

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE CENTRO DE
CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA

LUANA BORGES GIACOMINI

**A VERDADE COMO PROBLEMA FUNDAMENTAL NA
ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE MARTIN HEIDEGGER**

TOLEDO
2018

LUANA BORGES GIACOMINI

A VERDADE COMO PROBLEMA FUNDAMENTAL NA
ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE MARTIN HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação *Stricto
Sensu* em Filosofia do Centro de
Ciências Humanas e Sociais da
Universidade Estadual do Oeste do
Paraná para a obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia
Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e
Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Roberto Saraiva
Kahlmeyer-Mertens.

TOLEDO
2018

Giacomini, Luana Borges

A verdade como problema fundamental na ontologia fenomenológica de Martin Heidegger / Luana Borges
Giacomini; orientador(a), Roberto Saraiva Kahlmayer-Mertens, 2018.

164 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.

1. Alétheia. 2. Verdade. 3. Heidegger. 4. Fenomenologia. I. Saraiva Kahlmayer-Mertens, Roberto . II. Título.

LUANA BORGES GIACOMINI

A VERDADE COMO PROBLEMA FUNDAMENTAL NA
ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE MARTIN HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em __/__/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens – (orientador)
UNIOESTE

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes
UnB

Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto
UNIOESTE

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, Luana Borges Giacomini, pós-graduanda do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, -----

Assinatura

Aos meus pais, Eunice e Deonir.

AGRADECIMENTOS

À CAPES por viabilizar esta pesquisa pela concessão da bolsa de estudos. Ao professor Roberto S. Kahlmeyer-Mertens por conduzir a orientação deste trabalho, além dos incentivos e direcionamentos determinantes no decorrer de meus estudos heideggerianos.

Aos professores Libanio Cardoso e Marcos Aurélio Fernandes por aceitarem participar como membros da banca examinadora.

Aos professores Claudinei Silva, Libanio Cardoso e Gilvan Fogel por participarem como membros da banca de qualificação e pelas importantes observações que certamente contribuíram para finalizar esta pesquisa.

Agradeço à minha família (Deonir, Eunice e Millena) pelo carinho e apoio incondicional neste período e em todos os outros de minha vida!

.

“Por que era que eu estava procedendo à-toa-assim? Senhor, sei? O senhor vá pondo seu perceber. A gente vive repetido, o repetido, e, escorregável, num mim minuto, já está empurrado noutra galho. Acertasse eu com o que depois sabendo fiquei, para de lá de tantos assombros... Um está sempre no escuro, só no último derradeiro é que clareiam a sala. Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia” (*Grande Sertão: Veredas*. João Guimarães Rosa, 1994b, p.86).

RESUMO

GIACOMINI, Luana Borges. *A verdade como problema fundamental na ontologia fenomenológica de Martin Heidegger*, 2018. 164p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2018.

Esta dissertação busca investigar uma sentença que se encontra no §44 de *Ser e tempo*, a saber: “o ser-aí é e está na verdade”. Temos nesta sentença a pergunta pelo caráter ôntico-ontológico do ente que nos mesmos somos, na medida em que diz respeito à sua constituição ontológica a oscilação entre o velamento e o desvelamento de seu ser. A questão que permeia nossa investigação, portanto, se refere ao modo de ser privilegiado do ente que nós mesmos somos, bem como a necessidade do resgate da questão pelo sentido frente tal privilégio. O que tem a ver o privilégio ôntico ontológico do ser-aí com esse resgate proposto pela fenomenologia de Heidegger? De que modo a verdade seria um problema fundamental nestes moldes? Todas essas questões norteiam nossa pesquisa que almeja a clarificação dessa sentença obscura afirmada por Heidegger em *Ser e tempo*, acerca de uma verdade que habita o ser-aí e de uma verdade que ele está “situado” porquanto existe. A questão pela verdade tem total relação com a ontologia fundamental proposta por Heidegger porque é através dela que o fenomenólogo propõe o resgate da “aletheia” (verdade enquanto desvelamento, pensada pelos gregos) e reafirma sua “anterioridade” necessária frente a verdade pensada aos moldes tradicionais como uma espécie de *homoiosis*. É através de uma atenção às intuições pré-fenomenológicas dos gregos, que nosso filósofo reafirma o escopo da filosofia frente o esquecimento da tradição. A *aletheia* é verdade originária, é verdade que habita o ser-aí porque nos remete ao acontecimento da transcendência que este ente essencialmente é. É através desta noção que temos a questão pelo sentido sendo reafirmada, isto é, ao acompanhar aquilo que brilha de modo demasiado silencioso em nosso ser: o acontecimento inaugural. Temos por meio do método fenomenológico de investigação a possibilidade deste brilho nos saltar aos olhos de modo mais penetrante, nos colocando na posição de ver originariamente, isto é, desde o acontecimento do transcendental. Pois, como nosso fenomenólogo nos diz: a verdade originária é uma verdade transcendental. Para tanto, o objetivo geral, no tocante à presente pesquisa é: 1) Expor o modo tradicional de se conceber o verdadeiro no âmbito de uma ciência geral do ser; 2) Elucidar de que modo a herança da tradição nega o caráter da *aletheia* (que ainda aparece em Aristóteles); 3) Clarificar de que modo temos o método fenomenológico em Heidegger, sendo operado através de uma hermenêutica, isto é, uma atenção fenomenológica; 4) Adentrar as determinações essenciais do ser-aí, através de um “olhar livre” viabilizado pela hermenêutica fenomenológica.

Palavras-chave: Heidegger; Investigação fenomenológica; *aletheia*; transcendência.

ABSTRACT

GIACOMINI, Luana Borges. *Truth as a fundamental problem in the phenomenological ontology of Martin Heidegger*, 2018. 164 p. Graduate Dissertation (Masters in Philosophy) – West Paraná State University, Toledo, 2018.

This Graduate Dissertation aims to investigate one sentence, which is found on §44 of *Being and Time*, that is: "Dasein is 'in truth'". We have, in this sentence, the question for the ontic-ontological character of the Being which we ourselves are, as related to its ontological constitution the oscillation between veiling and unveiling of its being. The question which permeates our research, thus, refers to the privileged way of being which we are, as well as to the rescue of the question for meaning when facing such privilege. What relation has this ontic-ontological privilege of Dasein with this rescue proposed by Heidegger's phenomenology? How would truth be a fundamental problem in this way? All these questions guide our research which seeks clarification of this obscure sentence asserted by Heidegger in *Being and Time*, about a truth that inhabits Dasein and of a truth that it is "situated" because it exists. The question for truth is totally related to the fundamental ontology proposed by Heidegger because it is through it that the phenomenologist proposes the rescue of "aletheia" (truth as unveiling, thought by the Greeks) and reaffirms its "anteriority", necessary before the truth thought by traditional molds as a kind of *homoiosis*. It is through an attention to the pre-phenomenological intuitions of the Greeks that our philosopher reaffirms the scope of philosophy in the face of oblivion of tradition. Aletheia is original truth, it is true that dwells Dasein because it refers us to the event of transcendence that this Being essentially is. It is through this notion that we have the question of sense being reaffirmed, that is, by accompanying what shines so quietly in our being: the inaugural event. We have, by means of the phenomenological method of investigation, the possibility of this shine to reveal itself in a more penetrating way, putting us in the position of seeing originally, that is, since the event of the transcendental. For, as our phenomenologist tells us: the original truth is a transcendental truth. To achieve so, the general objective of this research is: 1) To expose the traditional way of conceiving that which is true in the context of a general science of being; 2) To elucidate how the heritage of tradition denies the character of aletheia (which still appears in Aristotle); 3) Clarify how we have the phenomenological method in Heidegger, being operated through a hermeneutic, that is, a phenomenological attention; 4) To enter the essential determinations of Dasein, through an unbiased look made possible by phenomenological hermeneutics.

Keywords: Heidegger; Phenomenological investigation; *aletheia*; transcendence.

