento do ser-aí, que descobre o ente intramundano em sua *presença*, a fim de, ocupando-se deste, cuidar do mundo enquanto seu próprio ser. O ser-aí, assim, em compreendendo ser, vivencia o mundo a partir da *presença* em que o mundo é uma totalidade de entes. O constante permanecer da *presença* em um mostrar o ente em seu *estar-presente*, fora, prematuramente, interpretado pelos gregos, de acordo com Heidegger (2004), como φύσις e οὐσία, onde ambas as palavras apareciam no sentido do *surgir* e do *imperar* daquilo que se apresenta. A tradição, que bebeu da fonte do gênio grego para encontrar os diferentes sentidos em que a palavra ser, em seu esquecimento, fora experienciado, partira, pois, não de outro contexto interpretativo, mas, impreterivelmente, do ser no sentido de *pura presença*. É assim que, mais tarde, esta palavra, ainda que também preserve um sentido derivado, uma vez que não dá conta, sobremaneira, de pensar o ser sem o ente, pôde ser esquecida, *assim como* o ser. Ou seja, ainda que a modernidade tenha encontrado no sujeito do *Cogito*, no “Eu Penso” kantiano ou no “Espírito Absoluto” de Hegel, o fundamento para tudo aquilo que é, esta mesma modernidade, que nos dias de hoje, e no

³⁷³ Argumento 29.

cálculo desmedido dos entes, chega a pós-modernidade, jamais conseguiu abandonar, embora também a tenha esquecido, o horizonte de compreensão do ser em que esta se abre, pois, como condição de possibilidade para o pensar os fundamentos últimos em que deita o céu e a terra, os divinos e os mortais, para tomarmos de empréstimo as palavras do pensamento tardio de Heidegger. A palavra de Heidegger aqui, devido às implicações que ela sugere, e que o filósofo parece mesmo exigir o risco do seu enigma, é demasiado pesada: “O esquecimento pertence à matéria do próprio ser, impera como destino de sua manifestação fenomenológica. (...) O que foi e continua sendo levanta-se sob o signo do desvelamento do que se apresenta. O desvelamento repousa no velamento da presença” (HEIDEGGER *apud* STEIN, 2001, p. 96).

“À matéria do próprio ser...” O que quer dizer isto senão que o existente humano é o guardião do esquecimento do ser, a fim de que o mesmo possa ser “descoberto” no modo em que a metafísica o compreende *como* o conceito mais universal e o mais vazio e, portanto, de igual forma, um conceito, por assim dizer, indefinível e indeterminado, mas cuja evidência se dá na certeza de uma significação que, em sendo *a priori*, traz aquele sentido fundamental em que deita a totalidade dos entes. A filosofia, *como* ciência do *ente como ente*, é trazida à palavra através do pensamento de Aristóteles nos termos da *Metafísica*. A pergunta pela causa de tudo aquilo que é se mostra, portanto, como aquela pergunta essencial capaz de conduzir a filosofia para o seu próprio fundamento, visto que tem em seu horizonte a questão do ser. A fundação da filosofia no sentido da metafísica diz, em Heidegger, esquecimento do ser. Mas como pode a filosofia, ela mesma, em questionar o ser, ao se postar diante daquele âmbito que é causa para o espanto necessário a todo o “início” do filosofar, esquecê-lo justamente aí? O que há com a filosofia, em Heidegger, que ao se descobrir metafísica, e apenas metafísica do ente, não chega jamais a vislumbrar o ser noutra sentido que não seja àquele em que o ente se funda. O *ser como ser*, de Aristóteles, pode ser lido, então, a partir de Heidegger, no sentido do *ser como ente*. Ser *como* ente, por seu turno, chega mesmo a dizer, ser *como o ente*. Ser *como o ente* não diz, entretanto, nada a favor do ser em sua propriedade, mas, exclusivamente, o ser no sentido da *presença-presente*. Porém, na medida em que o ser em seu primeiro descobrimento se mostrou já *como presença*, e o ente, em seu *como algo presente*; na medida em que o ser-aí constitui a sua existência a partir de uma compreensão do ser que diz não mais do que *presença*; e na medida também que o ser, em seu destino metafísico, destina o homem e sua filosofia, enquanto pergunta pelo fundamento do ser e, mais propriamente, do ser próprio do homem, o que se mostra, pois, *como* o problema da filosofia em Heidegger, em meio a sua pergunta pela verdade, nos chega através da compreensão do ser que se abre de

maneira original na palavra ἄ-λήθεια. E isto porque através desta nos vemos como que jogados no mistério do ser que diz a verdade sobre o ser de cada um de nós. O desvelamento do ente *como* ocultamento do ser nos aproxima, então, de maneira inaugural, daquele horizonte de compreensão em que é possível compreender o ser a partir do tempo – e que fora justamente isto que os estudos de *Lógica em Marburg*, no semestre de inverno de 1925-26, possibilitara ao filósofo da Floresta Negra vislumbrar, de modo a tornar possível a escritura de *ST*. Com efeito, ao não pensar o ser *como* ocultação, a metafísica velou o ser de tal modo que este tampouco pode ser lembrado enquanto ser que é à diferença do ente desvelado. Em *ST* vemos essa compreensão explicitada na seguinte passagem:

(...) O próprio λέγειν ou o νοεῖν, a simples percepção de algo simplesmente dado, que já Parmênides havia tomado como guia na interpretação do ser, possui a estrutura temporária da pura “apresentação” de uma coisa. O ente que se manifesta nessa apresentação e que é entendido como o ente próprio é, portanto, interpretado com referência ao pre-sente, ou seja, concebido como vigência (οὐσία). Essa interpretação grega do ser foi desenvolvida sem nenhuma consciência explícita de seu fio condutor, sem saber e, sobretudo, sem compreender a função ontológica do tempo e sem penetrar no fundamento de possibilidade dessa função. Ao contrário: o próprio tempo é considerado como um ente entre outros, buscando-se apreender a estrutura de seu ser no horizonte de uma compreensão do ser orientada, implícita e ingenuamente, pelo próprio tempo (HEIDEGGER, 2002, p. 55).

Bem, o destino metafísico da filosofia diz, em Heidegger: οὐσία. Οὐσία é o ser que, enquanto fundamento do ente, é conceito transgenérico e transespecífico, e que se faz, na leitura de Suarez, *ens est transcendens*. O puro transcendente dirá, para a interpretação cristã da filosofia, Deus. Deus como *fundamentum inconcussum* é, para Heidegger, não mais do que simplesmente “isto”: ente. O *ser ente* do ser da metafísica é o que traz a filosofia para a essencialidade do seu elemento. O elemento da filosofia, ou o princípio sem o qual tampouco pode haver filosofia, diz, de saída: οὐσία. Mas a compreensão da οὐσία que Heidegger vai buscar junto aos gregos, no sentido da *presença*, já diz muito mais do que a tradição metafísica mesma quer dizer quando pensa esta palavra no sentido da *substância*. Isto é, o dizer οὐσία da filosofia, na aurora do pensamento grego, é um dizer que guarda aquilo que fora esquecido e, nesse sentido, é uma lembrança do ser. A tradição que, em seu ofício de contemplação daquilo que está além (*meta*) da *physis*, não mais escuta o sentido primário em que o ser se deixa dizer, porquanto já o encobriu a favor dos entes e de um domínio sem precedentes do seu útil, também, por conta disso, tampouco filosofa, mas apenas repete, de maneira surda, aquilo que já chega sempre tarde para pensar o sentido do ser a partir do existente que compreende ser no tempo. Ora, o ser que compreende ser, compreende *como*.

Como compreende, o ser que compreende, compreende o ser numa compreensão de ser que diz o *como* em que somos. *Como?* Somos! O espanto aí nos espreita, o espanto aí nos acossa, e nos acossa, vale dizer, de maneira avassaladora, para diante da pergunta: *como* somos? Quem “é” o homem? Quem somos, afinal? A primeira na ordem das perguntas é a última a ser respondida. De alguma forma, passamos a vida inteira perguntando sempre o mesmo; repetindo, como numa ladainha, “o quê” é “o quem” é. Se hoje, apressadamente, respondemos o “quem” pelo “quê”, ou seja, pela substância, pela essência, pelo substrato de nossa existência, Heidegger fora o único pensador na ordem dos pensadores que procurou, na insistência surda de uma pergunta, e na resposta escorregadia de uma entificação do ser, adentrar naquele aspecto velado, naquele âmbito que, esquecido para uma metafísica “do-ente”, sempre nos chega e nos assola através de um sentido que jamais cessa de se completar, porque sempre se completa novamente na re-petição do *mesmo* para o pensar, ou no tom que descobrimos, atônitos, assumir a existência nossa de cada dia, quando bem dispostos, sentimos a vibração do ser, que em forma de abismo, se abre em nossas almas. Foi, justamente, na posse dessa orientação que o filósofo experimentou os primeiros passos no caminho do pensamento do ser, bem como encontrou o suporte teórico que lhe permitiria revisitar o pensamento dos pensadores, para junto destes, descobrir o sentido velado do ser que dormita no destino da história do Ocidente. Para responder à pergunta do sentido do ser, Heidegger, desde a sua juventude até os anos de sua maturidade intelectual, perguntara pelo sentido que se abre para nós, a cada vez, na pergunta que fazemos em torno do “quem somos”, e que se mostra, de saída, enquanto condição de nossa existência, a partir do *como*. *Como* somos, se investigado desde o horizonte fenomenológico da *ontologia fundamental*, diz, não mais do que isso, e talvez já seja muito: *compreensão*. Compreensão de “quê”, perguntamos novamente? E uma vez mais, respondemos: compreensão do ser. Desta feita, a pergunta que parte da compreensão do “quê” pervade a compreensão do “quem”. Em outras palavras, a pergunta pelo “quem” se desdobra, em seguida, na questão do próprio ser, e assim se deixa formular: “Quem” é o ser? Ou dito de melhor forma, dever-se-ia perguntar pelo “quem” do ser, para talvez, de posse da indicação de sua resposta, adentrarmos naquele horizonte do tempo em que a compreensão do ser, que é o modo mesmo de ser do homem enquanto existente, se dá para nós na palavra e no cotidiano de nossas vidas, *como algo* “presente”. O *presente* do ser, no *como* em que ele se entifica, é o desvelar-se do ente em seu velar ser. O que “se dá” para nós, existentes humanos, *como um algo presente*, e a partir do qual chegamos mesmo a dizer, na euforia de uma certeza, que este *algo*, enfim, “é”, não dá conta, porém, do ser *como* questão. *Como* questão, o ser, ele mesmo, é, todavia, um mostrar, é

fenômeno. Nesses termos, o fenômeno em que o ser “é” se abre, inauguralmente, desde o horizonte daquele ser em que o “é” se diz, e se diz sempre numa compreensão. O enigma do ser em que o ser pode “se dar”, e se dar em forma de enigma, que sempre novamente se repete na palavra da *presença*, é mesmo um mostrar o *como* em que o ser “se dá”. Por isso, Heidegger, enquanto filósofo que trabalha a partir da miséria dos entes, ao perguntar pelo sentido do ser, no início de *ST*, pôde escolher como ente exemplar o homem, que, em existindo, faz compreensão do ser e, assim, traz o limite de sua finitude para o horizonte do próprio ser. Desse modo, ser-finito não pode dizer outra coisa que não seja ser-homem. O homem e o ser são co-pertinentes, porquanto são co-originários e, assim, são o que se mostra numa compreensão *como* ser-para-a-morte. Ser-para-a-morte, enquanto existencial, pode ser lido também como segue: ser até a morte. A morte, portanto, em Heidegger (2002), é o fim, é o limite do ser; enquanto limite, porém, é compreensão, porque, de acordo com isto, a compreensão vem do fim. O fim é compreensão, mas isto, contudo, não a maneira do *télos*, como quer a metafísica, mas como o horizonte do tempo em que o homem tem de ser até o fim o ser que compreende, desde o fim, aquilo que é, desde o começo, *presença*. A *presença* é, pois, o *como* em que o ser se vela *como algo*, é um mostrar o *como* em que o ser se dá no horizonte de compreensão, que é existência. A filosofia *como* metafísica esqueceu, de acordo com Heidegger, aquilo mesmo que é fundamento para a sua *ciência do ser*. Mas o ser, em Heidegger, de modo algum se deixa apresentar no modo do fundamento de um *algo*, visto que o ser, ele mesmo, à diferença do ente, não se apresenta jamais, mas apenas se vela em toda apresentação do ente através do *lógos*. Contudo, ainda que o ser sempre se vele, o interpretamos a partir da orientação do tempo *como* presente, de sorte que pensamos o ser *como* presente em seu comparecer e a verdade *como* presente em seu fazer ver o ente mediante o discurso. Tendo em vista que, como quer Heidegger (2004), o que está presente aparece, e que o que aparece é, pois, o ser do ente, tal como queriam prematuramente os gregos, encontramos aqui o laço que une a filosofia de Aristóteles e a de Platão, ou seja, o *eidós* da *ousia*, e que Heidegger vai explorar, na pergunta levada a cabo por Platão, pelo ser-falso, em seu *Sofista*. Trata-se, portanto, a partir de agora, de descermos à investigação de Heidegger em torno do problema formulado por Platão, de modo a conquistarmos um dos lugares privilegiados onde a compreensão grega do ser se fizera *metafísica* do ente.

Desde a análise dos documentos apresentados acima podemos considerar que Heidegger conquistara as seguintes intelecções da leitura de Aristóteles: 1) a importância de radicalizar a determinação do homem como um ser capaz de fala e que, por isso, pode discernir

(prudência) o bem do mal; 2) o caráter hermenêutico presente em todo ato de fala; 3) o círculo de compreensão aberto pela fala é anterior a toda proposição da *ratio*, ou seja, ao *lógos apofântico*, que faz ver o ente ele mesmo em meio a um dizer no sentido do verdadeiro ou do falso; 4) por isso, de acordo com Heidegger, há uma diferença entre a verdade, no sentido da abertura (compreensão, ser-descoberto), e a verdade no sentido do verdadeiro ou do falso; 5) a *phrônesis* aristotélica, ao ter o seu *telos* no próprio ser-aí, fala do *cuidado* para com o mundo, na medida em que o ser-aí, implicado no *a cada vez* de uma situação, deve decidir o seu *porvir*, de forma que possibilitaria a Heidegger escapar do domínio da *presença* e da *presença constante*, o que as demais disposições da alma para alcançar a verdade permanecem reféns; 6) a *A-létheia* será pensada como *des-ocultamento*, e, assim, não mais no sentido da *veritas* como *adequação*; 7) o alfa privativo que vem apresentado na formação da palavra grega para verdade serve de *indicação* para Heidegger de que frente a todo positivo há um negativo a marcar sua possibilidade - o ser, portanto, será pensado como o que permanece velado em todo desvelamento do ente (há um fundo de ausência a sustentar toda presença); 8) a *Alétheia*, assim, em significando *des-cobrimto*, corresponderá à *ousia*, no sentido do que se mostra, aparece, está presente, permanece e, assim, consiste; 9) a interpretação grega do ser, ao tomá-lo como *presença*, guia-se pela interpretação do tempo *presente* - o ser *como presente* é, pois, o destino metafísico da filosofia.