Sumário

INTRODUÇÃO	12
1. HEIDEGGER E UMA FENOMENOLOGIA QUE LIBERA.....	19
1.1 Reconstrução hermenêutica do conceito de verdade.....	23
1.1.1 Aristóteles e a busca pela verdade do ser (<i>ousia</i> enquanto um isto)	27
1.1.2 Acerca das causas primeiras em Aristóteles.....	38
1.1.3 O motor imóvel como fundamento: a constituição onto-teo-lógica da metafísica.....	40
2. ARISTÓTELES E O LOGOS COMO DISCURSO MOSTRADOR.....	47
2.1 O vislumbre da <i>aletheia</i> através da liberação da verdade como “correspondência”.....	53
2.2 A herança da tematização aristotélica da verdade.....	58
2.3 Os fundamentos ontológicos da verdade tradicionalmente pensada	68
2.4 A relação intrínseca entre <i>logos</i> e fenomenologia.....	71
2.5 A estrutura do <i>como hermenêutico</i> e a compreensão prévia	74
2.6. A delimitação da tarefa da filosofia frente os diversos modos de interpretar.....	84
2.6.1 A aporia como libertação do homem para a luz originária.....	87
3. ALETHEIA (DESVELAMENTO) E TRANSCENDÊNCIA.....	91
3.1 O acontecimento da <i>aletheia</i> e as determinações essenciais do ser-aí	98
3.1.1 A primeira determinação: A abertura em geral.....	106
3.1.2 A segunda determinação: Ser-lançado.....	112
3.1.3 A terceira determinação: Projeto.....	117
3.1.4 A quarta determinação: Decadência.....	121
3.2 O modo de ser da verdade e a pressuposição da verdade.....	134
CONCLUSÃO.....	147
REFERÊNCIAS.....	153
APENDICE – PRINCÍPIO DE INDIVIDUAÇÃO: METÉRIA OU FORMA?.....	158

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa procura abordar a *noção de verdade originária* no pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger. Diante deste tema questionamos como *Heidegger* compreende a *noção originária de verdade em sua ontologia fundamental*. De maneira geral, o tema mostra-se em sua relevância não apenas porque parece perpassar todo o pensamento heideggeriano, mas porque é um dos principais temas com os quais a filosofia se ocupou. Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant e mesmo toda a investigação científica são bons exemplos da preocupação filosófica com o tema da verdade. Não foram apenas esses os filósofos, contudo, que o pensaram, mas também Heidegger tratou desses diversos modos de compreender e conceber a verdade em seus escritos. De um modo diferente da tradição, ele enfatiza a necessidade de ultrapassar toda e qualquer relação presente naquilo que pode ser dito verdadeiro (como adequação, conformidade) e perguntar sobre o que instaura tal relação, perguntar, em última instância, pela essência da verdade. Essa questão o leva à análise do que ele chama de *aletheia* (verdade enquanto desvelamento).

Se Heidegger parece dar atenção a tudo o que foi dito em relação ao tema e apresenta, ainda, a necessidade de investigá-lo a partir da questão pela *essência da verdade* (e não por aquilo que foi concebido como verdadeiro) no âmbito da obra *Ser e tempo*, parece que devemos acompanhar seu pensamento a fim de compreendermos o que está em jogo quando a questionamos. Acompanhar o pensamento heideggeriano, no entanto, não quer dizer que apenas descreveremos ou “reescreveremos” sua filosofia, mas que pretendemos pensar, junto do filósofo, a possibilidade de a verdade se mostrar nesses dois sentidos apontados (como verdadeiro e como desvelamento) e o motivo por que esses sentidos parecem dividir a história da filosofia entre uma ontologia regional, uma geral e uma fundamental. Estima-se que o ganho dessa pesquisa seja: 1) permitir uma conversa com a história da filosofia tendo como fio condutor o tema da verdade e 2) pensar como esse

tema exige, em Heidegger, a forma de uma *ontologia fundamental*.

Temos no início do §44 de *Ser e tempo*, Heidegger afirmando a correlação entre *ser e verdade* estabelecida de há muito pela filosofia. E nos diz que a própria filosofia se determina como ciência objetiva da “verdade”. No escopo da filosofia grega antiga, em seus primórdios, filosofia concerne a uma investigação impelida pela verdade. Ser pressionado pela verdade, aqui, é o mesmo que considerar o ente no tocante a sua possibilidade. Segundo nosso filósofo, por se encontrar num nexo originário com o ser, a verdade remete-se ao âmbito da problemática ontológica fundamental. Essa correlação entre ser e verdade precisa ser compreendida em seu modo de ser através da própria questão pelo sentido do ser. “Trata-se de circunscrever explicitamente o fenômeno da verdade e fixar os problemas que inclui, levando em consideração o acirramento do problema do ser” (HEIDEGGER, 2012a, p.284). É essa relação que constitui o propriamente específico deste trabalho e ela que nos levará à compreensão do modo como a história da filosofia compreendeu a verdade em distinção ao modo como nosso fenomenólogo a concebe.

Na tarefa do resgate da questão pelo sentido é preciso investigar o caráter originário da verdade já que é afirmado um *nexo originário* entre ser e verdade. Para tanto, é reconhecido no “ser-aí” o âmbito próprio para o levantamento ou para a colocação adequada da questão. Mas, por que isto é possível? Basicamente porque o ente privilegiado (= ser-aí) se mostra como aquele que está sempre em relação com o ser e, por isso, pode perguntar por seu sentido. Estar em relação com o ser não significa que “estes” sejam dois separados, como se houvesse, de um lado, ser e, de outro, o *aí*, que, às vezes, por fruto da vontade, se relacionariam. Muito pelo contrário. Dizer que ser-aí está em relação com o ente significa dizer que ele instaura o modo e o como de qualquer relação com o ente porque o compreende em seu ser, porque compreende a si mesmo como diferente dos entes com os quais lida. Devido à compreensão de ser, o ser-aí se distingue dos demais entes, pois a ele é possível o desvelamento – o aparecimento constante de todas as coisas num âmbito de sentido (HEIDEGGER, 2012a).

Ser-aí é ser-no-mundo, quer dizer que mundo acontece nele – a diferença possível e determinadora de todos os entes acontece nele, porque ele é a própria diferença acontecendo, porque ele é mundo acontecendo (é

ente se dando com sentido, na compreensão). Como é possível, no entanto, fazer todas essas afirmações? O que “une” o ser-aí ao ente intramundano de uma maneira tal que não podemos mais afirma-los como dois separados, mas apenas vê-los num movimento a que chamamos, pelo menos até agora de compreensão, de sentido? Seria um contrassenso perguntar o que permite ao ser-aí ser o aberto? Como ente torna-se presente no e para o ser-aí? Estas são questões que norteiam nossa investigação a fim de que seja evidenciada a relação originária entre verdade e ser-aí.

Enquanto abertura o ente que compreende ser *tem de ser*. Esta necessidade reside no fato dele ex-sistir e com isso ter seu ser em jogo a cada vez. Ter o ser em jogo quer dizer que ele é pura possibilidade; mesmo que essa já se dê em limites de fato e históricos (= facticidade), isso não significa que ele esteja determinado por ela, mas que a história é condição ou o desde onde ser-aí aparece numa perspectiva sempre aberta. Expliquemos melhor: o ente intramundano (aquele que não é o ser-aí) aparece num contexto determinado e é determinado por este. A esse ente mesmo não está aberta a possibilidade de ser mais do que o próprio âmbito em que ele já apareceu como algo significado pelo ser-aí. Ser-aí, ao contrário, porque pura liberdade está destinado a ser o que tiver de ser na e a partir da história na qual está lançado. Ou seja, apesar de a história ser, em algum sentido, “o ponto de chegada” do ser-aí, ela não o determina; ela maximamente o condiciona, sem determinar, com isso, sua essência. A “determinação” do modo de ser do ser-aí lhe pertence sempre e a cada vez. Isto acontece porque ele é constitutivamente aberto, é o ente descerrador, o âmbito de sentido. Dizer que ele é o ente descerrador não significa dizer que opera um tipo qualquer de descerramento (*Erschlossenheit*), mas que já está no desvelamento (*aletheia*), e, por isso, descerra. Ao falarmos em desvelamento ou ao lembrarmos, seguindo a filosofia heideggeriana, que ser-aí é descerrador, nos colocamos diretamente no âmbito da discussão sobre verdade.

Desvelamento designa o termo grego *aletheia*. Tradicionalmente este termo é traduzido por verdade. Traduzir *aletheia* por verdade, simplesmente, faz com que o primeiro sentido (= desvelamento) se perca e outro sentido passe a significá-la: verdade passa a ser vista como “adequação” (*adequatio*). Em outras palavras, Heidegger vai conceber *aletheia* como a verdade em seu

sentido originário, tal verdade se refere ao desvelamento do ser. “Porque ao ser pertence o velar iluminador, aparece ele originariamente à luz da retração que dissimula. O nome dessa clareira é *aletheia*” (HEIDEGGER, 1979, p. 343). *Aletheia* é o fenômeno do desvelamento, aparecer do ser. O sentido da palavra grega “*aletheia*” (= desvelamento) se refere ao domínio do iluminado ou do manifesto. É a esta percepção, a saber, do desvelamento, que Heidegger vai dizer como verdade do ser, justamente pelo fato de possibilitar o aparecer das coisas mesmas. Para Heidegger, o enunciado verdadeiro é aquele que “descobre o ente em si mesmo. Ele enuncia, indica, “deixa ver” o ente em seu ser e estar descoberto” (HEIDEGGER, 2012a, p. 289). Em contrapartida, a verdade como adequação privilegia apenas aquilo que é possibilitado pelo desvelamento, ou seja, ela privilegia a relação entre aquilo que se diz do ente e o ente.

A verdade em sua majoritária concepção clássica foi tomada como adequação, neste caso é pensada como adequação de uma proposição de um sujeito sobre um estado de coisas verificáveis. No modo tradicional, “ser” foi compreendido como conceito, e verdade como concordância do juízo com a coisa. No entanto, este modo de pensar implica numa inevitável separação entre ser e verdade. É por tal motivo que Heidegger, em sua *analítica existencial (análise fundamental do ser-aí)*, vai partir do conceito de verdade visto pela tradição. Assim, para Heidegger: “Ser e verdade ‘são’ de modos igualmente originários” (HEIDEGGER, 2012a, p. 301). A concepção heideggeriana da verdade não pretende concorrer com as verdades que se desenvolvem nas teorias do conhecimento. Pelo contrário, esta apenas mostra que ela, enquanto verdade mais originária é também condição de possibilidade da verdade dos enunciados. É necessário que haja uma verdade originária, aquela que seja até mesmo condição de possibilidade de todas as verdades derivadas. Neste caso, “deslocada de sua tradicional residência na proposição, a verdade se localizaria no *Dasein* [ser-aí]” (NUNES, 2012, p. 195).

A verdade, tal como originariamente compreendida, é possibilitadora de todo e qualquer juízo de verdade ou falsidade acerca do ente, pois primariamente acontece abertura de sentido; desta abertura deriva a verdade como adequação ou tudo quanto pode ser proposto como verdadeiro ou falso. Diante dessas posições, podemos pensar a verdade originária (*aletheia*)

enquanto princípio – “*arche*” – enquanto começo começando, princípio principiador. Pois, desde sempre, o ser-aí está atravessado pela verdade originária através da compreensão de ser (devido a isso o ser não o é totalmente velado), e por isso, de certa maneira, ele é o começo que nunca para de começar, a compreensão nunca para de se dar, está começando sempre e a cada vez. A proposição, frente à verdade originária, é secundária, porque antes ser-aí já aconteceu (*Dasein*, a abertura dos entes, o âmbito de aparecimento). Neste caso o enunciado se mostra como descobridor, mas, somente na medida em que revela algo que já apareceu, ou seja, uma perspectiva daquilo que já se fez presente. Para que isto que aparece como secundário aconteça, primariamente, o ser-aí, precisa se constituir como o “lugar” em que as coisas vêm ao encontro, isto é, o lugar de sentido, como ser-descobridor, como âmbito, abertura para os entes virem ao seu encontro.

Ser-descobridor (= descerrador) é um modo de ser do ser-aí. Contudo, a possibilidade de tal descobrir não foi devidamente explicitada pela tradição metafísica, tampouco em sua narrativa histórica. Segundo o filósofo, o que possibilita esse descobrir, deve ser considerado num sentido ainda mais originário, “verdadeiro”. Afinal: “Os fundamentos ontológico-existenciais do próprio descobrir é que mostram o fenômeno mais originário da verdade” (HEIDEGGER, 2012a, p. 291). Pelo fato de o ser-aí ser essencialmente abertura, possibilidade do descobrir, o ser-aí é e está na “verdade”. Significa dizer que: essencialmente o ser-aí é “*verdadeiro*”. Faz-se necessário, pensar, então, a abertura do ser-aí como fundamento do nexos entre ser e verdade. Em que medida o ser-aí enquanto abertura é e está na verdade?

No conceito tradicional de verdade, compreensão de ser não aparece como foco principal, embora possibilite. É o enunciado que está em vigor na medida em que apresenta uma relação concordante entre intelecto e coisa. Assim, no enunciado derivado, a interação entre duas representações dá origem a uma síntese. Em tal entrelaçamento, sujeito e predicado se unem e denotam algo. Na medida em que a verdade habita na proposição, ela “equivale a esta mútua pertinência de sujeito e predicado. O que mutuamente se pertence de modo correto é válido. A verdade é a validez de uma união de representação” (HEIDEGGER, 2007, p.146). No que tange ao conceito tradicional, a verdade se localiza somente em representações vinculadas, isto

é, o juízo sob a forma da “*adaequatio rei ad intellectum*” (conformidade da coisa com o intelecto).

Não obstante, o intento de Heidegger consiste em mostrar que na noção tradicional de verdade ainda permanece encoberto o horizonte fenomênico (= intencional) do ser-no-mundo (*In-der-welt-sein*). Isto é, a facticidade do ser-no-mundo uma vez insuficientemente tematizada, torna obscuro o horizonte fenomênico no qual a verdade se configura a este ente, sempre como acontecimento de verdade em circunstâncias fáticas específicas. De outro modo, a saber, na verdade enquanto adequação, o conceito é interpretado como uma propriedade de entes tomados como subsistentes por si só e independentes do ser-aí. Isto acontece porque ela coloca em jogo a relação entre ser-aí e os entes, a partir do enunciado, sem perguntar por qual estrutura é possível que essa relação ocorra.

Deste modo, o lugar originário da verdade não pode ser a adequação da proposição à coisa, pois qualquer proposição veritativa não pode prescindir de ser descobridora do que seja a verdade; dito de outro modo, qualquer discurso (*logos*) que acerca do verdadeiro se transponha para a forma conceitual de verdade, se dá originalmente em seu horizonte intencional, não podendo deixar de levar em conta o âmbito compreensivo no qual esta verdade é descoberta: o horizonte compreensivo do ser-no-mundo. Afinal, ser-verdadeiro (= verdade) diz ser-descobridor e este, por sua vez, é um modo de ser do ser-aí. Isto significa dizer que o ser-aí, como um ser lançado “no” mundo, sempre conta com uma facticidade específica; esta, junto da compreensão, promove certo tipo de encobrimento do horizonte intencional que é o próprio ser-aí. Isso exige (o encobrimento) certo tipo de retorno, ou seja, o retorno, aqui, significa voltar àquilo que se é por antecipação, até mesmo antes de ser sujeito. A abertura do ser-aí, fundamentalmente, é possibilidade de ser. O caráter de poder-ser, no entanto, possui condicionantes de suas possibilidades. Tal possibilidade é ser nas circunstâncias “de um mundo” que conta com uma facticidade específica – que conta com a história que um mundo atravessa.

Há, portanto, urgência em alcançar o sentido originário do existir através das mais variadas épocas atravessadas pelo homem. É nesta medida, que nosso esforço, aqui, consiste em: 1) Expor o modo tradicional de se

conceber o verdadeiro no âmbito de uma “ciência geral do ser”; 2) Elucidar de que modo a herança da tradição nega o caráter da *aletheia* (que ainda aparece em Aristóteles); 3) Clarificar de que modo temos o método fenomenológico em Heidegger sendo operado através de uma hermenêutica, isto é, uma atenção fenomenológica; 4) Adentrar as determinações essenciais do ser-aí, através de um “olhar livre” viabilizado pela hermenêutica fenomenológica; por fim, 5) Esclarecer a partir de toda a análise a *necessidade* da pressuposição da verdade, ou seja, de que a verdade *necessariamente* se dá.

Tendo apresentado neste tópico introdutório nossos propósitos, conceitos fundamentais e, mesmo, a ordem de nossa exposição temática, passemos ao nosso capítulo inicial.

1. HEIDEGGER E UMA FENOMENOLOGIA QUE LIBERA

Uma vez que nossa investigação versa sobre a verdade pensada de modo fenomenológico, torna-se tarefa prévia a caracterização desse modo específico de pesquisa. Assim, devemos, aqui, perguntar pelo caráter desta investigação. Isto é tarefa indispensável, pois em Heidegger o modo de se fazer fenomenologia possui algumas peculiaridades que precisam ser grifadas. Não temos dúvida de que há uma intuição husserliana nesse modo de operar, afinal, é o anseio de retorno “às coisas elas mesmas” que está em pauta ali. No entanto, se podemos avaliar, esta afirmação possui um sentido mais originário na fenomenologia de Heidegger, e é este sentido que perseguiremos na presente dissertação. Dito isso, asseveramos que a dimensão fenomenológica é a instância fundamental, já que viabiliza o acesso ao ser em sentido ontológico (ao fenômeno). Esse “mostrar” do ser no âmbito de uma fenomenologia é um mostrar específico frente aos fenômenos ônticos (quer dizer, da ordem do ente). Com vistas a isso se afirma que:

A fenomenologia surge, assim, como um *fazer ver*, um mostrar puro do que antes de mais se dá a pensar: o ser, no seu enigmático aparecer. Ela requer por isso, uma reconversão do olhar, do ente que cada vez se apresenta, para o seu ser, deixando que este se revele e evidencie *em e por si* mesmo como um *prius* que, ao invés das qualidades ônticas, a nada mais reenvia, pelo que não pode ser sujeito de predicação ou concebido objetualmente (BLANC, 2007, p.158 – grifo do autor).

A tarefa é liberar para o ser-aí seus caracteres ontológicos, em outras palavras tornar acessível ao ser-aí como pura possibilidade de vir a compreender-se originariamente e *ser* essa compreensão, ou ainda, possibilitar ao ente privilegiado um olhar autêntico com relação ao seu próprio ser.