Bem, se Heidegger, como ele mesmo anuncia no início de sua preleção *Platão: o Sofista*, lê Aristóteles porque tem os olhos voltados para Platão, é que buscaremos, a partir de agora, nos aproximarmos dessa leitura, a fim de reconhecermos, em seus traços gerais, o que ela proporcionara de decisivo ao filósofo alemão.

4.3 HEIDEGGER: LEITOR DE PLATÃO

Acompanhar o que vem formulado por Platão, no *Diálogo Sofista*, com vistas às decisivas questões que ali são sustentadas na voz do Estrangeiro de Eléia, de maneira a visualizarmos o lugar preciso em que alguns dos principais conceitos da metafísica tiveram início e divulgação desde a sua recepção latina, é o que aqui se propõe como fomento para a escrituração das linhas que seguem. Para que possamos cumprir com tal empresa, necessário se faz termos em conta que fora Heidegger, na sua preleção do semestre de inverno de 1924-25, intitulada *Platão: o Sofista*, quem primeiro realizara uma investigação fenomenológica deste importante texto platônico, levando em conta a contribuição posterior de Aristóteles

para com o tema da verdade desde o livro VI do seu *Ética a Nicômacos*. Se avançarmos até o § 44 de *ST*, então encontraremos o filósofo lidando com os abusos teóricos sofridos por Aristóteles ao ser considerado como aquele que indicara o juízo como o lugar originário da verdade, e a verdade enquanto correspondência entre o conhecimento e a coisa. Esta formulação, dirá Heidegger (2002), assumida, de saída, por Tomás de Aquino, desempenhará um papel fundamental para aquilo que, em seguida, seria tomado como a essência da verdade, a saber: *adaequatio intellectus et rei*. Heidegger (2002), sobre isso, também nos traz à lembrança que muito embora os neokantianos tomassem esta significação da verdade como algo que não dava conta da "revolução copernicana" conduzida por Kant com respeito à teoria do conhecimento, o próprio Kant, por seu turno, conforme demonstrara Brentano, partira, justamente, desta mesma orientação epistemológica. Contudo, neste lugar, não iremos trabalhar os desdobramentos teóricos conduzidos por tais abusos. Antes disso, detendo-nos em Platão, mostraremos que o trabalho conceitual platônico, que vai dos gêneros supremos aos seus elementos constituintes, formulando-os com base no quadro de oposições do ser, acabará mesmo por conduzi-lo à ultrapassagem do âmbito da *physis*, de modo que, em Platão, o ser supra-sensível tornar-se-á o regulador do pensamento e do discurso, a fim de possibilitar o conhecimento na dimensão da verdade³⁷⁴. É importante sublinhar que, para tanto, tomaremos como referência, em Heidegger, os resultados de sua análise do livro VI do *Ética a Nicômacos* realizada em *Platão: o Sofista*, assim como a parte, na mesma preleção, concernente a leitura de Heidegger do texto *Sofista*, principalmente onde realiza uma interessante discussão em torno da possibilidade do ser-falso; além disso, também nos apoiaremos na preleção do semestre de verão de 1935, em *Freiburg*, intitulada *Introdução à Metafísica*. De igual forma, devemos atentar para a tese de Heidegger (2001) de que devemos partir de Aristóteles, que inclui Platão em sua elaboração filosófica. Ora, se o filósofo da *Floresta Negra* não segue o caminho apontado pela tradição, qual seja, de partirmos dos pré-socráticos e passarmos por Sócrates, para somente, então, chegarmos a Platão, é porque ele trabalha a partir do princípio hermenêutico do claro e do obscuro, bem como porque sabe que o que somos hoje diz, e muito, o que fomos no passado. Platão, segundo Heidegger (2001), trabalhara, no *Sofista*, de modo filosofante, o que quer significar que sua investigação em

³⁷⁴ Sobre isto cf. nota 13. De todo modo, na presente preleção, ao final, apenas vem apontado que a saída pela dialética, tomada como oposição entre o *sensível* e o *supra-sensível*, e isto em meio a um dizer que se relaciona com a percepção pura de maneira a *evidenciar a presença* em sua permanência, a qual chega a Platão através do conceito de *eidos*, e, portanto, da identificação entre ser e idéia, é uma saída que nos joga, infalivelmente, em um destino metafísico. Por isso, a crítica de Heidegger em torno da filosofia platônica, ao menos de maneira explícita, apenas aparece em textos posteriores, como é o caso, por exemplo de sua *Introdução à Metafísica*, analisada por nós a seguir.

torno do que seja o ser do sofista não se constitui por enunciados vazios, mas exige a implicação do nosso próprio ser. É assim que Platão poderá, ao tomar sob suspeita o princípio de Parmênides, responder quem seja, afinal de contas, o filósofo, ao definir a existência do sofista .

4.3.1 O Sofista: leitura preliminar

Junto ao *Diálogo* supracitado, Platão tem, como acima vimos, a pretensão de definir o sofista, ao distingui-lo do filósofo e do político. A definição de algo, contudo, para o filósofo grego pressupõe o *acordo* entre o nome e o objeto, no sentido da coisa mesma, que se encontra na dimensão da idéia. É por intermédio da arte de separar, desde a *unidade da forma*, que o filósofo, portanto, quer apanhá-lo no jogo de ilusões do seu discurso, desenvolvendo, a par disso, os fundamentos de todo discurso que tenha pretensões de verdade. Platão, assim, se detém em tal questão por se encontrar às voltas com um dizer e um saber que se pretendem pleno e sem falhas, que reconhece a existência do não-ser e a impossibilidade do engano, ou da falsidade (*pseudos*). Com efeito, o sofista será aquele que articula o discurso no âmbito da arte mimética, muito embora não reconheça a realidade da cópia e do simulacro: para ele, o ser que fala³⁷⁵, fala, pois, sempre e necessariamente a verdade. A pergunta de Platão, desta feita, que será levantada a partir da voz do estrangeiro de Eléia, personagem que pertence à escola de Parmênides e Zenão, conduzir-se-á no sentido do "não" que vem aí se juntar ao "ser" quando este é enunciado, ou seja: é o "não" do "não-ser" negação do ser e, por isso, negação do próprio discurso, visto que sobre o que não se pode nomear como algo que é tampouco se torna passível de ser dito, ou este "não" possui um significado diverso? É interessante observar, de acordo com o *Diálogo*, que é através da voz daquele que fala desde um outro lugar que Platão encontrará o *médium* da diferença, da alteridade no seio do gênero ser. Platão, conforme o que vem apresentado, então, no *Sofista*, dirá que para que se possa falar necessário se faz a atribuição do ser. Se há, assim, atribuição

³⁷⁵ Repita-se: ser que fala. Ora, os gregos, conforme Heidegger (1987; 2001), tinham para si esta determinação do homem de maneira tão decisiva que eles eram aqueles que na experiência da fala descobriam mesmo o lugar da existência, o que quer significar da constituição da *polis*. Esta relação entre a fala e a *polis* aparece de maneira bastante clara na *Política*, de Aristóteles, que é o lugar em que a definição do homem, que, para a tradição latina diz *animal rationale*, se deixa enunciar, inauguralmente, como *zoôn logon echón*: ser vivo capaz de linguagem. O homem, segundo Aristóteles, ao possuir o seu ser na alma, tem na palavra, que é articulação vocal que comporta em si um caráter hermenêutico, a possibilidade de compreender o mundo. A palavra, assim, é uma modalidade do ser do vivente, é uma *eksis* da *psiquê*, ou, dito de forma distinta, um modo de descobrir o ser naquilo que se diz sobre algo.

do ser naquilo que se diz sobre os gêneros, o filósofo grego tira desta as conseqüências do princípio, afirmando que todos os gêneros, todas as formas, ou, ainda, todos os nomes participam, pois, do gênero ser. De acordo com Platão, são cinco os gêneros supremos – ser, repouso, movimento, mesmo e outro -, sendo que os quatro últimos são deduzidos a partir do quadro de oposições que se organiza ao se trazer o “não” para junto do ser. A negação do ser, portanto, não dirá, em Platão, algo contrário ao ser, mas a "diferença" que se dá na medida em que há relação entre os gêneros. Se os gêneros se relacionam entre si, pensa Platão, é porque não há existência do não-ser, muito embora, por vezes, o ser não seja e o não-ser seja. É que este “ser” e “não-ser” expressos no discurso não se referem às mesmas relações, tornando-os, portanto, passíveis de serem pensados. Desse modo, é que Platão dirá que, embora o movimento e o repouso sejam, o que quer significar que participam do ser, eles, contudo, não são "o ser"; bem como não são "o mesmo", uma vez que se o fossem o movimento cessaria e o repouso entraria em movimento. Portanto, ainda que "o ser" seja sempre o mesmo, contudo não o é no sentido do gênero “mesmo”: ora, o ser é sempre “outro” que o movimento, o repouso, o mesmo e o outro, assim como é sempre o “mesmo” ser, fazendo com que o movimento, o repouso, o mesmo e o outro, sejam isto que são à diferença do ser. Neste ínterim é que Platão irá definir, então, o que seja o discurso³⁷⁶, apresentando sua estrutura proposicional³⁷⁷ e o ser-verdadeiro³⁷⁸ como adequação entre o nome e a coisa. Acontece que, como se poderá compreender a seguir, Platão, para justificar a sua argumentação no sentido do cuidado para com o ser e o correspondente discurso verdadeiro, terá de refutar o ser no âmbito da *physis*, porquanto este sendo auto-engendrado e aparecendo em função de sua própria consistência, não pressupõe algo anterior, que seja fundamento do seu começo de ser. Platão (265c), nesses termos, aproximará seus leitores da dimensão do pensamento divino³⁷⁹

³⁷⁶ Cf. Platão, *Sofista*, 262c e 263e, onde encontramos, respectivamente, que o discurso é o acordo entre verbos e nomes, ou seja, o laço que, ao permitir que sobrevenha o tempo, deixa ver que ali algo aconteceu, ou, então, “(...) a corrente que emana da alma e sai pelos lábios em emissão vocal”. No *Sofista*, portanto, o que determina o acontecimento do discurso parece vir da ordem da composição (*síntese*), ou como quer Heidegger (2002): do conjunto verbal que se constitui a partir dos entes revelados no *lógos*. De acordo ainda com o filósofo alemão, para Aristóteles, entretanto, trata-se de ver que em todo discurso, em todo *lógos*, há composição e separação ao mesmo tempo.

³⁷⁷ É interessante observar que aquilo que vem expresso por Aristóteles em seu *Da Interpretação* (16b 30), ao distinguir a sentença, como fala dotada de significação, da proposição, enquanto sentença que encerra verdade ou falsidade, visto que a ela se acrescenta afirmação ou negação, no *Sofista* (263e), de Platão, já encontramos antecipadamente tal perspectiva.

³⁷⁸ Para Platão, *Sofista*, 263b, o discurso verdadeiro diz *sobre* o que é tal *como* é, o que exige, pois, a *correspondência* entre o que se diz e a coisa mesma. Por outro lado, a falsidade (*pseudos*) diz o que não é. Em Aristóteles, *Da Interpretação*, VI, 17a 30, encontra-se que a falsidade nasce, pois, da contradição entre o par formado por uma proposição afirmativa e uma negativa em oposição.

³⁷⁹ Aqui é importante um esclarecimento: conforme a análise de Heidegger (2001) desenvolvida em seu *Sofista*, o *bios teoretikós*, que é a existência do homem de ciência, é a condição própria e cotidiana da existência para os gregos. Esta, por sua vez, de acordo com Aristóteles, no livro VI do seu *Ética a Nicômacos*, é justamente a

e, por isso, do ser supra-sensível, como sendo produtor de todas as coisas, e isto através da crítica àquilo que aparece, que se mostra como um algo que não é, ou seja, que não possui correspondência na realidade das coisas, e sim tão somente na imaginação³⁸⁰, que é o lugar de produção³⁸¹ da cópia e dos simulacros. A dimensão do erro, do engano, que nasce da opinião falsa, será, desde Platão, então, rechaçada como incapaz de mostrar algo que se preste a um discurso que se proponha *como* verdadeiro. O discurso verdadeiro, a identificação da verdade que nasce daquele dizer que atribui ser às coisas e reconhece o que não pode ser dito, estará em oposição ao discurso que se mantém ao nível da *doxa*, e que por força da retórica, promove a ilusão de um verdadeiro saber, o qual, por sua vez, é demasiado falso. O filósofo, desse modo, será justamente aquele que ao ter o ser em consideração, sabe orientar-se no discurso, diferente, por isso, do sofista, que lida tão somente com o domínio do não-ser e,

disposição fundamental para se alcançar a verdade, a saber, o *nous*. O modo de realização do *nous*, porém, é a *sophia*, que nesse contexto, é o puro conhecer, o puro perceber, o que quer significar o *theorein*. Este termo, por seu turno, vem de *theorós*, que é palavra composta a partir de *théa*, o golpe de vista, e de *óráo*, a perspectiva que permite ver como algo se apresenta. *Theorós* significará, por isso, de acordo com Heidegger (2001), o considerar algo em sua perspectiva. Mas é preciso atentar que a palavra *theoría* denominava também, no grego, o voltar o olhar ao divino, uma vez que em *théo* há a raiz *theion*. Para os latinos, entretanto, *theoría* vai significar *especulatio*, ou seja, a pura consideração, o que vem apagar o momento teológico que está por trás de tal palavra.³⁸⁰ É de se atentar para o fato de que a imaginação, no decorrer da história da filosofia, não encontrará muita cogitação filosófica, visto que ela, já em Platão, aparece como lugar de produção do engano e do erro. Portanto, enquanto que a idéia estará no âmbito do real, a representação será da ordem do imaginário. Somente com a retomada da questão por parte de Descartes (2000) em suas *Meditações metafísicas* é que a representação ganhará um *status* mais elevado, que, conduzindo-a ao domínio do sujeito, poderá encontrar nela a possibilidade ímpar de repor a presença, ela mesma, que é a *realidade formal*, enquanto *realidade objetiva*. A imagem das coisas, será, em Descartes, pois, a própria idéia.