O motivo de acompanhar Heidegger neste modo de se fazer filosofia (fenomenologicamente) se justifica na medida em que, como ensina Heidegger, o sentido originário da verdade só pode ser alcançado por meio do mesmo. Por esse motivo, o tema em questão em nossa pesquisa, a saber, a *aletheia* (= verdade enquanto desvelamento), encontra solo propício para sua abordagem

e tratamento na filosofia heideggeriana, justamente por termos neste um modo peculiar de investigar o verdadeiro que nos possibilita alcançar essa originalidade de modo satisfatório. Fazer fenomenologia é, assim, antes de tudo, deixar a filosofia se tornar livre em nós ao ponto de nos posicionar num terreno em que o vislumbre do brilho silencioso da *aletheia* possa nos tocar de modo mais penetrante. É devido o primado ôntico-ontológico do ente que nós mesmos somos (ser-aí) que fazer fenomenologia é indispensável numa lida autenticamente filosófica. A interpretação pré-ontológica que o ser-aí mantém com seu ser é a mais próxima, porém, inautêntica. Nessa medida é preciso um esforço para se alcançar o essencial: através do método fenomenológico de investigação. É preciso certo desenraizamento da familiaridade mantida com o mundo para que o fenômeno possa ser visado fenomenologicamente.

Já no ano de 1925, em sua preleção *O Sofista - Platão*, Heidegger nos esclarece o significado da expressão “fenômeno” como *aquilo que se mostra*. Ali o filósofo ainda complementa afirmando que “[...] o modo de consideração fenomenológico se distingue pelo aspecto determinado, no qual ele posiciona aquilo que se mostra e no qual ele o persegue” (HEIDEGGER, 2012b, p.8). O fenômeno propriamente dito, da fenomenologia, isto é, aquilo que ela persegue, é o ser do ente (no tocante à sua possibilidade). Aquilo que se mostra é o fenômeno, no entanto, não podemos confundir esse termo com aquilo que aparência e aparição apontam. O fenômeno da fenomenologia concerne ao modo *como* o ente se dá nas diversas possibilidades de mostraçã, e este *como* ultrapassa o modo de se conceber o fenômeno “aparente”.

Para que cheguemos a tomar o ser como fundamento da totalidade dos fenômenos, precisamos resgatar aquilo que foi silenciado em nosso ser; isso que foi silenciado só pode nos saltar aos olhos através de uma atenção peculiar à nossa familiarização com os fenômenos. Acerca disso o fenomenólogo nos diz: “Uma compreensão da fenomenologia só pode ser conquistada por intermédio de um trabalho concreto nas coisas mesmas” (HEIDEGGER, 2012b, p.9). Heidegger quer nos dizer, com isso, que fazer fenomenologia só é possível através de uma análise do modo mais usual de compreendermos as coisas. Isto significa que nossa familiaridade com o mundo precisa nos saltar aos olhos ao ponto de não nos encontrarmos tão

imersos nesse modo de ser¹. Esta análise do nosso modo mais imediato de lidar com os entes, implica num olhar atento característico da fenomenologia. Em Heidegger, esta atenção remete à *reconstrução hermenêutica*. Sobre essa atenção, “[...] o que está em questão não é retornar as direções e discussões fenomenológicas, mas, em meio ao trabalho da explicitação integral das coisas mesmas, se colocar na posição de ver fenomenologicamente” (HEIDEGGER, 2012b, p.9). Colocar-se na posição de ver fenomenologicamente significa estar atento ao fenômeno no sentido estrutural do seu ser.

Em outra preleção, de 1923, *Ontologia – Hermenêutica da facticidade*, nosso autor afirma que somente através da fenomenologia podemos nos manter num caminho adequado de investigação. Desse modo, “A fenomenologia em sentido estrito, é fenomenologia da constituição. A fenomenologia em sentido amplo inclui também a ontologia” (HEIDEGGER, 2012c, p.8). Em tal ontologia não é questionado um campo específico de ser através do qual se extrairá o sentido ontológico decisivo. Isto ocorre na medida em que Heidegger reconhece uma espécie de insuficiência fundamental na ontologia tradicional. Há na tradição certo afastamento da investigação primordial da filosofia quando a questão pelo sentido é investigada a partir daquilo que o enunciado profere, um terreno tardio em relação ao tido como fundamental. É devido a esta insuficiência da ontologia tradicional que temos Heidegger propondo um resgate do sentido de ser através de sua ontologia fundamental. Neste modo de se fazer filosofia será viabilizado fenomenologicamente o alcance do escopo de uma ontologia fundamental. Ela difere daquela tida como tradicional, porque nesta última se persegue o ser ao modo *objetual*, um modo de investigação que se debruça numa determinada região do ente na totalidade. Assim:

[...] a objetualidade de objetualidades determinadas, e objetualidade para um pensar teórico indiferente, ou o ser objetual material para determinadas ciências que se ocupam com ele, da natureza ou da cultura; e o mundo, mas não considerado a partir do ser-aí e das possibilidades do ser-aí, porém, sempre através das diversas regiões objetuais; ou fixadas também por outras regiões de caráter não teórico (HEIDEGGER, 2012c, p.9).

¹ Tornar menos imerso não implica num aniquilamento deste modo específico de ser, pois, como analisaremos com mais calma posteriormente, não há cisão entre o ser e o aí. Portanto, há a impossibilidade de nos transpormos completamente para fora do mundo que nós mesmos “somos”.

A insuficiência da ontologia que opera de modo “regional” se deve ao fato de que, nela, não é considerado o mundo a partir do ser-aí e suas possibilidades, mas, sim, sempre através das diversas regiões ôntico-objetuais do ser. Ao perceber esta insuficiência no âmbito filosófico, Heidegger propõe um modo de investigação adequado através de sua ontologia fundamental. No entanto, só poderemos nos dar conta desta insuficiência através de uma reconstrução hermenêutica do modo como tradicionalmente foi concebido o fazer filosófico, para que posteriormente consigamos vislumbrar esta insuficiência do fundamental no tradicional.

É nessa medida que é tarefa indispensável, mais do que importante, nos dedicarmos a essa reconstrução. Apoiados especialmente na filosofia de Aristóteles – um indispensável interlocutor para Heidegger – buscaremos explicitar de que modo se dá a insuficiência do fundamental na ontologia tradicional, bem como aquilo que foi intuído pré-fenomenologicamente e herdado de modo insuficiente pela tradição. É preciso elucidar a urgência do resgate pelo sentido do ser na medida em que há seu esquecimento na tradição, ao passo que o questionamento se desenvolve no terreno tardio de uma enunciação, na qual, por seu próprio caráter tardio, o acontecimento inaugural permanece velado.

Como se buscará mostrar a partir do próximo tópico, há em Aristóteles uma ciência geral do ser, que mais tarde é caracterizada como ontologia (o que para Heidegger corresponderia à metafísica). Esta ontologia carregaria uma espécie de insuficiência que precisa ser constatada para que a urgência de uma ontologia fundamental seja afirmada. Aristóteles, em sua ideia inicial, é o primeiro a postular uma “ciência geral do ser”, significa dizer que é o primeiro a propor uma investigação rigorosa da verdade do ser. Através dela, encontramos a noção de verdade tida como *aletheia* e *homoiosis*, ou seja: a verdade aparece em Aristóteles tanto como “desvelamento” (a verdade originária, pensada como aquilo que mostra e deixa ver), quanto como adequação (a verdade pensada derivadamente num campo linguístico, condizente a um enunciado correspondente ao estado dos entes já dados no mundo). No entanto, isto que ainda aparece de modo originário na filosofia aristotélica é perdido pela tradição, de modo que, posterior a este filósofo,

temos o sentido da verdade enquanto *aletheia* perdido. A adequação é tida como lugar primário da verdade (pois, é o único modo que se é concebido o verdadeiro a partir dali).

Este ponto e mais sobre como tal movimento se dá é o que caracterizaremos com a apresentação dos termos da reconstrução hermenêutica proposta por Heidegger a ser elaborada na sequência. É através dessa reconstrução, ou seja, desta atenção com o mais concreto que nos será permitido visualizar o terreno tardio em que a verdade na tradição está apoiada. Essa reconstrução pode ser dita como destruição da tradição. Uma destruição que remonta à própria história do encobrimento. Nas palavras do fenomenólogo: “Desconstruir quer dizer aqui: retornar à filosofia de Aristóteles, para ver como decai e fica encoberto o que era originário; para ver como nós mesmos estamos em meio a essa decadência” (HEIDEGGER, 2012c, p.83). É preciso alcançar, primeiramente, o mais próximo em seu modo de ser tardio, e por isso, contingente, para que a necessidade do terreno originário (e perdido) se justifique. Portanto, o brilho silencioso da verdade originária é silencioso porque precisa ser conquistado num trabalho atento acerca daquilo que nos rodeia costumeiramente.

1.1 Reconstrução hermenêutica do conceito de verdade

O conceito de verdade sempre perpassou todos os capítulos mais essenciais da história da filosofia. Isso significa que, desde os gregos antigos até a contemporaneidade, a verdade ocupou a pauta dos pensadores de diferentes modos. Temos, na filosofia de Heidegger, uma diferenciação entre aqueles que ele considera pensadores originários (Anaximandro, Heráclito e Parmênides) e os metafísicos (Platão a Husserl). Esta distinção ocorre porque nosso fenomenólogo reconhece os pensadores originários como aqueles que conduziram suas investigações à origem da totalidade (ainda que não tematicamente), através de um cuidado com a diferença entre ser e ente (= diferença ontológica). Já os pensadores metafísicos, por se encontrarem num âmbito de esquecimento dessa diferença, buscaram o fundamento do real através de uma presentificação do uno e constante do ente na totalidade.

Seguindo a leitura que Heidegger faz dessa história, veremos que, com os primeiros pensadores (os *physiologoi*), a verdade foi pensada de acordo com a experiência da *physis*². Com isso, tais pensadores compreendiam tanto a *aletheia* (desvelamento) quanto a *physis* como aquilo que designa a própria dinâmica de aparecimento da totalidade dos entes. Em síntese, tal afirmação traduz aquilo que os *physiologoi* fizeram ao questionar a origem da totalidade (*arkhe* da *physis*). Todavia, é a partir de Platão³ e de Aristóteles que a verdade assume outro sentido. Com estes, ela é deslocada da questão pela origem e passa a ser tratada a partir daquilo que é proferido no enunciado. Nesses moldes, a verdade assume a forma do verdadeiro.

Nosso filósofo demarca esta sua posição ao afirmar que, nos primórdios do filosofar, “[...] em sua sensibilidade e frescor, surge a aspiração por objetificar a pergunta pela verdade que pertence ao conhecimento, naquela forma que é acessível a qualquer um de modo imediato e sensível – e essa forma é a da palavra proferida” (HEIDEGGER, 2009a, p.59). Isso significa que verdade e conhecimento se mostram de modo imediato na palavra audível e escrita. Heidegger atenta, que, pelo fato de os gregos terem vivido de modo demasiado intenso na linguagem o pensar apontava de modo imediato ao discurso público. Desse modo: “O pensar como confrontação, como decisão sobre a verdade e a falsidade, é diálogo público”. (HEIDEGGER, 2009a, p.60). Pensar, para os gregos, significava propriamente a discussão pública. O discurso falado, deste modo, é, em certa medida, o acontecimento da verdade, ou seja, o modo como ela se mostra. É nessa medida que a verdade só é efetivamente real no *logos*. Pois, só há verdade acerca do ente porque há *logos*, o discurso mostrador que viabiliza a mostra do ente em sua singularidade. (KAHLMAYER-MERTENS,

² “*Physis* significa o vigorar que emerge e o permanecer que impregna e sustenta esse vigorar [...]. Nesse vigorar que emergindo permanece incluem-se tanto o devir como o ser, o último no sentido restrito de um persistir imóvel. *Physis* é o nascer, o mover-se para fora do oculto e, por conseguinte e apenas deste modo, o chegar-à-consistência” (HEIDEGGER, 1997, p. 23).

³ Heidegger nos diz em *Introdução à filosofia* que “Platão vê então – e essa é uma das suas descobertas mais emocionantes, que para nós talvez pareça uma obviedade – que as palavras ditas em sequência não são apenas palavras isoladas pelas quais passamos saltando de uma para outra, mas que subsiste aí uma unidade peculiar, apesar de procurarmos em vão por um laço que conecte os fonemas uns aos outros. Assim, surge para Platão o problema de como as palavras [...] encontram-se nessa estranha e ainda obscura comunidade interna e como mantêm uma unidade entre si, isto é, o problema da comunidade e da unidade interna oriundo da multiplicidade de palavras na proposição. Para Platão, a unidade peculiar dessa sequência de palavras consiste no fato de as palavras não serem meros sons, não serem meras fonações, mas sim signos que significam algo [...]. A proposição é uma unidade de significações, ela é segundo Platão e Aristóteles, um signo de algo” (HEIDEGGER, 2009, p.60).

2005).

Com isso, podemos dizer que a verdade, tal como tradicionalmente pensada, só é efetivamente real no *logos* porque tudo aquilo que se mostra, se mostra desde aquele discurso que é mostrador. É nessa medida que: “[...] a pergunta pela essência da verdade e do conhecimento tem o seu início na palavra falada, isto é, no *logos*” (HEIDEGGER, 2009a, p.60). Assim, a interrogação pela *verdade do ser*, que toca a possibilidade de tudo que há, só é possível àquele ente que tem a experiência do *logos*. Afinal, é este que abre ao humano a possibilidade de questionar o seu ser. Sobre este privilégio, o fenomenólogo nos diz: “O animal não pode filosofar; Deus não precisa filosofar. Um Deus que filosofasse não seria um Deus porque a essência da filosofia é ser uma possibilidade finita de um ente finito” (HEIDEGGER, 2009a, p.4). Podemos associar essa passagem de Heidegger àquilo que Aristóteles fala sobre a contemplação. Para o grego, viver de alguns momentos de contemplação da sabedoria suprema é uma possibilidade do homem, já a contemplação eterna cabe somente àquele Ser que é em si mesmo e independe de toda a realidade: *Deus*. Portanto, assim como Aristóteles, Heidegger sustenta a ideia de que a filosofia é uma urgência dos humanos porque este é o único ente que se movimenta naquele discurso que é mostrador.

No âmbito da filosofia de Aristóteles, investigar o que é o acontecimento de mundo (a verdade da realidade), exige uma análise do ente enquanto ente, ou, melhor dizendo, no tocante do seu ser. Este esforço aristotélico tem por escopo abarcar a totalidade estrutural de tudo que há. E é esta análise que perseguiremos, tendo em vista, com ela, explicitar o modo metafísico de operar a fim de elucidar a crítica heideggeriana de uma tendência à hipostasia operada neste discurso. Ela também nos auxiliará na distinção necessária que devemos clarificar entre uma ciência geral do ser (metafísica) e uma ontologia fundamental (investigação fenomenológico-hermenêutica do sentido do ser).

A análise da realidade, em Aristóteles, concerne àquilo que o estagirita considerou como verdade do ser em sentido metafísico. Ela almeja a totalidade estrutural do mundo, isto é, o que torna possível os entes se mostrarem tal como se mostram. A verdade do ser em Aristóteles, portanto, é a contemplação

daquilo que funda a realidade. “Aristóteles denomina essa investigação de ‘filosofar’ sobre a ‘verdade’, ou também, deixar e fazer ver numa mostraçãõ, com respeito e no âmbito da ‘verdade’” (HEIDEGGER, 2012a, p.283). Ela não opera como uma análise setorial (= ontologia regional) acerca do ente na medida em que busca a possibilidade interna de todo e qualquer ente. Essa investigação que tem por fim abarcar a totalidade estrutural do mundo concerne à metafísica; é precisamente esta a ciência que é ordenada a tudo que é. Começaremos a exposição geral a partir da *ousia* pensada como aqueles entes que subsistem no mundo porque são “informados” por uma essência, e que esta sustenta o sentido de tais.

A *ousia*, pensada nestes moldes, condiz com o ente que, por ser um acontecimento separado/presentificado, seria o sujeito⁴ último de atribuição; de tal modo que tudo que se diz se diz desde este ente que subsiste. A possibilidade interna desta *ousia* é sua essência, é ela que dá ser aos entes, isto é, que faz estes se mostrarem tal como se mostram. Para compreendermos a dinâmica da investigação aristotélica, precisamos trazer à luz o modo de operar desta ciência que leva em conta o ente enquanto ente, isto é, no tocante ao seu ser. Isto, para que num momento posterior, possamos apontar os instantes em que Heidegger se apropria de tal ciência bem como aqueles em que se distancia através de sua crítica de uma tendência à *hipostasia*⁵. Sobre essa tendência ele afirma que:

No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta. Pois se diz: “ser” é o conceito mais universal e o mais vazio. Como tal, resiste a toda tentativa de definição. Esse conceito mais universal e, por isso, indefinível prescinde de definição (HEIDEGGER, 2012a, p.27).

⁴ Indivíduo, aqui, diz respeito aos entes manifestos no mundo, isto é, não se restringe apenas ao ente ‘humano’.