³⁸¹ A questão da produção, isto é, da *tekné*, desenvolvida por Platão no interior do *Sofista* é decisiva para que possamos acompanhar a aproximação entre o seu texto e o de Aristóteles, no livro VI do *Ética a Nicômacos*. Ora, o tema, presente em ambos os textos é a relação entre a verdade e discurso, porquanto Platão apresenta o sofista como produtor, via discurso, de um falso saber. Tendo em vista que Aristóteles enuncia as cinco disposições da alma para se alcançar o ser no âmbito da verdade, quais sejam, a *tekné*, a *phrónesis*, a *epístheme*, a *sophia* e o *nous*, sendo que as duas primeiras lidam com os entes passíveis de mudança enquanto as duas subsequentes lidam com os entes que possuem o caráter do durar-sempre, o *Estagirita*, ao nos aproximar da dimensão da *tekné*, enquanto fabricação do que vem-a-ser, bem como da *epístheme*, enquanto determinação do que não pode jamais ser ocultado, nos coloca defronte com a questão do *eidos* e da *e-vidência*. Segundo Heidegger (1987, 2001), trata-se, justamente, de localizarmos em Platão o movimento que desloca o âmbito do consistente, do vigor que impera e brota, e que, por isso, aparece em si mesmo, apresentando-se e deixando-se ver numa presença, para a simples aparência, capaz de enganar e iludir. Sendo que o *lógos*, correspondendo, no grego, a discurso, por exercício da palavra, traz à presença o ente em seu ser-descoberto, ou seja, em seu aparecimento, assim como a *e-vidência* do que virá a ser é antecipada tanto na alma daquele que produz como daquele que lida com o que constantemente é, Heidegger (1987, 2001) dirá que o *lógos* assim compreendido será mesmo a idéia platônica. É preciso atentar que o *eidos*, que num primeiro momento significava o aspecto do que vem ao encontro, daquilo que ao ser, consiste, e que, por isso, se oferece a um olhar, do ponto de vista do homem, é o que se deixa perceber. O homem, assim, para Heidegger (1987), toma posse do presente, e o presente, em seu aspecto, compreendido como o que o ente é, é o ser do ente no sentido da idéia, é sua essência ou quiddidade. Mas, ressalta Heidegger (1987), o procedimento que toma uma consequência essencial do próprio ser, que, interpretado inauguralmente como *physis*, traz a questão do aparecer e do aparecimento em seu seio, para o âmbito de algo que passa por cima justamente de sua dimensão mais própria, é decadência. Platão, ao operar dessa forma, fará o *on* e o *phainómenon* se separarem, de modo que o ente que não for idéia será, enfim, cópia e simulacro, e a *alétheia*, entendida, em seu princípio, como re-velação da *physis*, significará não mais do que correção da visão, da percepção como representação, ou, como reza a tradição, adequação e correspondência.

assim, permanece no erro.

Agora, se tomarmos por base a *diferença ontológica* entre o ser e o ente pensada por Heidegger teremos como ponto de apoio que se o ente assume posição, numa de-terminação que o pro-põe, o ser, contudo, esconde-se, ocultando-se no seu mostrar ente. Acompanhar o que se mostra no que se vela é, pois, o trabalho filosófico levado a cabo por Heidegger na esteira de sua fenomenologia, ou, de maneira mais decisiva, em sua *ontologia fundamental*, de modo que tanto o que se mostra como o que se oculta merece a atenção e cuidado daquele que se ocupa do seu mundo ao falar mundo. A compreensão do que seja a fenomenologia, sustenta Heidegger (2001), vai propriamente nessa direção, ou seja, o que se mostra – *phainómenon* –, e o abordado discursivamente – *légein* – se deixa colocar através da questão do ser do ente. Vale dizer, por isso, que é no jogo do velamento e desvelamento que Heidegger encontrará a dimensão da verdade em sentido grego originário, a saber, *Alétheia*. O *alfa* aqui, como bem vai nos lembrar o filósofo, é privativo, ou seja, vai indicar, precisamente, a vivência de um fenômeno negativo, que no mais das vezes permanece velado e escondido, e que, por isso, exige uma *práxis*. Em contrapartida, o *pseudos* é fenômeno positivo, facilmente experienciável na ordem do dizer e daquilo que se tem em consideração a cada hora. É assim que, se quisermos escutar o que a *Alétheia* diz em sua recepção grega original, precisamos lê-la como *des-velamento*, ou, dito de forma distinta, *ser-descoberto*, e isto porque assim garantimos a visualização do seu momento propriamente *apofântico*, que virá sustentar, pois, todo dizer propositivo. Para Heidegger (2002), assim, é lastimável que a amplitude da palavra *Alétheia* tenha ficado reduzida, em sua tradução latina, à *veritas*.

Com efeito, para que algo se possa pro-por é porque, antecipadamente, já se pôs a descoberto. O ente assim des-coberto, o qual, segundo Aristóteles, refere-se às próprias coisas – *pragmata* –, somente se mostra por intermédio de um *lógos* porque o ente, ele mesmo, já veio ao encontro, já se abriu para uma compreensão que se dá no exercício de uma mão [*Zuhandenheit*]. Heidegger (2002), em seu *ST*, irá explorar demasiadamente esta compreensão *hermenêutico-existencial*, que acontece antes mesmo da compreensão *apofântica* e que, por isso, não se deixa reduzir a uma dimensão subjetiva. É que aqui o ente, por não ter sido ainda objetivado [*Vorhandenheit*], tampouco se deixa relacionar com um sujeito, que em possuindo consciência, conhece o que está “fora” dele, lá junto ao mundo, e que, em função disso, deve estabelecer a ponte, a relação, por intermédio de uma linguagem que ficara reduzida ao nível do instrumento. É justamente a partir desse contexto que devemos atentar que o *ser-descoberto* pelo *lógos* é o ente presente, é o ente que comparece numa presença e que, por

isso, no dito, de-mora, fica e permanece o ente presente que é. O ser, entretanto, à diferença do ente, não comparece jamais, de maneira que sempre se retrai: permanece sempre um fundo de ausência a sustentar todo o ficar da presença. Platão, por seu turno, como se pode ler nas diferentes passagens do *Sofista*, ao pensar o ser, o identificará com a coisa mesma. O ser, nesse sentido, é coisa entre coisas e o ser, como idéia, é coisa, então, produzida pelo pensamento divino. Toda coisa produzida, ensina-nos Platão, possui uma imagem própria através da qual se projeta a sua sombra. Acontece que, se os homens são aqueles que, ao produzirem, o fazem a partir das coisas que pertencem à *physis*, esta, enquanto totalidade daquilo que é, necessita, de acordo com Platão, de uma causa *a priori*, de um princípio, pois, *supra-sensível*, que seja capaz de pensá-la, organizando-a no número dos seus gêneros. Ora, o filósofo sendo aquele ser capaz de vislumbrar uma forma única desdobrada em uma multiplicidade de sentidos, será, para Platão, o responsável por contemplar o que há de divino na *physis* – leia-se teórico -, des-cobrindo, pois, a dimensão do *supra-físico*. É em função deste procedimento teórico que Heidegger (1987) encontrará em Platão o fim da filosofia, visto que o movimento que vai da *physis* à *metafísica* é o mesmo que o levava do *lógos*, enquanto acontecer da re-velação, para o âmbito do enunciado, em que a verdade se regulará pelo ente, ou, ainda pelo ente supremo, pensado como idéia, e não mais pelo ser, ele mesmo. Nas palavras do filósofo alemão encontramos:

O que aparece, a aparência, já não é a *physis*, o vigor imperante que surge, nem também o mostrar-se do aspecto. Aparência é agora o surgir da cópia, o exemplo. Enquanto nunca atinge a sua figura exemplar e originária, o que aparece é uma *simplex* aparência, propriamente um parecer, o que significa um defeito e deficiência. É agora que se separam *on* e *phainómenon*. Nessa separação radica uma conseqüência essencial. Visto que a idéia é o ente propriamente e o modelo exemplar, toda abertura e manifestação do ente tem que procurar igualar-se ao exemplo originário, deve adequar-se ao modelo, conformar-se à forma da idéia. A verdade da *physis*, a *alétheia*, entendida como a re-velação vigente no vigor imperante do que brota, torna-se *homioiosis* e *mimesis*, conveniência, adequação, um regular-se com, converter-se em correção da visão, da percepção como representação (HEIDEGGER, 1987, p. 204).

4.3.2 Ontologia e Linguagem

A discussão levada a cabo acima e que, por sua vez, tinha por objetivo nos aproximar da leitura do *Sofista*, muito embora tenha apresentado algumas formulações heideggerianas, não se deteve, contudo, na leitura fenomenológica que Heidegger fizera deste texto em seu *Platão: o Sofista*, que é, agora, a tarefa que nos acena, a fim de podermos visualizar, em

definitivo, o quão determinante fora este estudo para o filósofo alemão no que se refere às questões que estão em jogo na escritura do seu *ST*, mas em especial do seu § 44. Sendo assim, o que nos leva a seguir passo na análise do seu texto é que, como o filósofo muitas vezes anuncia, trata-se de acompanhar a marcha de um mostrar. Somente assim, na paciente leitura e dedicação ao texto, no cuidado e ocupação com a letra, estaremos aptos a reconhecermos, de maneira fenomenológica, a imbricação entre ontologia e linguagem, tão surpreendentemente apresentada por Platão em seu famoso diálogo *Sofista*.

4.3.2.1 A Retomada da Análise do λόγος a partir do seu Contexto Ontológico

Heidegger (2001), em sua preleção *Platão: o Sofista*, sublinha, de maneira bastante esclarecedora, as diferentes acepções em que o λόγος aparece em Platão, a saber: 1) λέγειν (falar, dizer); 2) λεγόμενον (isto que é dito, o conteúdo da discussão), mas também 3) o ser-dito, o ser-expressado deste conteúdo (o, qual, por sua vez, domina a vida cotidiana, correspondendo à declaração). O filósofo também aponta que é no interior destas três primeiras acepções que nascem suas demais determinações, quais sejam: 4) equivalendo ao εἶδος³⁸² (o que pode ser visualizado mediante o discurso; o λέγειν, aqui, significará, então ἀποφαίνεσθαι, fazer-ver, ou o que se faz ver do ente por intermédio da enunciação, e, portanto, o ente segundo a maneira de se apresentar sob um certo aspecto); 5) a identificação do λόγος com o νοῦς, o νοεῖν³⁸³ (ora, sendo o λόγος a determinação da ζωή do homem enquanto um ser-vivente que fala, e na medida em que o fato de falar é um modo de realização do ver, do acolher, tanto da αἴσθησις como do νοεῖν, o λόγος, posteriormente, por esta imbricação, irá dizer *ratio*); 6) relação³⁸⁴ (esta acepção torna-se patente pelo fato de que vem dizer: λέγειν τι κατὰ τινος, o abordar discursivamente “algo” como “algo”, ou ainda em referência à “algo”. O λέγειν, por isso, implica uma referência a..., de uma coisa a uma outra); e 7) significando ἀνάλογον³⁸⁵ (“cor-respondência”, isto que corresponde à., o fato de corresponder, entendido como uma espécie de ligação).

Por conseguinte, o que devemos ser capazes de perceber aqui é que, a partir da palavra grega λόγος, cujo significado imediato remete àquilo que é dito, ao que está em discussão,

³⁸² Argumento 8.

³⁸³ Argumento 20.

³⁸⁴ Argumento 1.

³⁸⁵ Argumento 1, 2 e 17.

amplia-se o seu campo semântico em conformidade com os diferentes modos em que acessamos o ente em seu ser. Assim, é pelo discurso que somos capazes de visualizarmos o ente tal como ele se apresenta a nós, de saída e de imediato, sob um certo aspecto (εἶδος), o qual, por sua vez, possibilita-nos vê-lo (νοῦς) de maneira “independente” da sensibilidade, de modo que “podemos” conservá-lo *in mente*; o ente assim conservado, passível, pois, de ser recuperado, é o que, enquanto algo *in mente*, vem relacionar-se com algo exterior, de modo que o pensamento se faz correto quando *corresponde* (ἀνάλογον) à realidade. Com efeito, é sobre um pano de fundo ontológico que Platão, segundo Heidegger (2001), sustenta a sua concepção de linguagem, de modo que deve partir, então, do confronto com a tese de Parmênides que trata irrevogavelmente do ser. Dito de maneira distinta, o que está em jogo na discussão ontológica proposta por Platão em seu diálogo *Sofista* é a questão do sentido do ser, que, para superar a posição dos Eleatas, deverá provar a existência do ser do sofista, ou seja, deverá ser capaz de demonstrar filosoficamente que o ser deve, necessariamente, se dizer em diferentes modos, a fim de que algo como o não-ser seja possível de ser pensado e falado. Desta feita, conforme sublinha Heidegger (2001), é duplo o fio condutor da pesquisa ontológica levada a cabo no *Sofista*, a saber, aquela que parte da análise do ser-aí concreto, do λέγειν enquanto determinação primária da ζῶή do homem, e outra que se orienta desde uma investigação ontológica, na medida em que o ente vem ao encontro, isto é, que o ser se dá em meio ao λέγειν. Portanto, dirá Heidegger (2001), a lógica aqui, em sentido grego primário, não se refere ao pensar, mas tão somente à tarefa do questionamento sobre o ser, de modo que Aristóteles, segundo Heidegger (2001), poderá dizer que se o λόγος revela mediante a sua estrutura relacional do *algo como algo*, ele torna-se inapropriado para o tipo de pesquisa que ele designa de *filosofia primeira*, ou seja, que considera o ente em seu ser. Portanto, esta *filosofia* não tem como interesse investigativo o ôntico, o ente ele mesmo, mas tão somente ao ente em vista do seu ser, do abordar discursivo do ὄν - o ὄν λεγόμενον ἢ ὄν. Ora, se o λόγος, em sentido grego, significa discurso, e se este discurso, o que é dito, o que está em questão, é o ente pensado como um “algo”, de modo que todo dizer diz algo *como* algo, ou seja, fala, necessariamente, a partir de um algo referente, que deve, por isso, corresponder a algo da realidade, a fim de ser um discurso verdadeiro, amparado nas coisas elas mesmas; se o λόγος, além disso, em significando discurso, pressupõe, contudo, de saída, os outros, àqueles a quem ele se endereça, a fim de que isto que é dito seja visto e comunicado, o λόγος possui também o sentido do ἀποφάνεσθαι, daquilo que se mostra, que se faz ver mediante o

discurso; e se este sentido apofântico do λόγος liga-se, por sua vez, ao εἶδος, àquilo que aparece, que possui uma perspectiva, trata-se, então, de saber como se dá a transposição do εἶδος, enquanto o aparecer de algo visado pelo discurso, para aquilo que corresponderia, então, modernamente, a uma representação *in mente*, de modo que esta, agora, em seu referir-se a algo..., deve corresponder a algo da realidade. É esta leitura subjetivista do λόγος, interpretado como *ratio*, que Heidegger vai aqui justamente problematizar, chegando mesmo a sustentar que Platão, assim como Aristóteles, jamais pensara nesse sentido, e que o discurso da alma consigo mesma, em significando pensamento, não é, de modo algum, algo da ordem de um solipsismo, mas que, de saída, neste nível, permanece uma mera opinião, não comunicada e, portanto, não passível de deixar ver isto que se está pensando. Trata-se de compreender, então, que para Heidegger (2001), a questão do ser em meio à linguagem e, portanto, pensada fenomenologicamente, é uma questão que está colocada apenas para o ser-aí, visto ser ele um ser falante e que, assim falando, des-cobre o ente em seu ser, no seu lidar com as coisas, em sua ocupação.