⁵ Tendência à hipostasia é uma atitude natural do ser-aí. Por sempre se movimentar no mundo através de uma lida com os entes, o ser-aí possui a tendência de encará-los como subsistentes, isto é, como dotados de propriedades inerentes ao seu ser; de modo que este ente se mostra como independente daquilo que o cerca, isto é, a circunstancialidade que este está “inserido”. Devemos ressaltar que este movimento de crítica heideggeriana não tem por intento aniquilar determinado modo de se conceber o real, mas, sim, de apontar algo que diz respeito à nossa constituição ontológica: perder de vista o acontecimento originário no início e na maioria das vezes. Heidegger, através de sua crítica diz algo de positivo acerca do ente que nós mesmos somos: esquecemos nosso ser mais próprio. Estar lançado no mundo implica em se movimentar sempre desde uma cisão entre ser e mundo. Esta cisão, característica do nosso ser finito, se deve à decadência. O esquecimento de ser, portanto, é consequência deste existencial.

Heidegger enfatiza nesta passagem a necessidade de nos ocuparmos da questão pela essência da verdade, isto é, aquilo que se refere à essência da ciência (inclusive a *ciência geral do ser*). Isso só será possível na medida em que questionarmos o todo originário, que é o lugar a partir do qual esse tipo de relação (científica) torna-se possível. Nas palavras de Blanc (2007): “A origem, portanto não é nada de presente ou experienciável, - ela pertence ao passado e antecede o pensar, assim como o antecipa e precede no seu imprevisível surgir -, não pode ser objeto de uma construção lógica ou de uma representação intelectual” (p.145). Esta origem, *sem testemunho ocular*, apenas se deixa pressentir, bem como reconstituir-se por meio dos vestígios deixados por aqueles eventos que Heidegger considera primordiais (a filosofia nos primórdios).

A fim de alcançarmos a essência da verdade em sentido heideggeriano, devemos analisar como a verdade se mostra enquanto ciência geral do ser – *metafísica*. Esta análise é necessária, tendo em vista o fato de que em Heidegger, a essência da verdade é mais originária que uma metafísica. Para a distinção entre a metafísica e a ontologia fundamental fazer sentido justifica-se uma análise do escopo desta investigação no âmbito aristotélico, por mais digressivo que tal empreendimento possa parecer.

1.1.1 Aristóteles e a busca pela verdade do ser (ousia enquanto “um isto”)

Aristóteles nos diz que os filósofos que o antecederam foram conduzidos pelas “coisas elas mesmas”, como Heidegger assinala em *Ser e tempo*: eles investigavam pressionados pela “verdade” (2012a, p.283). Esse tipo de investigação seria aquela que tem por escopo o fundamento da realidade, em outras palavras, aquilo que instaura o acontecimento do ente. Isto é, a pergunta pelo acontecimento que inaugura a realidade como tal. Ainda segundo a leitura heideggeriana, é dito no §.44 de *Ser e tempo* que “[...] a própria filosofia se determina como ciência da ‘verdade’. Ao mesmo tempo, porém, caracteriza-se como ciência que considera o ente enquanto ente, ou seja, no tocante ao seu ser” (HEIDEGGER, 2012a, p.283). Portanto, é tarefa da

filosofia a pergunta acerca daquilo que instaura o acontecimento do ente, isto é, aquilo que concerne ao tocante do seu ser, da sua possibilidade. É nessa medida que o filósofo de Estagira inaugura uma nova disciplina filosófica: a ciência geral do ser⁶ (a verdade do ser). Em *Metafísica*, VII, o filósofo nos fala acerca do teor desta investigação:

[...] o que antigamente e agora e sempre se buscou e sempre foi objeto de dúvida – que é o ente? – equivale a qual é a *ousia*? (pois há quem diga que é uma, e outros, que há mais que uma; estes, que seu número é finito, e outros, que é infinito). Por isso também nós temos que estudar sobretudo e em primeiro lugar, e, mesmo, exclusivamente o que é o ente assim entrevisto (entendido) (ARISTÓTELES, *Met.* VII, 1, 1028b 2-8).

Como se depreende a partir do trecho citado, é tarefa desta ciência a investigação do ente enquanto ente. Segundo Aristóteles, ela possibilita a sabedoria por excelência porque considera as primeiras causas e os primeiros princípios⁷. Ao estudarmos as razões dos números estaremos lidando com a ciência matemática, no caso dos fenômenos celestes, a ciência astronômica, etc. Mas, ora, então quando a ciência é precisamente metafísica? Não a possuiremos quando o estudo se debruça acerca de causas e princípios de “zonas” regionais da realidade. A ciência metafísica é aquela que investiga as causas e princípios de toda a realidade, não de regiões particulares. Isso é o que temos nas palavras de Reale (2001):

Eis, portanto, quais são as causas e os princípios ‘primeiros’ ou ‘supremos’, quer dizer, o objeto peculiar da metafísica: as causas e os princípios que condicionam toda a realidade, ou seja, as causas e os princípios que fundam os seres em sua totalidade (p.39).

A partir do que é dito acima, podemos dizer que a metafísica é a investigação acerca do porquê último de tudo que existe. Sua superioridade

⁶ “Ela ganha o título de ‘ontologia’ somente na metafísica escolástica da modernidade, graças a R. Göckel” (HÖFFE, 2008, p.147).

⁷ “Causas ou princípio de algo não é mais do que o porquê da própria coisa [...] é a razão de ser da coisa, é aquilo por quê a coisa é e é aquela que é. As causas e os princípios, portanto podem ser definidos como as condições ou os fundamentos das coisas, enquanto são o que funda e condiciona as coisas: se se excluem as causas e os princípios, excluem-se imediatamente as próprias coisas” (REALE, 2001, p.38).

com relação às outras ciências advém do fato de que sua investigação se debruça sobre as razões supremas da realidade. Tal ciência é, portanto, suprema, pois independe e domina os demais saberes; é com base nisso que se afirma que: “Aristóteles a chama de ‘filosofia primeira’: se ela é ‘depois’, segundo a ordem genética⁸ do desenvolvimento de nosso conhecimento, no entanto, ela permanece primeira segundo a ordem de perfeição e de nobreza” (PHILIPPE, 2002, p.160).

É preservando a ideia de uma filosofia primeira que vemos, no primeiro livro da *Metafísica*, Aristóteles indicar a exigência natural⁹ que impulsiona o homem às ciências supremas e a sabedoria. Esta exigência natural se refere ao último “estágio” da inteligência humana. Isso significa que os homens não podem deter-se tão somente no conhecimento utilitário. Faz parte de sua condição transcender o âmbito prático, e para responder às exigências de sua natureza deve procurar o conhecimento por ele mesmo. A fim de enfatizar esse caráter de inclinação ao saber do homem, Aristóteles afirma que “[...] quanto ao gênero humano, ele vive de arte e de raciocínios” (METAFÍSICA, A, 1, 980a 27-981a 3). A partir desse dito de Aristóteles, podemos estimar que o animal se movimenta apenas nas “imagens” geradas por suas sensações, já o homem as ultrapassa. Desta feita:

Para ele, da memória e das imagens nascerá a experiência, e de suas experiências nascerá a arte, capaz de alcançar uma apreensão universal. Se de certo modo, na ordem da vida prática, a experiência pode parecer superior à arte, no entanto, esta é verdadeiramente mais nobre e mais perfeita (PHILIPPE, 2002, p.161).

A citação novamente nos faz ver que Aristóteles entende que o saber e o compreender pertencem mais à “arte” (*techne*) do que à experiência. Segundo ele, os homens de arte seriam mais sábios do que aqueles de experiência, por que os de arte conhecem o porquê e a causa ao passo que os de experiência apenas os fatos. É considerado por esse motivo, por exemplo, que os arquitetos possuem um grau mais alto de sabedoria do que os

⁸ Esta parte da filosofia está situada, de certo modo, depois da Física.

⁹ Heidegger parece compactuar desta ideia quando afirma que a filosofia está em nós e nos pertence: “Filosofamos mesmo quando não sabemos nada sobre isso, mesmo que não ‘façamos filosofia’. Não filosofamos apenas vez por outra, mas de modo constante e necessário porquanto existimos como homens” (HEIDEGGER, 2009, p.3).

operários, pois: “Não é a habilidade prática que torna, a nossos olhos, os chefes mais sábios, e sim o fato de eles possuírem o *logos* e conhecerem as causas” (Metafísica, A, 1, 981 a 24-30). Aristóteles considera que as artes mais sábias seriam aquelas que são dirigidas para o lazer e não para a utilidade. É através dessas que são introduzidas as especulações filosóficas acerca das primeiras causas e os princípios do que é. “Estas especulações, pois, são o que há de mais profundo e de mais nobre na ordem do conhecimento. Elas merecem em primeiro lugar o nome de sabedoria” (PHILIPPE, 2002, p. 162). Tal sabedoria se refere ao conhecimento teórico das primeiras causas e dos primeiros princípios. Portanto, considera-se que ela se ocupa do bem supremo e propicia¹⁰ ao homem sua verdadeira felicidade. Através da contemplação dos princípios supremos das coisas é possível ao homem ser bem-aventurado. Isto porque lhe torna possível a realização de sua essência concernente à inteligência e razão.