Heidegger (2001), assim, ao avançar em sua leitura do *Sofista*, localiza na sexta definição do ser do sofista, apresentada por Platão em seu diálogo, a questão do fenômeno da κίνησις, que porta em si uma ὀρμή (ignorância). Este fenômeno, na ψυχή, é o νοεῖν, diz o filósofo, que em um apreender mais concreto determina-se como φρονεῖν, φρόνεςις, o qual, aqui em Platão, ainda não se dá separado da σοφία e tampouco da ἐπιστήμη, cujo τέλος é a ἀληθές. Contudo, quando no ímpeto de alcançar a verdade, a ψυχή desta se desvia, apresenta-se o contra-senso³⁸⁶. O νοεῖν verdadeiro e autêntico, isto é, o ἀληθεύειν, segundo Heidegger (2001) e de acordo com Platão, é o καλῶς, portanto isto que deve verdadeiramente permanecer e se liberar na alma. Para o filósofo alemão é justamente este movimento da alma na direção da verdade, que mesmo quando erra ainda assim tem a ἀληθές em mira, que deve ser visto como o que há de mais originário na constituição humana. Para Heidegger (2001), então, esta relação da κίνησις, que deve ser lida no sentido da ψυχή, com o νοεῖν, que se dirige para o âmbito da ἀληθές, ou seja, para a abertura de mundo, e que possui certo desconhecimento, entendido como um não se ater de modo explícito nisto que se abre, o mundo, ou, o que dá no mesmo, o des-cobrimento do ente em seu ser, é a estrutura do *estar-a-caminho* do ser-aí na direção do não-encobrimento, de modo que esta concerne à

³⁸⁶ Cf. PLATÃO, *Sofista*, 228c 1 sg.

estrutura ontológica do *ser-em*. O ser-aí, portanto, segundo Heidegger (2001), é título para o fenômeno fundamental e irreduzível de *ser-em*, ou, de maneira completa, de *ser-no-mundo*:

(...) este ser-em... se caracteriza de início pela predominância da ἄγνοια, do conhecimento do mundo dado de início, que é ao mesmo tempo um desconhecimento, um certo impedimento da evidência primeira do contexto imediato, a partir do qual isto que se reencontra no mundo seria em seguida interpretado, interrogado e explicado. O conhecimento que tem uma tal origem pode tornar-se uma ciência, e ser como tal cultivada e apreciada. Torna-se assim evidente que neste ἄγνοεῖν, a ὄρμη se funda positivamente sobre um ἀληθεύειν - ὄρμη que tem a possibilidade de romper a ignorância neste sentido positivo (p. 351).

4.3.2.2 Aproximando-se da Problemática do μὴ ὄν: elucidação do dizer sofístico

Platão está atento para o problema que se coloca para ele caso reconheça a existência do sofista, o que quer novamente dizer aqui: caso reconheça que aquilo que vem exposto junto ao seu λόγος, na medida em que, ao lidar com a presença de imagens que dissimulam, que enganam e, portanto, que são avessas ao εἶδος no sentido do ser dos entes, é preciso se conquistar um horizonte ontológico diverso daquele de Parmênides, para o qual o ser é o que é, em sua mesmidade e permanência. Trata-se, portanto, de trazer para o âmbito do ser a questão do movimento, da κίνησις, de modo a provar que o ser está em comunhão com a ψυχή. Para tanto é que, na voz do Estrangeiro, leva às últimas conseqüências o dizer do sofista, tendo como parâmetro a tese de Parmênides³⁸⁷. É assim que, então, se encontra formulado pelos sofistas, com base em Parmênides, que quem afirma que há um ψευδῆς λόγος é, portanto, forçado a se contradizer, porquanto aquilo que ele diz, o seu tornar-manifesto (δηλοῦν), dissimula, ou seja, que há um “ver” que encobre. Esta visão enganadora daquilo que se mostra, Platão reconhece como uma τέχνη do sofista, a saber, a *mimética*. Nesses termos, tal técnica apresenta um λόγος que diz algo sem contudo des-cobrir o ente tal como ele é. Para Platão, porém, é somente se pressupomos o μὴ ὄν que temos, pois, a

³⁸⁷ Cf. PLATÃO, *op. cit.*, 236e 1, onde se lê: “(...) mostrar e parecer sem ser, dizer algo sem, entretanto, dizer com verdade, são maneiras que trazem grandes dificuldades, tanto hoje, como ontem e sempre. Que modo encontrar, na realidade, para dizer ou pensar que o falso é real sem que, já ao proferi-lo, nos encontremos enredados na contradição?”

possibilidade de pensarmos um ψευδῆς λόγος. Portanto, trata-se da necessidade de se visitar Parmênides³⁸⁸, a fim de confrontá-lo em seu princípio ontológico.

Para Heidegger (2001), a atitude ousada de Platão reflete a sua postura filosófica de ir ao encontro das coisas mesmas, e, portanto, de desmontar a tradição em suas velhas δόξας. Colocando-se, corajosamente, diante da encruzilhada filosófica de permanecer fiel ao pensamento de Parmênides ou de reconhecer o não-ser como *sendo* e, portanto, a existência da falsidade, e isto a partir da boca daqueles homens astuciosos, que fazem do saber um negócio, capazes mesmo de fazerem ver justamente o que tampouco é, Platão decide seguir passo na investigação do “ser” em meio ao dizer. Como quer Heidegger (2001) aqui, trata-se, portanto, da exigência fenomenológica da *destruição* da tradição, a fim de liberar a dimensão autêntica daquilo que ela tem a oferecer: “*Não ter nenhuma consideração para a tradição: eis em que consiste o verdadeiro respeito ao passado*” (p. 391).

4.3.2.2.1 O Problema do μὴ ὄν em meio ao λέγειν

Heidegger (2001) observa que o λέγειν, para Platão, no contexto de colocar à prova o princípio de Parmênides, possui o sentido marcado do enunciar. Nesse sentido, então, é que surge para o filósofo grego a pergunta pela possibilidade de dizer o μὴ ὄν, o não-ser, visto que aquilo que é dito, aquilo que é palavra, um ὄνομα, não se reduz a uma simples produção de som, mas que, de saída, possui um sentido garantido, que tampouco é uma representação do que se ouve. A palavra, assim, primeiro significa, e porque significa, porque possui um sentido expresso que faz ver o que se diz, o ente passível, pois, de se tornar presente pelo dizer, é que somos, enfim, capazes de escutar. Na palavra, em suma, como quer Heidegger (2001) a partir de Platão, reside já o ἐπι, a orientação “(...) em direção à coisa” (p. 395). Contudo, o μὴ ὄν parece, numa primeira aproximação, não remeter a algo (τί), visto que não é um ὄν, mas justamente um μὴ ὄν (não-ser). Para Platão, porém, o τί, o “qualquer”, o “algo” enquanto tal, é, de modo que, seja como for, o “τί” λέγειν implica o ὄν. O “τί” λέγειν não é, portanto, segundo Heidegger (2001) e conforme Platão, possível sem que o sentido do λέγειν, do dizer-algo-em-geral, implique o ser e o Um. Heidegger (2001) pontua ainda que o problema que se deixa formular a partir do μὴ ὄν, se deve menos a este do que propriamente

³⁸⁸ Cf. PLATÃO, *op. cit.*, 237a 9: “(...) Jamais obrigarás os não-seres a ser; antes, afasta teu pensamento desse caminho de investigação”, para em seguida o Estrangeiro perguntar: “(...) atrever-nos-íamos a proferir de uma ou outra maneira o que absolutamente não é?”

ao λέγειν, de forma que todo abordar discursivo de algo *como* algo, e, talvez, portanto, do não-ente com o ente, implica estruturalmente em si uma συμπλοκή³⁸⁹, um *entrelaçamento* do μὴ ὄν e do ὄν. Tendo em vista, entretanto, que o “não” do não-ser é correlativo ao “dizer não”, Heidegger (2001) sustenta que Platão, aqui, permanece dentro do horizonte da linguagem. É assim que, por exemplo, o filósofo grego pode anunciar, na voz do Estrangeiro, que uma vez que o λέγειν é sempre um “τί” λέγειν, ou seja, que sempre implica um ὄν, “não dizer nada” (237 e) corresponde, de fato, a “não poder falar” (237 e 5), de modo que para dizermos o μὴ ὄν é porque aí veio se juntar um “outro”, um ἕτερον. Heidegger (2001), então, recolhendo o que isto vem mostrar a ele em sentido fenomenológico, dirá que tendo em conta que o λέγειν é um λέγειν τί, nos deparamos, pois, com uma *estrutura fundamental*, tanto do λέγειν quanto do νοεῖν e do δοξάζειν: *falar é falar de algo*. Esta estrutura se refere, dirá Heidegger (2001), a toda conduta do ser humano³⁹⁰, pensada como um dirigir-se a..., correspondendo, pois, para a fenomenologia, à *intencionalidade*, que, conforme indica o filósofo alemão, não tem nada a ver com qualquer ato de consciência, ou atenção. A *intencionalidade*, portanto, possui a significação precisa daquele estar-previamente-direcionado-a-algo que vem ao encontro (o ente), e que se deve tão somente ao âmbito da linguagem, o que quer sempre significar, ao âmbito da abertura de mundo e da compreensão do ser.

4.3.2.2.2 A Determinação da Imagem no λέγειν

Para Platão, conforme avança na determinação do ser do sofista, coloca-se o problema da imagem. Ora, uma vez que a imagem fornecida pelos sofistas é uma imagem que dissimula, ganhando, portanto, uma significação do “parecer”, trata-se, então, de saber como identificar o εἶδος, enquanto um ente que permanece, em meio à multiplicidade daquilo que aparece. Heidegger (2001), nesse sentido, sublinha que, para a apreensão da imagem que permanece e fica, ou seja, para a apreensão do εἶδος, trata-se de um ver com os olhos da alma; em outras palavras, trata-se do νοῦς. Desta feita, o que se torna visível a partir de um λέγειν, é o λεγόμενον, o *algo como algo*, que, como tal, é o visado pelo discurso. O filósofo alemão anota ainda que para a determinação dos εἰδωλον (imagem), Platão orienta-se pelo

³⁸⁹ Cf. Platão, *op. cit.*, 240c 1: “Temo eu em tal entrelaçamento é que o ser se enlace ao não-ser, de maneira a mais estranha”.

³⁹⁰ Argumento 10.

ἕτερον, pelo fato de que “outra coisa” aparece copiado do verdadeiro, de modo que não será por acaso que, posteriormente, no seguimento do *Diálogo*, o “outro” será um dos gêneros supremos que possibilitará a solução para a questão do não-ser, e, portanto, para a “correção” do princípio de Parmênides. Para Platão, portanto, a questão da imagem que aparece por conta de todo dizer, fala de um ser que, embora não-real, não é não-ser, uma vez que *como* imagem é justamente *algo*. Nesse ínterim, se coloca para ele a implicação entre o μή ὄν e o ὄν, que enquanto ψεῦδος é o tema de uma ψεῦδής δόξα. Esta, por sua vez, não é o nada, mas é um μή ὄν que possui em seu sentido o ser. O λόγος enquanto ψεῦδής λόγος, ou a δόξα enquanto ψεῦδής δόξα, implicará, então, a enunciação enquanto uma συμπλοκή entre o não-ser e o ser.

Com efeito, a συμπλοκή, para Heidegger (2001), é expressão do caráter específico do λόγος, qual seja, do *algo como algo*, porquanto o que se coloca para Platão é saber da possibilidade de que *algo* que *é* seja abordado pelo discurso *como algo que não é*. Assim, um enunciado seria falso, de acordo com Platão³⁹¹, se ele fizesse passar um ente por um não-ente, ou um não-ente por um ente. Aqui, contudo, como quer Heidegger (2001), Platão não está trabalhando com o conceito de juízo, de julgamento, quando, nesse contexto, utiliza-se da expressão λόγος. Muito pelo contrário, o λόγος aqui possui uma significação ampla, correspondendo ao modo específico da existência, do ser do homem e, portanto, de sua “relação” para com o mundo e para com os outros. Além disso, Heidegger (2001), antecipando a solução que virá apresentada por Platão, sustenta que o problema da συμπλοκή entre o não-ser e o ser se resolve pela entrada em cena da κοινωνία, devendo-se, por isso, a ela a possibilidade de que um λόγος seja um ψεῦδής λόγος: “(...) é porque ele vê no ψεῦδής λόγος uma συμπλοκή do ψεῦδος como μή ὄν com o λόγος como ὄν” (p. 409). Contudo, para que isso se dê, necessário se faz para Platão realizar a modificação do sentido do ser postulado por Parmênides, a fim de que possa encontrar, então, não uma oposição radical entre o não-ser e o ser, mas que assim como o ser possui uma maneira de ser *outra* que o não-ser, o não-ser também possui uma maneira de ser *diversa* do ser. Reconduzida à questão

³⁹¹ Cf. Platão, *op. cit.* 240e 15: “(...) também este discurso seria condenado por falso, pela mesma razão, que é a de dizer, dos seres, que eles não são, e dos não-seres, que eles são”.

do ὄν o problema do μή ὄν, e descobrindo-se aí a possibilidade de ser do ἕτερον, modifica-se o sentido do ser introduzido por Parmênides³⁹².