Como se vê, segundo o estagirita, os primeiros filósofos¹¹ consideravam que os princípios de todas as realidades residiam na natureza da matéria. No entanto, as afirmações destes *físicos* não davam conta de explicar o devir físico. Devido a esta indicação faz-se necessário um novo modo de questionar que ultrapasse a natureza da matéria. A pergunta pela origem da mudança deve ser perseguida através deste ultrapassamento, ela deve ser investigada no âmbito de uma ciência geral do ser. Essa é a questão que dará norte para aquela ciência que dissemos suprema, ela busca elucidar justamente o caráter do devir. Este modo de lidar com a pergunta pela origem é tarefa da ciência (= metafísica) que estuda o que é enquanto é e seus atributos primeiros. Nessa medida Aristóteles nos indica que ela considera o ente no tocante de seu ser (= sua possibilidade). Assim, nas palavras do filósofo:

¹⁰ Deve-se ressaltar que o espanto abre a possibilidade do filosofar. Ele é o ponto de partida em direção a *sabedoria*. Isto porque no espanto reside a possibilidade do reconhecimento de que não se sabe. Nesses termos, aqueles que filosofaram primeiro buscavam fugir da ignorância, e por isso “é manifesto que procuravam o saber em vista do conhecimento somente e não por algo útil” (Metafísica, A, 2, 982 b 4-10).

¹¹ Zingano nos dá exemplos de diferentes espécies de *ousia* que aparecem no pensamento daqueles que filosofaram primeiro: “O Um de Parmênides, os elementos de Empédocles, os números dos pitagóricos e, sobretudo, as Ideias e as Coisas matemáticas de Platão são as diferentes espécies de *ousiai* que o estagirita descobre em seus predecessores” (ZINGANO, 2005, p.81).

Existe uma ciência que considera o-que-é enquanto é, e o que lhe pertence por si. Ela não é nenhuma das que são ditas particulares. Com efeito, nenhuma das outras olha universalmente o-que-é enquanto é; mas, cortando uma parte deste, é disso que as outras ciências consideram o acidente, por exemplo, as ciências matemáticas. Ora, já que procuramos os princípios e as causas mais elevadas, é evidente que estes pertencem necessariamente a certa natureza por si (ARISTÓTELES, Met. T, 1, 1003 a 21-28).

Como podemos entrever a partir da citação, os primeiros princípios e as causas supremas se referem àquilo que é primeiro e último nas realidades. Isto significa que a preocupação desta investigação não tem como foco as determinações particulares/regionais do ente¹². As ciências particulares indagam acerca de uma parte/região do que é. A primeira, por sua vez, não se limita às particularidades, mas é sempre ordenada a tudo o que é. A totalidade da realidade é o interesse desta ciência primeira.

Sendo assim, a unidade de o que é enquanto é “[...] não é nem uma realidade individual que possui uma unidade numérica, nem um gênero que possui uma unidade abstrata bem definida; o que é como tal não pode ser contido em um gênero, uma vez que ‘o que é, é dito de múltiplas maneiras’” (PHILIPPE, 2002, p. 172). Isto que se diz de múltiplas maneiras é em sua totalidade relativo a um princípio único. É este princípio o alvo da ciência primeira¹³. É dele que todo o resto depende/predica. “E este princípio de unificação, esta natureza única à qual se reportam todos os modos do ser não é outra coisa senão a substância” (ZINGANO, 2005, p.77). A substância é o ser no sentido primeiro e fundamental.

Todos os aludidos modos ocorrem segundo as categorias. De modo essencialmente diferente destas, a substância pode existir à parte, isto é, subsistir. Quanto a esta afirmação, W. D. Ross nos esclarece que “[...] isto não quer dizer que pode existir [substância] independente delas [categorias] enquanto estas [categorias] não podem existir sem ela [substância]” (ROSS, 1987, p.171). Há a impossibilidade de se conceber uma substância carente de qualidades, de modo que também é impossível uma qualidade que não

¹² “A metafísica não estuda o ser accidental porque este não pode ser de todo estudado. Uma casa, por exemplo, possui um número infinito de atributos accidentais” (ROSS, 1987, p.170).

pressupõe uma substância. A substância é a totalidade daquilo que está constituído como tal, ela é a totalidade da coisa, incluindo as relações, qualidades, etc. As qualidades de uma substância, portanto, não são exteriores a ela, e estas só podem existir, ou melhor dizendo, só possuem lugar na substância. No caso das substâncias segundas (gêneros e espécies) não é permitido ocorrer à parte daquela tida como primeira porque, para se completarem, necessitam das qualidades (essenciais) dos seres individuais (tidos como substâncias num primeiro sentido).

Nestes moldes, a substância é anterior à definição. Isto ocorre porque qualquer coisa que dizemos acerca de um ente individual se remete necessariamente à substância de tal. Portanto, toda definição é um acontecimento que remete à substância e por isso ela é, necessariamente, anterior à definição. “Ao definirmos um membro de outra qualquer categoria devemos incluir a definição da substância subjacente” (ROSS, 1987, p.172). Ela significa o que não pode ser afirmado de um sujeito, mas daquilo de que todo o resto é afirmado. Exemplo disso se encontra no seguinte comentário do ilustre exegeta inglês:

Existem termos susceptíveis de figurar, quer como sujeitos quer como predicados. Por exemplo, podemos dizer: “o branco é uma cor”; e podemos dizer, igualmente: “a trave é branca”. Contudo, há outros, acrescenta Aristóteles, que apenas podem figurar como sujeitos. “A (coisa) branca é uma trave” não é uma predicação propriamente dita, mas uma atribuição acidental (ROSS, 1987, p.172).

Daqui se extrai que aquilo que se predica da substância, Aristóteles chama de categorias¹⁴ sendo elas: substância ou essência, qualidade, quantidade, relação, ação, paixão, lugar, tempo posição e posse. “As categorias são as classes mais gerais nas quais se ordenam os predicados das coisas” (ZINGANO, 2005, p.78). A tábua das categorias oferece os significados primeiros e fundamentais do ser, ou seja, oferece a distinção originária através

¹⁴ Reale chama a atenção para o fato de que as duas últimas categorias [posição e posse], desta tábua de dez, aparece apenas nas obras de lógica e não na Física e Metafísica. “A tábua de oito é a que Aristóteles considera completa e definitiva na Metafísica e na Física. Prova disso é o fato de que Aristóteles, para deduzir a tábua das mudanças e dos movimentos e para experimentar sua completude, remete-se exclusivamente à tábua das oito categorias” (REALE, 2001, p.75).

da qual se apoia a distinção dos significados subsequentes. Assim, podemos dizer que as categorias são as estruturas de apoio dos significados do ser. É da substância que se referem todos os predicados. Acerca da distinção entre princípios e acidentes nos fala Zingano (2005):

[...] quando se reporta um predicado a seu substrato, este predicado exprime ou bem o que é o substrato ou bem uma determinação que lhe advém: qualidade, quantidade, relação, etc. [...] Os predicados que significam a substância significam que o sujeito ao qual eles são atribuídos é por essência o predicado ou uma de suas espécies. Aqueles, ao contrário, que não significam uma substância, mas que são ditos de um sujeito diferente deles mesmos, o qual não é essencialmente este atributo ou uma espécie deste atributo, são acidentes (p. 79).

Aqueles predicados que dizem a substância de modo não accidental se referem à essência daquilo que se predica. Neste caso, o predicado diz essencialmente acerca da substância. Exemplo disso é quando falamos que o *homem é um animal* (exemplo de predicado que diz a essência daquilo que se predica). De outro lado, temos os predicados que afirmam a coisa accidentalmente, isto é, ao modo contingente; como é o caso da proposição: o *homem é branco*. Branco é um acidente do homem, e isto faz com que esta proposição não diga de modo essencial aquilo que o homem é. “Os predicados accidentais são de tal natureza que devem ser atribuídos a algum outro sujeito que eles mesmos. O branco deve sempre ser reportado a um sujeito do qual ele não exprime a essência, mas somente a qualidade que o afeta (ZINGANO, 2005, p. 79). O predicado por acidente, como é o caso do “homem é branco”, não exprime uma nota essencial deste ente. Ele apenas representa uma determinação circunstancial (que não concerne à sua essência) no âmbito das categorias secundárias (accidentais). A substância seria o sujeito último de atribuição. Todavia ela não é o “termo impredicável” porque corresponde à realidade, e não a um termo lógico. A substância não é em si mesma nem sujeito, nem predicado. “Ela é um ser que caracterizamos pela maneira pela qual a julgamos. E o traço distintivo da substância é que ela não pode ser afirmada, no juízo, de nenhum sujeito que representaria uma outra realidade que ela mesma” (ZINGANO, 2005, p.80). Ela aponta para aquilo que não pode ser inerente a nenhum outro. Ela é em si e o resto é relativo à ela.