4.3.2.2.3 O Sentido do Ser entre o Ôntico e o Ontológico

De acordo com Heidegger (2001), Platão, antes de apresentar a sua solução frente às doutrinas contemporâneas do ser, quais sejam, a dos materialistas e a dos amigos das formas, coloca-as em discussão, a fim de retirar delas as suas conseqüências. Porém, Heidegger (2001) atenta para o que ambas as posições possuem de comum, que é, para ele, essencialmente, a palavra que diz *presença*, no sentido do ente se desdobrando em presença, portanto, οὐσία. É a οὐσία que marca o sentido do ser, de modo que a pergunta, para os Gregos, de acordo com o filósofo alemão, vai sempre na direção de saber qual o ente que mais se aproxima desta determinação do ser, de ser *presente*³⁹³, seja pelo suporte da sensibilidade, seja pelo espírito: “(...) O sentido de *ser* é, portanto, tributário da possibilidade de que o ente *venha ao encontro de* algo suscetível de ter algo tal que uma presença [*Gegenwart*] (HEIDEGGER, 2001, p. 440). É nesse contexto, então, que Platão, na voz do Estrangeiro, convida o seu interlocutor a servir de *intérprete* na procura da verdade, e novamente aqui Heidegger (2001) sublinha a importância dessa palavra grega, ἐρμηνεύειν, cujo significado vem dizer o *comunicar no sentido de dar a entender, de tornar possível uma re-apropriação, de possibilitar um acordo*³⁹⁴. Com respeito a posição assumida pelos materialistas, trata-se, pois, da οὐσία como σῶμα, identificando os seres que, visíveis, podem perecer, e que, como tais, oferecem resistência, podem ser tocados e apreendidos pela αἴσθησις, ao passo que para os amigos das formas a οὐσία é o εἶδος, de forma que, visíveis somente aos olhos do intelecto, do νοεῖν, e, assim, passíveis de se deixarem visualizar por intermédio do λόγος, a ψυχή identifica-se com o pensamento, e, portanto, com o a possibilidade de acessar o ser em sua imutabilidade e permanência. Contudo, para Platão coloca-se aqui uma *aporia*, visto que, logo após apresentar esta tese, sustenta que uma definição do ser que deve ser aceita é aquela que o considera como δύναμις, como poder, como possibilidade. Desta feita, se a ψυχή é capaz de conhecer o ser, e se o conhecimento, contudo, é ação sobre o seu objeto, o ser, nesse

³⁹² Cf. Platão, *op. cit.* 241d 7: “Que, para defender-nos, teremos de necessariamente discutir a tese de nosso pai Parmênides e demonstrar, pela força de nossos argumentos que, em certo sentido, o não-ser é; e que, por sua vez, o ser, de certa forma, não é”.

³⁹³ Cf. PLATÃO, *op. cit.*, 247a 13, onde se lê: “Mas, em sua opinião, tudo o que pode começar ou deixar de ser presente em qualquer parte, será certamente um ser”.

³⁹⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Tratado da alma*, livro II, cap. 8, 420b 19.

caso, seria movido, saindo, então, de sua posição de permanente repouso. Sendo assim, torna-se necessário uma nova teoria do ser, que dê conta deste ἕτερον que sempre novamente quer se introduzir no seio do ser. Para tanto, Heidegger (2001) localiza em Platão a palavra que pretende dar conta da entrada em cena do ἕτερον, qual seja, κοινωνεῖν (comunhão)³⁹⁵. É este termo que vai permitir, portanto, que algo seja *ligado a outro*, que algo seja *referido a outro*. Por isso, diante das duas doutrinas, uma que se ampara na consistência do ser que oferece resistência (dimensão ôntica), e a outra que considera o verdadeiro ente aquele que é capaz de se mostrar no exercício do λόγος, como uma pura percepção (dimensão ontológica), Platão, antes de apresentar a sua solução, aponta para esta possibilidade de ser junto a..., que vem colocado pelo conceito de δυνάμεως κοινωνίας.

Com efeito, para Heidegger (2001), a possibilidade de reunião das duas teses se oferece para Platão a partir do fenômeno do conhecimento, o qual gira em torno da questão da κοινωνία entre κίνησις e στάσις, de modo que é neste fenômeno que retorna a questão da συμπλοκή entre ο μὴ ὄν e ο ὄν. Como pano de fundo de ambas as questões está colocada a seguinte: ao ser pertence, ou não, a ζωή, a φρόνησις e a ψυχή, e se pertence, sendo tudo movimento, como é possível haver νοῦς; caso contrário, se tudo é repouso, como é possível haver a γένεσις do ser? De acordo com Heidegger (2001), estas questões não são distintas das posições filosóficas assumidas tanto por Parmênides, em torno da στάσις do ser, quanto por Heráclito, com respeito à κίνησις. Mas a possibilidade de junção destas duas se dá apenas em meio ao fenômeno do conhecimento, ao fenômeno do γιγώσκειν.

Tendo em vista que Platão somente consegue articular a questão do μὴ ὄν a partir da introdução do ἕτερον em meio à κίνησις, ou seja, de demonstrar, pela força dos argumentos, que o não-ser *participa* do ser, porquanto é pelo movimento que o ser é outro que não ele mesmo, Heidegger (2001) pode interpretar que este “não” do μὴ ὄν no sentido do ἕτερον não é distinto da “(...) δύναμις do πρὸς τι, a presença desdobrada pelo ser-em” (p. 527). É por isso que para Platão este “não” não é indicação de uma contradição no seio do ser, mas sim aponta para a *diferença*, para a *alteridade*, para o *outro* que *participa* de todos os gêneros supremos, a fim de que eles possam ser o que são, à diferença do ser, e o ser, à diferença de

³⁹⁵ Cf. PLATÃO, *op. cit.*, 248a 10, onde encontramos: “É pelo corpo, por meio da sensação, que estamos em relação com o devir; mas pela alma, por meio do pensamento, é que estamos em *comunhão* com o ser verdadeiro, o qual dizeis vós, é sempre idêntico a si mesmo e imutável; enquanto que o devir varia a cada instante” (*Grifos nossos*).

todos eles. O “não” aqui, presente na ἀπόφασις, não é exclusão, mas sim *indicação*, deixando ver a *diferença*: “(...) ο μὴ tem a característica do δηλοῦν, ele torna manifesto, ele faz ver algo³⁹⁶. Esta de-negação é presentificante, ela coloca algo em vista: o ser-outro das πράγματα, que enquanto tais se reencontram no seio de um horizonte previamente dado de conexões “reais” (HEIDEGGER, 2001, p. 527). Assim, o que há de essencialmente novo na pesquisa ontológica de Platão é o reconhecimento da diferença entre o ἔναντίον (oposição nula – “anti”) e o ἕτερον, de forma que, agora, de posse desta diferença, ele pode chegar à compreensão de uma concepção mais aguda do λόγος, que, segundo Heidegger (2001), aponta para o *caráter de abertura* presente no negar, no dizer “não”, que, como tal, é um fazer-ver³⁹⁷.

Platão, portanto, é aquele filósofo que pretende dar consistência à alteridade, ao ἕτερον, ou seja, em descobrindo sua οὐσία, propô-lo como ὄν, de maneira que posta a presença do *Um* se coloque, conjuntamente, a presença do *Outro*³⁹⁸. Conforme ainda considera Platão, trata-se aqui de ver a forma, ο εἶδος do μὴ ὄν, admitindo-o, portanto, ao gênero dos seres. Entretanto, esta postura não se lhe dá sem dificuldades, porquanto ainda tem em seu horizonte a existência do sofista marcada pela atitude de um λέγειν, ou ainda de um δοξάζειν, ou seja, nele se encontra realizada a unidade do λέγειν com ο ψεῦδος, com ο μὴ ὄν, ainda que ele mesmo não o reconheça. Nesses termos, o trabalho de Platão se dá aqui em meio à tarefa de demonstrar a existência desse misterioso homem. Para Heidegger (2001), ainda que a consideração dialética sobre a possibilidade da κοινωνία do μὴ ὄν com ο ὄν não se dê no campo do λόγος, mas sim a partir dos cinco εἶδη, quais sejam, ὄν, κίνησις, στάσις, ταύτόν, ἕτερον, de todo modo é na ocorrência de um tal λόγος que se torna possível ao filósofo grego evidenciá-la filosoficamente. De acordo com Heidegger (2001), é essencial que se conduza ο λόγος ao seu devido lugar, a saber, ο lugar em que a questão antropológica não se dá em separado da questão ontológica, de forma que estas possam se centrar na dimensão lógica, compreendida em sentido grego. Dessa forma, se fôssemos privados de λόγος já não

³⁹⁶ Argumentos 13 e 14.

³⁹⁷ Cf. PLATÃO, *op. cit.*, 257b 14 e sg., onde lemos: “Não podemos, pois, admitir que a negação signifique contrariedade, mas apenas admitiremos nela alguma coisa de diferente. Eis ο que significa ο “não” que colocamos como prefixo dos nomes que seguem a negação, ou ainda das coisas designadas por esses nomes”.

³⁹⁸ Cf. PLATÃO, *op. cit.*, 258a 11 e 258b, respectivamente: “(...) a natureza do outro, pelo que vimos, se inclui entre os seres; e se ela é, é necessário considerar as suas partes como seres pela mesma razão que ο que quer que seja”; “Assim, ao que parece, quando uma parte da natureza do outro e uma parte da natureza do ser se opõem mutuamente, esta *oposição* não é, se assim podemos dizer, menos ser que ο próprio ser; pois não é ο contrário do ser ο que ela *exprime*; e sim, simplesmente, *algo de diferente*” (*Grifos nossos*).

mais teríamos a possibilidade de filosofarmos, pois tampouco seríamos existentes humanos. Em palavras distintas, mas que complementam as formulações acima, Heidegger (2001) sustenta: “Que a κίνησις guia a análise dialética – que é isso? Nada diferente disso: *isto que a consideração dialética tem propriamente em vista, é a ψυχή, e a ψυχή em sua ordem fundamental, que é o λέγειν, este aqui, este λέγειν da ψυχή era por seu turno precisamente κίνησις em referência com a possibilidade de que o ἕτερον pudesse ir de par com ela*” (p. 546). Portanto, Heidegger (2001) lê aqui, quando Platão está tratando da questão do movimento e do outro, nada distinto do que a “vida”, do que a dimensão da existência, do abordar discursivamente, abrindo o mundo, ou seja, do ser-aí, propriamente dito. Para marcarmos a importância da interpretação fenomenológica levada a cabo aqui em torno do *Diálogo*, citamos textualmente o filósofo alemão:

(...) A στάσις se manifesta como *determinação a priori do ente ele mesmo*, aquela determinação que *a torna suscetível de ser descoberta pelo λέγειν*, isto é, que torna possível o conhecimento. Pois a στάσις não significa nada de outro que o ἀεί ὄν, o sempre ente, *o constante*, de sorte que para esta nós propomos uma interpretação, nós não traduzimos mais στάσις por “repouso”, mas por: “a constância”. Vemos assim que com este fenômeno da constância, do sempre, está de fato, ainda que implicitamente, mas quanto à coisa mesma, o *fenômeno do tempo* que surge para Platão, como fenômeno determinante do ente em seu ser: a presença (...). Quanto ao λέγειν, à colocação em jogo do ente abordado discursivamente, ele não é nada de outro por seu turno que a colocação em presença da visibilidade do ente ele mesmo, e por aí do ente ele mesmo nisto que ele é; destacando o ente / de tal modo que ele o torna presente, ele permite apropriar a presença. (HEIDEGGER, 2001, p. 546).

4.3.2.3 A Interpretação Fenomenológica do λόγος a partir da Leitura de Platão

As considerações que se seguem são de extrema importância para a compreensão daquilo que Heidegger vai apresentar, posteriormente, em seu *ST*. Desse modo, o conceito de fenômeno, apresentado nesta preleção, é fundamental, visto que, localizado a partir daquilo que Platão chama de φαίνεσται, “mostrar-se”, o φαινόμενον dirá, pois, o que se mostra, des-cobrimto, um colocar o ente em evidência pelo discurso³⁹⁹. De igual forma, o conceito

³⁹⁹ É interessante que em preleção oferecida em *Freiburg*, no ano de 1923, intitulado *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, Heidegger já tenha bastante claro o significado de fenômeno para os Gregos. É assim, por exemplo, que nomeia, neste lugar, o fenômeno como o “mostrar-se”, φαίνεσται, indicando o ente ele mesmo em seu estar presente e, portanto, não representado. Fenômeno, nesses termos, sinala o modo de ser objetivo de algo. Para Heidegger (2008), então, fenomenologia, assim como insistia Husserl, designa um *como*, um modo de investigar: “(...) falar de algo tal como esse algo se mostra e somente na medida em que se mostra” (p. 95). O objeto, assim, aparece sempre ante uma certa perspectiva, uma visão determinada, que, como tal, surge por intermédio de estar orientado pelo objeto, de estar familiarizado com o ente, de sorte que a “evidência” com que o objeto se mostra e a partir do qual é vivido, seja no cotidiano, seja tematicamente, pela ciência, precisa ser

joga com às coisas elas mesmas, com as πράγματα, tratando-se de liberá-las em sua evidência, que tampouco esta dada de saída⁴⁰⁰. Como quer Heidegger (2001), é preciso que possamos ser capazes de *ver* em tudo isso, a saber, na palavra, no seu conteúdo expresso, a visibilidade do ente, sua descoberta, o mundo, a discussão, o complexo de fenômenos que se situam na determinação do ser do homem como ζῶον λόγον ἔχον, como ser-vivo capaz de fala. Por isso, aqui, no contexto do presente *Diálogo*, não é por acaso que para Platão está colocado o problema de saber como é possível que haja *comunhão* (κοινωνία) entre o dito, o λόγος, e o ser, o ὄν. Para tanto é que apresenta, inauguralmente, as estruturas fundamentais do λόγος, do discurso, a saber, ὄνομα (nome) e ρῆμα (verbo). Bem, Heidegger (2001) é cauteloso em sua interpretação, de modo que, para ele, faz-se imprescindível estabelecer o estudo do λόγος em três etapas, quais sejam, 1) apresentação da estrutura unitária fundamental *onomástica* e *delótica* do λέγειν; 2) elaboração da estrutura do λεγόμενον; e 3) análise do des-cobrir, no *como* de sua possibilidade. Para Heidegger (2001), na formulação de Platão, a primeira etapa trata do λόγος como πλέγμα, como *entrelaçamento*. A segunda etapa trata do λόγος como λόγος τινός: todo falar consiste em falar *de* algo. A terceira etapa trata do λόγος como ποῖος, no *como* de seu ser, ou seja, considerado a partir do δηλοῦν.

A primeira etapa, então, na análise platônica do λόγος, articula-se em torno da temática do falar enquanto *fato de se exprimir* – *onomástico*, ὄνομα -, e enquanto *fato de descobrir* – *delótica*, δηλοῦν⁴⁰¹. Nesses termos, o discurso somente é tal caso se dê enquanto *conjunto* formado de ρῆμα e ὄνομα, de sorte que o discurso verdadeiro é aquele que diz o que é tal como é⁴⁰². Assim, de acordo com Heidegger (2001), o critério para a existência das palavras proferidas, na coerência unitária de um discurso, é o seu *caráter de abertura*, de forma que as palavras proferidas a um outro, endereçadas a um terceiro, possuem, de início, o

desmontada, a fim de que esta, problematizada em seus fundamentos, nos permita liberar o objeto de seu encobrimento: “A desmontagem da tradição tem seu ponto de partida na atualização do momento presente” (p. 100). O fenômeno, como quer Heidegger (2008), a par disso, orienta o *acesso* e *predispõe* o lidar com as coisas, significando, pois, a constante *preparação da via*. Por fim, Heidegger (2008) conclui de maneira elucidativa: “Se agora destacamos que o *ser* no modo do *encobrir-se* e o *velar-se* – e isto não acidentalmente, mas por seu caráter-de-ser – é inerente ao caráter-de-ser do ser que é objeto da filosofia, teremos, então, uma noção verdadeiramente rigorosa da categoria de fenômeno. A tarefa, portanto, de fazer dele fenômeno resulta ser aqui radicalmente fenomenológica” (p. 100). Nesta passagem, evidencia-se o que vem formulado no argumento 29, destacado por nós no § 44 de *ST*.

⁴⁰⁰ Argumento 8.

⁴⁰¹ Argumento 4.

⁴⁰² Cf. PLATÃO, *op. cit.* 263b 6 e 263d 1.

caráter de expressão linguageira (*onomástica*), bem com de tornar manifesto (*delótica*) o que se diz. Para o filósofo alemão isto significará: é enquanto δηλώματα que elas são uma verdadeira δύναμις κοινωνίας, enquanto “tornam manifesto” o ente, enquanto mostram o campo da presença. Como sustenta Heidegger (2001), o fenômeno do falar, do discurso, não é um fenômeno qualquer, de modo que não corresponde a um simples sinal vocal, mas, como quer Aristóteles, depois de Platão, possui o caráter do σημαντικός. Porém, já em Platão o σημείον recebe sua interpretação a partir do δηλοῦν, portanto, do “tornar manifesto”, do “fazer ver” o ente em sua presença. Também é importante o que Heidegger (2001) aponta sobre o fato de que ὄνομα, significando a palavra substantivada, encontra o seu fundamento na categoria ontológica do ὑποκείμενον, de sorte que, tendo sido descoberta por Aristóteles, em referência à κίνησις, trata-se daquilo que, no movimento, é capaz de permanecer. Este algo que permanece, que possui uma στάσις, está aí dado de início, previamente. Como quer Heidegger (2001) ainda, a par disso, se no ὄνομα é mostrado algo sem, contudo, ser expressamente mencionado o modo como desdobra a sua presença, em ρῆμα podemos ver justamente esta relação com a presença, com o tempo presente. Segundo Heidegger (2001), não é por acaso, então, que para os Gregos já esteja dada esta relação: o *verbum*, para eles, é justamente a palavra que evidencia o ente em seu *ser temporal*, considerado em seu ser-presente ou não. Contudo, no alemão, encontra-se mais explicitada esta relação: veja-se *Zeitwort*.

Por conta da discussão em torno daquilo que possibilita o discurso, Platão insiste, porém, que o nome, em separado do verbo, não é capaz, por si só, de nos dar a coisa ela mesma. Como quer Heidegger (2001), isto demonstra que a nomeação não produz abertura. A abertura, no sentido que Heidegger quer conquistar aqui, somente se dá pelo caráter do “tornar manifesto”, que vem colocado pelo δηλοῦν. É este o fenômeno primordial, ou seja, é somente porque se conquista a presença (manifestação do ente), de saída, que acontece discurso. Segundo Heidegger (2001), este δηλοῦν, no qual reside a possibilidade do falar, é uma determinação constitutiva do ser-aí, designado, hermeneuticamente, como ser-em [*In-sein*], ser-no-mundo [*In-der-welt-sein*]. Portanto, para o filósofo alemão, é apenas quando vemos fenomenalmente o fenômeno do falar, que se torna possível nos liberarmos da determinação da verdade, que a tradição, com a sua tão consagrada metafísica, diz ser a proposição o ponto de partida a orientar a questão do discurso⁴⁰³, ou nas palavras de

⁴⁰³ Argumentos 1 e 21.

Heidegger (2001): “O critério para o ser das palavras no caráter unitário do discurso é, portanto, fornecido por seu caráter de abertura. E o critério factual permanente a diferenciar estas δηλώματα está no caráter unitário disto que constitui um objeto possível desta abertura: πράγμα - πράξις” (p. 561). Nesse contexto, então, aparece a questão da verdade, lida por Heidegger como abertura de mundo ao se descobrir o sentido do ser como presença. Assim, é na palavra trocada que lidamos, de início, com os entes que nos vem ao encontro, é no pensamento compartilhado, que o fazemos ver e, portanto, os tornamos presentes para nós e para outrem; dito de maneira diversa: “(...) na palavra endereçada a outro algo vem se mostrar, o εἶδος do ente se faz presente” (HEIDEGGER, 2001, p. 561).

Conforme segue Platão em sua análise do λόγος, ele aponta para uma determinação fundamental de todo dizer, ou seja, que todo λόγος é λόγος τινός⁴⁰⁴, ou seja, falar é sempre falar *de algo*⁴⁰⁵. Contudo, para a tradição, esta determinação vem dizer coisa diversa, e, ao invés de indicar as coisas elas mesmas que se des-cobrem mediante o encontro, passam a demarcar o terreno da realidade, do que se encontra “exteriormente”, junto ao mundo, cabendo-nos, então, sempre novamente, perguntar como é possível que associações que se efetuam no seio da consciência podem possuir validade objetiva. Segundo Heidegger (2001), somente Husserl fora capaz de recuperar o sentido do λόγος τινός por intermédio do seu conceito de *intencionalidade*. Mas Heidegger dá um passo além, ou seja, neste estar dirigido a..., para Husserl, ou na representação-de, para Brentano, não se trata de uma consciência de..., mas da compreensão de..., que como tal, é sempre des-cobrimento de mundo, é sempre abertura de ser. De acordo com Heidegger (2001), então, a constituição do τὶ como δηλούμενον, como λεγόμενον, é, portanto: “(...) πράγμα no como da πράξις. É porque o eventual λεγόμενον é anteriormente dado, quanto a seu sentido, como algo em que se trata de algo. E isto vem dizer propriamente πράξις - πράγμα. O tratar-se-de-algo é, portanto, isto que é pré-atribuído a todo λόγος, conforme seu sentido o mais próprio” (p. 565), e que Platão nomeio o περὶ οὗ. Para Heidegger (2001), desse modo, o que a análise do λόγος τινός permite visualizar é a estrutura fenomenal da discursividade, qual seja, do *algo como algo*, de forma que, mediante esta, mediante o encontro, o ente possa aceder verdadeiramente à presença. Além disso, segundo Heidegger (2001), esta estrutura nos permite ter acesso a uma nova κοινωνία no seio do λόγος, a saber: 1) a κοινωνία de ὄνομα e ῥήμα no seio da

⁴⁰⁴ Argumento 19.

⁴⁰⁵ Cf. Platão, *op. cit.*, 262e 5, onde encontramos: “O discurso, desde que ele é, é necessariamente um discurso sobre alguma coisa; pois sobre nada é impossível haver discurso”.

expressividade; 2) a κοινωνία entre λόγος e ὄν: λόγος τινός: e 3) no seio do τὶ, a κοινωνία como forma estrutural do *algo como algo*; de maneira que, esta última se refere a uma κοινωνία especificamente lógica, a segunda se refere ao caráter *intencional* do λόγος, e a primeira, a κοινωνία denominada por Heidegger de *onomástica*.

De acordo com Heidegger (2001) trata-se, agora, de ver a possibilidade do λόγος de dissimular, de enganar. Como tal, o dissimular somente se dá porque há λόγος τινός, visto que é nesse contexto que Platão apresenta as duas *qualidades* de todo discurso, quais sejam, ser-verdadeiro ou ser-falso. Para o filósofo alemão isto pressupõe que sobre a base de todo λόγος se dispõe um *como*, assim como vem expresso na formulação de Platão de que o λόγος é ποιός, de forma que, para ele, o ser-ποιόν, com as possibilidades que se oferecem a ele, não é nada de outro que o λόγος como ἀληθές e ψευδής λόγος. Portanto, é sobre a base da constituição intencional do λέγειν que se funda o ψεῦδος, ou seja, que algo possa se dar como um outro. Ora, seguindo Heidegger (2001) em sua interpretação, Platão lê os fenômenos da verdade e da falsidade de maneira dialética, o que aqui vem dizer, então, que ele coloca em evidência uma κοινωνία que se realiza no seio do ὄν entre o ταῦτον (o mesmo) e o ἕτερον (o outro). Nesses termos, é que se dá para Platão a questão de saber como a κοινωνία, que acontece tanto no λόγος com respeito ao ὄν quanto com relação ao μὴ ὄν, se relaciona com o verdadeiro e o falso, com a ἀληθές e o ψευδής. Para Heidegger (2001), esta questão vem apresentada, no caso da verdade, através do ταῦτον, que, como tal, encontra-se em κοινωνία com o ὄν, ou seja, o ente encontrado des-coberto nele mesmo e como ele mesmo é um ἀληθεύειν, uma doação sem dissimulação do ente tal qual ele mesmo: o λόγος é ἀληθές. Entretanto, há uma outra possibilidade de κοινωνία do ὄν com o ἕτερον, de sorte que o ente é colocado em evidência, se deixa ver, ou seja, é des-coberto como um *outro*. É justamente este deixar-se ver como um outro que carrega em si a possibilidade do ser-falso, do μὴ ὄν, capaz, portanto, de dissimular⁴⁰⁶. Heidegger (2001), nesses termos, nomeia a κοινωνία do ὄν, seja com o ταῦτον, seja com o ἕτερον, de κοινωνία *delótica*, visto que concerne ao δηλοῦν. Platão, como bem percebe Heidegger (2001), faz aparecer,

⁴⁰⁶ Cf. Platão, *op. cit.*, 263b 4 sg., onde lemos: “Poderemos dizer que um é falso, outro verdadeiro (...). Ora, aquele que, dentre os dois é verdadeiro, diz, sobre ti, o que é tal como é. (...) E aquele que é falso diz outra coisa que aquela que é. (...) Diz, portanto, aquilo que não é”.

em seguida, o λόγος como σύνθεσις⁴⁰⁷, de forma que, agora, se desdobra mais uma espécie de κοινωνία, a *onomástica*. Com efeito, à título de recapitulação, são quatro os tipos de κοινωνία localizados por Heidegger (2001) em sua interpretação do *Sofista*, quais sejam: 1) *onomástica*: que ocorre entre ὄνομα e ρήμα, 2) intencional: λόγος τινός, 3) lógica: ο τὶ do λέγειν é interpelado como caráter do *algo como algo*, e, por fim, 4) *delótica*: em todo δηλοῦν, em todo dizer algo, encontra-se interposto algo de outro.

Platão, dando seguimento à sua análise, aproxima, então, o discurso falso tanto do pensamento (διάνοια) quanto da opinião (δόξα) e da imaginação (φαντασία), ou seja, tendo no seu horizonte o reconhecimento da existência do sofista, e, portanto, de sua τέχνη, que, como tal, se define como ἀντιλογική, mas também δοξαστική e φανταστική. Platão, desse modo, na voz do Estrangeiro, solicita a Teeteto que o acompanhe em sua explicação, qual seja, de que o pensamento e o discurso são o mesmo, salvo que ao primeiro corresponde o diálogo da alma consigo mesma. Como quer Heidegger (2001), a par disso, Platão quer que reconheçamos que o νοεῖν também deve ser compreendido como um λέγειν, só que não explicitado, isto é, não está em jogo, aqui, neste diálogo da alma, o *outro*. Trata-se, então, para Heidegger (2001), de ver que este διανοεῖν não é da ordem do subjetivo, mas que, tão somente, é palavra não comunicada. Portanto, o filósofo alemão localiza aqui a confusão em que descansa a formulação de Platão:

Enquanto λόγος τινός, o λόγος é um falar relativo às coisas, mesmo quando não está tacitamente falando. É absurdo definir aqui a ψυχή no sentido da pura interioridade, como se o διανοεῖν fosse um falar subjetivo suscetível de ser elevado ao centro do problema em consideração a sua validade objetiva pelos objetos de fora dele. É identificando a ψυχή à consciência, e esta a subjetividade, que se introduz uma irremediável confusão na interpretação da filosofia platônica (p. 574).

O essencial, conclui Heidegger (2001), é sermos capazes de *ver* em Platão a determinação da estrutura do *como* presente no λόγος, e que possibilita-nos tomar algo por outro. Além disso, o λέγειν, no sentido do διανοεῖν, que, como tal, consiste em tornar presente o que se fala, de modo a apreendermos o ente em seu εἶδος - e mesmo quando este não se dá mediante os olhos sensíveis, refere-se, contudo, sempre a uma visão: a visão da

⁴⁰⁷ Cf. Platão, *op. cit.*, 263d 1 sg., onde encontramos: “Assim, o **conjunto** formado de verbos e nomes, que enuncia, a teu respeito, o outro como sendo o mesmo, e o que não é como sendo, eis, exatamente, ao que parece, a espécie de conjunto que constitui, real e verdadeiramente, um discurso falso”.

presença. Por outro lado, no caso da apreensão sensível da *presença*, determina-se esta como φαίνεσται, de forma que aquilo que se mostra na αἴσθησις é a φαντασία, ou como quer Platão, é uma δόξα se fundando sobre uma αἴσθησις. De qualquer modo, em sua base está o caráter do λόγος, de sorte que, δόξα, διάνοια e φαντασία, sendo provenientes do λόγος quanto ao ser, podem ser ψευδεῖς⁴⁰⁸. Ora, para Heidegger (2001) isto diz: o sofista fora compreendido em sua existência.

Com efeito, tendo em vista a leitura fenomenológica que Heidegger realizara em torno do pensamento de Platão, tornou-se possível apreendermos as seguintes conseqüências de sua leitura: 1) a questão da linguagem em Platão ainda se apresentava em um *solo* ontológico; 2) por isso, Heidegger vê em Platão o nascimento das grandes questões da filosofia; 3) na pergunta pelo que possibilita o discurso, e que vem respondida no sentido do *acordo*, que, como tal, também aparece em Aristóteles, quando em seu *Da interpretação* ele está tratando dos *nomes*, que apenas possuem significação pelo *acordo* e, portanto, fora do âmbito da natureza, Heidegger se depara com aquilo que para ele corresponderá ao “na totalidade” e, portanto, ao mundo; 4) nos múltiplos sentidos do *lógos* encontrados no *Sofista*, de Platão, Heidegger procura-nos trazer à lembrança o seu sentido apofântico, mostrativo, para, em seguida, nos apresentar o que é para ele sua condição de possibilidade, a saber, a *compreensão existencial*, que está presente na questão do *acordo*, visto que o *acordo* é mesmo a compreensão; 5) na questão do não-ser, Heidegger vislumbra em Platão o sentido da *diferença*, que vem possibilitada pela entrada em cena do outro - por isso, quando Platão está tratando do *movimento* e do *outro*, Heidegger lê que ele está apresentando uma discussão em torno da vida humana em seu ato de fala; 6) o sentido primordial da fala é o tornar manifesto, que, como tal, possibilita que todo discurso seja discurso *sobre algo* (proposição-de); 7) é nesta possibilidade do dizer algo *como* que se encontra, então, a possibilidade do dissimular, do ser-falso; 8) para os gregos, a *Alétheia*, em meio ao dizer, é sempre visada: é para ela que nos dirigimos, é para ela que somos orientados, ainda que aquilo que se mostre a nós dissimule, engane, confunda - a dissimulação e o engano, desta feita, são fenômenos que, como tais, também nos mostram algo, fornecendo a Heidegger a *indicação* de que aquilo que está *encoberto* frente ao que se *des-cobre*, ou o que permanece *oculto* diante do que se *des-oculta*, também pode ser tomado por *fenômeno*, a saber, um modo privilegiado de *encontro*; 9) o *eidos* é o que aparece e, portanto, apresenta o mesmo sentido da *ousia* aristotélica, a saber, o da *presença-presente*.

⁴⁰⁸ Argumento 20.

5 CONCLUSÃO

O trabalho dissertativo apresentado acima buscara evidenciar que *ST*, e, em especial, para nós, o seu § 44, possui uma gênese. Esta gênese, por sua vez, mostrou-se poder ser acompanhada a partir da leitura das *preleções* de Martin Heidegger, oferecidas em sua *cátedra* em *Marburg* em meados da década de 20, e, portanto, imediatamente antes da publicação do tratado de 1927. Fora seguindo o fio condutor de tais *preleções* que buscamos, então, percorrer, no todo da dissertação, os lugares onde as formulações, os argumentos, os conceitos fundamentais, pouco a pouco, no vagar da interpretação, no *maturar* do pensamento, no tecido de sua escritura, foram sendo constituídos, mas sem perder de vista o endereçamento da palavra do filósofo, ou seja, aos seus estimados alunos. Heidegger, assim, antes de tudo, fora um verdadeiro *mestre* e um grande professor de filosofia. Com efeito, enquanto *mestre* sabia auscultar o ser, e, por isso, talvez, enquanto professor, fora responsável pelo brilhantismo de tantos alunos. Sem dúvida, podemos ousar dizer que a filosofia, no sentido que ele a compreendia, a saber, como um trabalho de pensamento pelo exercício de uma mão, e, dessa forma, como uma *práxis* do existente humano, interessada tão somente na vida, na existência, na *facticidade*, e, assim, alhures a qualquer ditadura da subjetividade, a qualquer recepção transcendental, forçosamente determinada pelo caráter finito da compreensão, que é justamente de onde lhe chega a sua possibilidade mais própria, somente a conquistara porque se deixara guiar pelas questões fundamentais da metafísica, para nelas descobrir o *sem fundo*, o *abismo*, a *diferença*, o *nada* de ente, o *ser*. Trazer à lembrança o ser a partir do seu sentido, o que quer significar desde o horizonte do tempo, constituiu o trabalho filosófico levado a cabo por Heidegger durante toda a sua vida intelectual. Certamente, *ST*, nesses termos, representa, para ele, enquanto filósofo, um marco (fim) em sua compreensão. Seguindo o princípio hermenêutico de que a compreensão vem do fim, *ST* se apresenta como resposta às múltiplas interlocuções e críticas radicais conduzidas desde a *situação hermenêutica* da filosofia em sua atualidade. É assim, portanto, que responde aos *neokantianos* com base em Brentano, quando os faz lembrar que toda *representação* é *representação-de*, levando-os a reconhecer que estamos sempre orientados a partir da *coisa ela mesma*, e não por um sujeito, que posiciona objetos por intermédio de sua consciência; contudo, a sua crítica também atinge Brentano, como quer Volpi (1994), por este ter permanecido refém do sentido unitário do ser, a saber, da *ousia*, assim como ao seu mestre Husserl, que, embora tenha contribuído enormemente para escapar ao esquema sujeito-objeto, e isto desde *as três descobertas fundamentais* da fenomenologia, trabalhadas amplamente por

Heidegger em seus *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, quais sejam, a *intencionalidade*, a *intuição categorial* e o sentido do *a priori*, havia-se deixado re-conduzir para o horizonte do ser-absoluto, já prefigurado pela filosofia cartesiana, de forma que as *duas omissões* da fenomenologia, a saber, a pergunta pelo *sentido do ser do intencional* e a *questão do ser*, apenas confirmam o fato de que a fenomenologia, em sentido hermenêutico, havia deixado de ser fenomenológica, o que exigia, por parte daquele que pretendesse partir do *solo fenomenológico* em que as *coisas elas mesmas* descansam, elaborar uma *ontologia fundamental*, com base em uma análise prévia do ente exemplar que compreende ser *como*.

Por conseguinte, é que perguntamos em nossa dissertação, ainda que em palavras diversas: o que Heidegger aprendera a *ver* por intermédio do olhar fenomenológico conquistado junto a Husserl, bem como a partir da leitura da tese de Brentano? Como resposta a esta pergunta encontramos que fora mediante a leitura das *Investigações Lógicas*, principalmente a VI investigação, que possibilitara a Heidegger pensar o ser sem o ente, visto que, por um lado, com a *intencionalidade*, o filósofo descobrira a orientação, o sentido prévio, o fato de estarmos sempre dirigidos ao ser com vistas à sua verdade, e, por outro, com a *intuição categorial* descobrira que o ser se dá em um excesso de significação e, que, como tal, não comparece jamais junto aos entes em sua totalidade. O ser, nesse sentido preciso e específico do dizer heideggeriano, se dá mediante o *encontro* entre o ser-aí e os entes; é o ser-aí que des-cobre o ser dos entes; é ele, portanto, que faz comparecer o ente em um *como*, a saber, no modo da *presença*, no modo da *ocorrência*. O ente, portanto, em meio ao dizer e ao lidar, *presentifica-se*, *permanece*, *de-mora*. Heidegger, então, a par disso, interpretara o fenômeno de mundo com base no *encontro* em que o ser se dá para o ser-aí em compreensão, nomeando-a *abertura*. O caráter de abertura do ser-aí acontece na medida em que ele compreende o ser, de saída e de imediato, *como* mundo, de forma a ocupar-se com o mundo na pré-ocupação com o ser. O fato irreduzível e determinante de o ser-aí *ter-que-ser* e sempre *ser-em...*, e, como tal, *ser-no-mundo*, é o que permite a Heidegger compreender a verdade como *abertura*, como o caráter de *des-coberta*, onde se co-implicam ser-aí e mundo como um fenômeno fundamental do *a cada vez*, da *ocasionalidade*, da *situação*. É por intermédio desses traços que Heidegger reconhece, pois, o sentido originário da palavra que diz verdade para os gregos: *A-létheia*. Como indica o seu alfa privativo, trata-se de uma expressão negativa para aquilo que hoje tomamos de maneira positiva; dessa forma, ela põe a descoberto algo, na medida em que o retira de sua ocultação. O que se des-oculta, contudo, é sempre e somente o ente em seu ser, de maneira que o ser, ele mesmo, permanece oculto, encoberto, “dissimulado” em meio àquilo que aparece, que vem para frente, que *de-mora* em seu

aparecer (*eidos*). De igual forma, vai na mesma direção a leitura fenomenológica que Heidegger faz das outras palavras gregas que aparecem na aurora do conceituação filosófica, quais sejam, a *psiqué*, a *zoé*, a *kínesis*, a *dynamis*, a *phrônesis*, etc., lendo-as no sentido da *existência*, e, por isso, na contramão da *ousia*, que acabava por remeter, ainda que de maneira implícita, à *presença constante*, ao *presente-ficar*, à *permanência do mesmo*. Heidegger, nesse ínterim, também pôde reconhecer que o problema da metafísica, com respeito ao sentido do ser, possuía como fio condutor o tempo, compreendido a partir do *presente*. Assim, o tempo, entendido como *presente*, capaz de regular a existência, de ordená-la a partir de sua constante referência ao agora, acabara mesmo por servir de base à compreensão do ser como *presença*. É o binômio, portanto, *presença-presente*, que Heidegger vai encontrar atuando na filosofia dos grandes mestres gregos, entre eles, Platão e Aristóteles. É por isso, em suma, que o filósofo alemão se dirige a eles; que os lê e os interpreta fenomenologicamente, a fim de, neste *encontro* com o texto grego, capaz de dar ser e constituir mundo em meio à linguagem, vislumbrar o que para eles permanecera oculto devido ao brilho do ente. É a isto que se deve, pois, a sorte de sua interpretação fenomenológica, de maneira que a riqueza conceitual dos gregos pudesse ser re-conquistada e re-avaliada a favor da *existência*, da compreensão *hermenêutico-existencial*, junto às *coisas elas mesmas* e à *práxis*.

Conforme a nossa pesquisa procurou ressaltar, o caráter do “tornar manifesto”, do “mostrar-se”, presente no *dizer* em sua determinação primária, qual seja, do dizer *algo como algo*, faz com que, de saída, sejamos mundo. O mundo se *abre* para nós, então, porque somos *seres falantes*. A linguagem, sendo, pois, significativa, possuindo uma significatividade própria, faz com que vivamos no mundo de maneira jamais impune, e, por isso, de modo algum natural, o que vem aqui corresponder ao caráter do *hermeneuein*, presente no ser-aí. O mundo que nós somos é, pois, o mundo em que as coisas são; des-cobrimos os entes em seu ser no trato com o mundo e este trato, por sua vez, é sempre hermenêutico, ainda que tematizado. A tematização do mundo enquanto objetividade não nos libera, porém, do fato de o interpretarmos, o que sobremaneira corresponderia a um subjetivismo, mas que, de modo contrário, é porque o ser-aí compreende ser, de saída, sem para tanto precisar ter consciência-de, que o mundo, para ele, existe *como*. De igual forma, somente porque já compreendemos a totalidade mundo é que as coisas podem ser percebidas enquanto unas, e, assim, tornadas presente.

Com efeito, para o filósofo alemão trata-se de conquistarmos um *ver* que nos permita enxergar que, para compreendermos o ser de maneira não metafísica, necessário se faz, primeiro, realizarmos a *inversão* do olhar, reconduzindo-nos para fora da revolução

copernicana, e, de igual forma, para fora da determinação do ente supremo, de maneira a abandonar, em definitivo, a perspectiva de qualquer *fundamentum inconcussum*. Nas palavras de Heidegger (2008), quando este, em sua *Ontologia: hermenêutica da facticidade* (1923), está tratando da falta de rigor e do descaso diante da questão de saber qual seja o ponto de partida da atuação (empírica [ciências] ou transcendental [sistemas]), lemos: “(...) o temporal e empírico, o alterável, subjetivo, real, singular, o individual e contingente frente ao supratemporal, supra-empírico (*a priori*), o inalterável, objetivo, ideal, universal e necessário” (p. 81), ou ainda, em outra passagem do mesmo texto, quando está falando dos mal-entendidos em que grassa a metafísica como história do ser:

O primeiro que se tem que evitar é o *esquema de que haja sujeitos e objetos*, consciência e ser; de que o ser é objeto do conhecimento; que o ser verdadeiro é o ser da natureza; que a consciência é o “eu penso”, isto é, egoica, a eguidade, o centro dos atos, a pessoa; que os egos (pessoas) possuam frente a si o ente, objetos, coisas da natureza, coisas de valor, bens (HEIDEGGER, 2008, p. 105).

Não! Tudo isso deve ser evitado, e o problema do conhecimento esquecido, pois se mostrara um falso problema. Para Heidegger, por seu turno, a modificação do sentido do *a priori* exige que, previamente, o mundo nos seja dado, e que o sentido do ser deve ser procurado na *estrutura ocasional* do ser-aí, que, como tal, está, em seu existir, no *como* e, assim, no *cuidado* do ser. É com base nessa *compreensão hermenêutica* que Heidegger reconhece em seu *Platão: o Sofista* a estrutura do *lógos* como *lógos tinós*, como proposição de..., descoberta de..., no sentido da *intencionalidade*, da orientação, correspondendo ao ser compreendido como *presença*, como um *algo*, como uma *coisa*. Esta interpretação do ser como coisa, como ente, ainda que seja um ente necessário, atual, inalterável, que dure em seu ficar, sendo sempre o que é tal como é, e, portanto, chegando a representar para a tradição cristã o verdadeiro *summum ens*, é o enviar de um destino: o destino metafísico do ser. Em contrapartida, se atentarmos, como quer Heidegger (2001), para o caráter *delótico* do “tornar manifesto” o ente mediante o *lógos*, o fato de que este, por esta relação, faz-se um ser-descoberto, e, portanto, capaz de alcançar a *Alétheia*, assim como para o caráter *onomástico* do dizer, que o faz *expressão*, *discurso*, ou seja, que permite comunicar o mundo compreendido a *outrem*; isso tudo pertence à dimensão primária da linguagem, do ser-aí, do ser-no-mundo e, nesse sentido, à verdade, pois como indica-nos Heidegger (2002) em seu *ST*, o ser da verdade encontra-se em um nexos originário com o ser-aí, e o ser só se dá porque a verdade é. Ora, dizer que a verdade é, é dizer que ela é um *existencial*, que ela pertence ao ser-aí como um caráter de seu próprio ser enquanto *abertura* de mundo; em outros termos, é

dizer que é ela, a verdade, que lhe permite estar fora da consistência do ser, de estar já sempre fora junto ao mundo, de ser um *o-caso*, um ente *caído*, cuja *falta* é marca para o seu ser-possível; cuja pré-ocupação com a morte, enquanto finitude de sua existência, determina a sua vida na ocupação com o mundo.

Ocupado com o mundo, o ser-aí compreende o seu ser enquanto possibilidade de ser. Vivendo tais possibilidades, o ser-aí assume o seu ser como próprio; e isto vem dizer, em Heidegger, que não se deve entender a finitude, seja com respeito ao ser, seja em relação à compreensão, como um algo contrário à possibilidade; mas, de maneira oposta, somente há o ser-possível porque há um limite, no sentido de um possível começo de ser: *acima da atualidade está a possibilidade*, sustenta Heidegger (2002) em seu *ST*. Tomando por base o § 44 de *ST*, e sendo mais específicos, encontramos o filósofo pensando o ser-aí como um ser-possível, sendo que esta possibilidade de ser corresponderá ao sentido da *abertura*, significando *ser-descoberto*, *des-velamento* de mundo, que, como tal, o ser-aí interpreta como um *presente-ausente*, no caso da *Zuhandenheit*, visto que as coisas, nesse nível de percepção, estão todas disponíveis para um possível uso, ou como uma *presença-presente*, no caso da *Vorhandenheit*, em que as coisas se encontram explicitadas e tematizadas, e, assim, interpretadas como seres simplesmente dados dentro de um *mundo natural*. Esses dois níveis de interpretação – o primeiro correspondendo ao *como hermenêutico-existencial* e o segundo ao *como apofântico* – falam, em suma, da compreensão enquanto constituição fundamental do ser-aí, o que para Heidegger (2002) significará que ela é, pois, o fundamento originário da verdade, no sentido do ser-no-mundo. Assim, se no início da dissertação propomos como título *A verdade em sua compreensão*, agora, ao final, em tempo de concluir, o que significa, pois, em tempo de compreensão, a verdade se mostrara, ela mesma, no sentido da compreensão, correspondendo à *abertura* de mundo, uma vez que o *ser-descoberto*, o *des-velamento*, faz remissão à verdade em sentido grego originário (*A-létheia*), e, por isso, nos conduz ao jogo próprio da linguagem, em que algo se mostra, na medida em que “algo” se vela. O *velar*, lido, porém, como *guardar*, *proteger*, *cuidar*, nos aproxima daquele sentido apontado por Aristóteles no VI livro do seu *Ética a Nicômacos*, quando propunha as cinco disposições da alma capazes de alcançar a verdade. Levando-se em conta que, para Heidegger, o ser, em sua verdade, *vela-se*, e que a alma em sua relação com o *lógos*, guarda, pois, a verdade, e, então, o ser, a verdade em sua compreensão se dá porquanto somos aqueles seres que, falando, interpretamos o ser *como* ente, de maneira a constituirmos mundo. Contudo, o esforço de Heidegger se dá em torno de nos trazer à lembrança que a compreensão, podendo mesmo ser primária e, por isso, menos entificada possível, não

permite a nós jamais *vermos* o ser junto aos entes, pois o ser, ele mesmo, jamais se mostra. Em Heidegger, dessa forma, trata-se de um *ver* que olha para aquilo que se oculta em todo mostrar. O que se oculta *mostra* o seu *ocultamento*, de maneira que, para o filósofo alemão, o movimento da ocultação se constitui em fenômeno, mas um fenômeno tal que deve ser pensado em sentido fenomenológico privilegiado. É nesse sentido, portanto, que a leitura fenomenológica do *Sofista* em torno da questão do *não-ser* e do *ser-falso* fora para Heidegger de extrema importância, permitindo-o entender que, para os gregos, a *Alétheia*, em meio ao dizer, é sempre visada: é para ela que nos dirigimos, é para ela que somos orientados, ainda que aquilo que se mostre a nós dissimule, engane, confunda. A dissimulação e o engano, desta feita, são fenômenos que, como tais, também nos mostram algo, fornecendo a Heidegger (2002) a indicação de que aquilo que está *encoberto* frente ao que se *des-cobre*, ou o que permanece *oculto* diante do que se *des-oculta*, também pode ser tomado por *fenômeno*, a saber, um modo privilegiado de *encontro* em que o ser se dá, ao passo que, como propõe *ST*, a *manifestação* indicará no ente uma remissão referencial. Em conformidade ainda com Heidegger (2002), o *fenômeno* em sentido fenomenológico é indicação apenas para *o que constitui o ser* (que deve ser lido, pois, no sentido do *encontro*); e o ser, por seu turno, é sempre o ser de um ente, de modo que, sua liberação pressupõe uma *analítica existencial* do ente privilegiado, capaz de compreendê-lo porquanto o diz. Em suma, ser-aí, mundo, linguagem, abertura, ser-possível, dizem o mesmo com respeito ao ser, ou seja: o ser *como tempo* é o tempo de uma compreensão, é o seu *maturar*. E a isto, imediatamente, vem se juntar: somente chegamos a *ver* o ser à *diferença* do ente quando, finalmente, *acordamos* para o seu sentido.

Outra importante elucidação encontrada por nós, fora aquela que veio apontada com base na leitura da preleção *Lógica: a pergunta pela verdade*, e que considera dois tipos de enunciados, um primeiro, de tipo categorial, que expressa sobre a existência e o ser, e outro, propositivo-demonstrativo, que se refere a algo mundano, e, assim, às coisas presentes. Os enunciados categoriais, dessa forma, são aqueles enunciados que se encontram trabalhados em *ST* de maneira hermenêutica, e que correspondem aos *existenciais*, fazendo remissão ao que jamais está presente e que, por isso, possui uma *estrutura temporária*, preocupada com os fenômenos que se caracterizam por meio do tempo. Para Heidegger (2004), assim, a tese de que a verdade, o ser, a falsidade, a síntese, o enunciado, guardam relação com o fenômeno do tempo, é indicação de que devemos avançar, filosoficamente, para o problema da proposição. Como quer o filósofo, a tese de que o ser se dá no encontro e de que a verdade possui o sentido do presente remete aos modos do tempo.

Por fim, cabe salientar ainda que o caminho teórico percorrido por nós permitira o encontro com importante chave de leitura para a compreensão da questão da verdade que se desenvolvera para Heidegger em meio à pergunta pelo sentido do ser *como* tempo e, portanto, *como* mundo *presente*. A verdade lida como *ser-descoberto*, articulou-se, pois, para o filósofo, com a interpretação do fenômeno de mundo, de forma que o ser-aí se mostrara para ele como o *lugar* em que o ser pode se dar *como* mundo, porquanto ao compreender mundo *como algo presente*, na medida em que está imerso numa totalidade de remissões em que os entes que lhe vem ao encontro estão disponíveis para o uso de uma mão, o sentido (significação) do ser, em seguida, passa a ser interpretado *como simplesmente presente*, mas agora de maneira tal que, ao se deixar dizer na ordem do discurso, o mundo se desmundaniza, propiciando, enfim, o seu conhecimento no modo de uma objetivação sem precedentes. Dessa forma, o que Heidegger nos permitiu *ver* em um tal contexto teórico-fenomenológico foi o fenômeno de uma dupla redução a ocorrer no âmbito do sentido do mundo e do ser-aí, interpretados pela tradição, respectivamente, como natureza e animal racional. Essa dupla redução que vem produzida por conta da história do ser-aí em meio ao destino do ser, e que a tradição metafísica, por sua vez, ao não compreender a estrutura ser-no-mundo [*In-der-welt-sein*], tampouco fora capaz de pensá-la em sua unidade fenomenal, de sorte que deve perguntar sempre pelo *como* é possível haver o ser-verdadeiro do *lógos*, é a mesma que, segundo Heidegger, fora responsável pelo entulhamento do ser. É nesse sentido também que o filósofo a responsabiliza por dificultar a visão para nós de que verdade e mundo, ser e tempo, são fenômenos, e que, como tais, se *mostram* na *existência* finita do ser-aí *como* a história própria do seu *ser-possível*, ou seja, como indicação de uma *unidade* prévia e existencial na *compreensão hermenêutica*. É por isso que Heidegger pôde, então, sustentar, de maneira inaugural, que a verdade lida como *desvelamento* do ser é mesmo *abertura* de mundo (entes), de modo que não nos cabe mais perguntar pelo *o que* é ser, que é a pergunta clássica da metafísica, mas sim pelo *como* o ser se dá, de saída e de imediato, no encontro, a saber, *como* tempo (sentido de ser).

REFERÊNCIAS

1. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 18ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
2. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 7ª. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
3. ARISTÓTELES. *Tratado del Alma*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1944.
4. _____. *Órganon*. São Paulo: Edipro, 2005.
5. _____. *Metafísica*. São Paulo: Edipro, 2006.
6. _____. *A Política*. 3ª ed. São Paulo: Atena, [s.d].
7. BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. São Paulo: Loyola, 1997.
8. BRENTANO, Franz. *Sobre os múltiplos significados do ente segundo Aristóteles*. Madrid: Encuentro. Apresentado e traduzido por Manuel Abella, 2007.
9. COURTINE, Jean-François. Le préconcept de la phénoménologie et la problématique de la vérité dans *Sein und Zeit*. In: *Heidegger et la phénoménologie*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990, pp. 249-278.
10. DAHLSTROM, Daniel O. Heidegger's Critique of Husserl. In: KISIEL, Theodore; BUREN, John van (org.). *Reading Heidegger from the start: essays in his earliest thought*. New York: State University of New York, 1994, pp. 231-244.
11. DETIENE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
12. DESCARTES, René. Discurso do Método. In: *Os Pensadores*. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996, pp. 65-157.
13. _____. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
14. FIGAL, Günter. *Fenomenologia da liberdade*. Traduzido por Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
15. _____. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Traduzido por Marco Antônio Casanova Petrópolis: Vozes, 2007.
16. FREGE, Gottlob. *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Cultrix, 1978.
17. FREUD, S. Die Verneinung. In: *Studienausgabe: Psychologie des unbewußten*. 12ª ed. v. 3, Frankfurt: S. Fischer, 1994, pp. 371-377. (Trabalho original publicado em 1925; respeitando-se a classificação da edição original, temos a referência 1925b).
18. HEIDEGGER, Martin. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: *Os Pensadores*. Traduzido por Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 269-279.
19. . _____. Sobre a essência da verdade. In: *Os Pensadores*. Traduzido por Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 329-343.
20. Sobre o "humanismo". In: *Os Pensadores*. Traduzido por Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 347-373.
21. Identidade e diferença. In: *Os Pensadores*. Traduzido por Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 375-385.

22. _____. Meu caminho para a fenomenologia. In: *Os Pensadores*. Traduzido por Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 493-500.
23. _____. *Le concept de temps*. Traduzido por J. -F. Courtine. In: HAAR, Michel (org.). *Cahier de l' Herne: Heidegger*. Paris: l'Herne, 1983, pp. 33-54.
24. _____. Seconde version de l'article "phénoménologie". Traduzido por J. -F. Courtine. In: HAAR, Michel (org.). *Cahier de l' Herne: Heidegger*. Paris: l'Herne, 1983, pp. 55-65.
25. _____. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.
26. _____. *Platon: le Sophiste*. Paris: Gallimard, 2001.
27. _____. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (indicación de la situación hermenêutica) [Inform Natorp]. Madrid: Trotta, 2002.
28. _____. *Ser e Tempo: Parte I*. 9ª ed. Traduzido por Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002.
29. _____. *Ser e Tempo: Parte II*. 9ª ed. Traduzido por Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002.
30. _____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Traduzido por Marco Antônio Casanova Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
31. _____. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Traduzido por Joaquim Cosculluela. Madrid: Alianza, 2004.
32. _____. Preface to Heidegger: Through Phenomenology to Thought. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 5, n. 8, pp. 11-18, semestral, 2004.
33. _____. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traduzido por Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006.
34. _____. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes. Traduzido por Marco Antonio Casanova, 2008.
35. _____. *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova, 1958.
36. _____. *Ontologia: hermenêutica de la facticidade*. Madrid: Alianza, 2008.
37. HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Traduzido por Manuel G. Morente e Jose Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1976.
38. _____. *Invitación a la fenomenologia*. Traduzido por Antonio Ziri6n et al. Barcelona: Paid6s, 1992.
39. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
40. KIERKEGAARD, S6ren. *El Concepto de la Angustia*. 3º ed. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1946.
41. LALANDE, Andr6. *Vocabulário t6cnico e cr6tico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, 1336p.
42. L6VY, Pierre. *As tecnologias do pensamento: o futuro do pensamento na era da informática*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1998.
43. LOPARIC, Zeljko . O ponto cego do olhar fenomenol6gico. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 10, pp. 127-150, out., 1996.

44. MACDOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. São Paulo: Herder, 1970.
45. MARTINS, Paula Mousinho. Intuição Categorial e Ontologia: em torno de Husserl e Heidegger. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 10, pp. 103-116, out, 1996.
46. GONÇALVES, Nelci do Nascimento. O antepredicativo em Sein und Zeit. *Veritas*, Porto Alegre, v. 45, n. 2, pp. 205-212, junho 2000.
47. PELIZZOLI, Marcelo Luiz . *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
48. PLATÃO. Sofista. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1972, pp. 135-203.
49. _____. Timeu. *Diálogos*. Pará: Universidade Federal do Pará, 1977, pp. 35-112.
50. REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia*. 6ª ed. São Paulo: Paulus, v. 2, 1990.
51. REIS, Róbson Ramos dos. Sentido e Verdade: Heidegger e a “noite absoluta”. *Veritas*, Porto Alegre, v. 45, n. 2, p. 231-248, junho 2000.
52. SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
53. SCHELLING, F. W. *A Essência da Liberdade Humana: investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas*. Petrópolis: Vozes, 1991.
54. SCHULTZ, Duane; SCHULTZ, Sydney. *História da Psicologia Moderna*. 5º ed. São Paulo: Cultrix, 1995.
55. STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: UNIJUÍ, 2001.
56. _____. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Coleção Filosofia 114. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
57. _____. *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.
58. _____. *Seis estudos sobre “Ser e Tempo”*. Petrópolis: Vozes, 1988.
59. _____. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3ª ed. Porto Alegre: Movimento, 1983.
60. TAMINIAUX, Jacques. D’une idée de la phenomenologie à l’autre. In: *Lectures de l’ontologie fondamentale: essais sur Heidegger* (pp. 19-88). 2ª ed. [s.l.]: Millon, 1995.
61. VOLPI, Franco. La existencia como práxis. Las raíces aristotélicas de la terminologia de Ser y Tiempo. In: *Hermenêutica y Racionalidad*. Santafé de Bogotá: Editorial Norma, 1994, pp. 327-383.