Como já dissemos, as categorias¹⁵ exprimem os múltiplos sentidos do ser. Para essa sentença ser minimamente elucidada, devemos analisar melhor aquilo que Aristóteles chama de ser acidental e ser categorial. Quanto a tábua das categorias, somente a primeira é um ser autônomo, a saber, a substância; “as outras supõem a primeira e são estruturalmente inerentes à ela. Nesse sentido, tudo o que não é substância não pode ser ‘por si’ em sentido estrito, e, por isso, é de algum modo acidente” (REALE, 2001, p.81). O ser acidental se reporta ao modo que é “permitido” não ocorrer, ou seja, é um acontecimento que não é “necessário” (por isso contingente). De modo decisivamente diferente, o ser da categoria primeira é necessário. Portanto, faz todo o sentido Aristóteles atribuir à substância a definição de “ser por si”, bem como ser primeira. Para ilustrar estas afirmações nos apoiemos no seguinte exemplo: não é necessário que um homem seja alto ou baixo, isto porque concerne às qualidades particulares (acidentais). Deve-se ressaltar que as qualidades são fortuitas, no entanto é necessário que o homem tenha certas qualidades.

Outro exemplo seria o de que pode ser casual que algo esteja em determinado lugar, mas, o fato deste estar em algum lugar não é puramente acidental. Em suma, tanto o ser verdadeiro como o ser acidental são possíveis porque se fundam nas categorias. Aquilo que os distingue essencialmente advém da necessidade das categorias, no entanto, a afecção ou o acontecimento fortuito, possuem lugar, necessariamente, segundo as categorias. O ser acidental enquanto acontecimento contingente só é realizável segundo aquelas figuras necessárias das categorias (é sempre tardio por ser relativo a elas).

É nessa medida que o ser tanto como potência ou como ato ocorre mediante as categorias, isto porque não subsistem “fora” de tais. O ser verdadeiro enquanto operação mental de união e cisão baseia-se nas categorias, porque são estas que são unidas e separadas na síntese. Quanto ao ser acidental, ele também “funda-se sobre o ser categorial e não é mais que uma afecção acidental ou acontecimento segundo as várias figuras das categorias” (REALE, 2001, p. 82). Todos os significados do ser se reportam às

¹⁵ Reale faz uma observação quanto ao fato de que “não deve nos levar a equívoco o fato de o próprio Aristóteles chamar, às vezes, de acidentes as próprias categorias” (REALE, 2001, p.81).

categorias, e por isso, necessariamente pressupõem tais. As várias categorias “não estão todas no mesmo plano: entre a substância e as outras categorias há uma diferença radical, uma diferença de algum modo (ou seja, por analogia) semelhante à que existe entre as categorias em geral e os outros significados do ser” (REALE, 2001, p. 82). Como já dissemos, todos os significados do ser implicam o ser das categorias, já o ser das categorias é dependente do ser daquela categoria dita primeira, a saber, a substância. É a substância, enquanto categoria primeira, que dará âmbito àqueles demais atributos, neste caso, tudo que se diz da substância, se diz de modo categorial. Essas predicções da substância não são outra coisa além do modo como a substância ocorre. Com isso, as categorias são determinados modos de ser da substância. Temos na categoria da qualidade a determinação qualitativa da *ousia*, o que advém desta advém da determinação qualitativa do ser substancial.

As categorias, estruturalmente, supõem a substância, ou seja, o ser substancial. Por conta disso, elas se referem a modos de ser desta categoria primeira. Isto é exaltado quando o estagirita afirma que nenhuma das outras categorias existe de modo separado da substância por dependerem de tal. Somente a substância é separada e independente das demais.

Além disso, Aristóteles retira quatro sentidos principais em que se toma a substância: “Da *ousia* se fala, pelo menos, em quatro sentidos principais. Efetivamente, a essência [*to ti en eina*], o universal [*katholou*] e o gênero¹⁶ [*génos*] parecem ser a *ousia* de cada coisa; e o quarto deles é o subjacente [*hypokeímenon*]” (ARISTÓTELES, Met., 3, 1028b 34-36). Após um longo exame, o filósofo preserva apenas dois¹⁷ destes sentidos, a saber, o subjacente e a essência. Ele considera que a essência de algo é o que é esta coisa mesma. Somente a substância possui uma essência, ao passo que as modalidades acidentais carecem de tal (devido sua contingência). Podemos dizer acerca da essência destas modalidades apenas em sentido derivado, análogo. Suzanne Mansion nos esclarece tal afirmação a partir deste exemplo:

¹⁶ Universal e o gênero representam a posição dos adversários platônicos, a qual não discutiremos nesse capítulo.

¹⁷ Ele desconsidera o universal e o gênero como substâncias. “Quanto ao gênero, seu destino é estabelecido ao mesmo tempo que o do universal, já que ele é necessariamente alguma coisa de comum a vários” (ZINGANO, 2005, p. 81).

Se nos perguntarmos qual é o ser do branco, por exemplo, deveremos responder que é o homem ou alguma coisa deste gênero. Pois é a substância afetada de brancura que é branca. Enquanto a quiddidade do branco é somente a qualidade de ser branco. Ora, não há identidade entre “homem” e “branco”, entre o sujeito e a qualidade (MANSION apud ZINGANO, 2005, p.86).

A essência do branco é a brancura, já o ser branco concerne a uma realidade outra desta qualidade, o mesmo ocorre com os demais predicados accidentais: eles indicam tanto ao sujeito que possui o acidente e ao próprio acidente. É nesta medida que as realidades accidentais não são verdadeiras *quiddidades*, assim, só é possível falar de um acidente em sentido derivado. O acidente possui em certo sentido uma quiddidade, mas, esta é completamente relativa. Quando dizemos a qualidade faz-se necessária a referência àquilo (*ousia*) que lhe dá o ser. Em outras palavras, a definição de um acidente sempre implica à substância. “É que, com efeito, para exprimir o que é em si isto que é somente por um outro, somos obrigados a fazer apelo a este outro” (ZINGANO, 2005, p.86). São aspectos da *ousia*: ser determinado e essência. Tais aspectos estão imbricados entre si e a ideia que Aristóteles faz de *ousia* depreende de tais. A substância de Aristóteles é um ser subsistente, determinado, substrato dos acidentes (modos de ser não essenciais). Ela, em sentido fundamental, está na base da enunciação, por isso não é aquilo que se afirma de um sujeito.

Como já dissemos o centro unificador dos múltiplos significados do ser é a substância. Isto porque “[...] a unidade dos vários significados do ser deriva do fato de que eles implicam uma referência estrutural à substância” (REALE, 2001, p.65). Estes vários significados fazem sempre referência à substância. O que isso significa? Precisamente, que haveria uma impossibilidade dos múltiplos significados do ser com a ausência de tal. A substância é o princípio através do qual todos os significados são possíveis porque remetem necessariamente a tal.

Ainda acerca da noção de *ousia*, nos esclarece Angioni (2000):

[...] há uma crucial duplicidade nos sentidos em que o termo *ousia* é empregado por Aristóteles. De um lado *ousia* pode se referir a algum ente capaz de subsistir por si próprio, tal como nas frases “um cavalo é uma coisa”, “as plantas são *ousia*”. De outro lado, porém, a *ousia* se refere ao princípio graças ao qual

um ente é exatamente aquilo que ele é, ou, em outras palavras, *ousia* designa a causa pela qual uma *ousia* no primeiro sentido do termo é precisamente aquilo que ela é. E neste segundo sentido, o termo comparece, sobretudo, no contexto da construção *ousia* de algo (p.1-2).

De acordo com o intérprete, há uma diferença crucial acerca daquilo que é uma *ousia* no primeiro sentido do termo com relação ao segundo. Um cavalo é uma *ousia*, mas, não nos parece ser *ousia* (causa) de algo. Temos, então, de um lado, a *ousia* como uma entidade que auto-subsiste (por si subsistente) e de outro a *ousia* como causa de algo. De um lado a *ousia* é entidade auto-subsistente e separada no espaço e tempo, etc., mas, de outro lado, causa pela qual uma entidade auto-subsistente é precisamente aquilo que ela é.

Há, portanto, na análise aristotélica pelo modo de ser do ente, a pergunta por aquilo que significa ser ente enquanto *um isto*, bem como aquilo que sustenta este *isto* em sua individualidade/presença. Neste modo de se interrogar o verdadeiro, é pensado a quiddidade como aquilo que sustentaria o ente enquanto tal, ou seja, em sua presença. Tendo em vista que há interpretações convergentes acerca do princípio que sustentaria o ente em sua individualidade, elucidamos, num apêndice, ainda que de modo geral, a interpretação que afirma o princípio da individualidade do ente enquanto a forma e aquela que afirma a matéria como possibilidade de individuação. É nesta medida, que, através da leitura do intérprete Lucas Angioni, talvez possamos afirmar uma intuição pré-fenomenológica em Aristóteles. Isto porque ele considera que esse debate não teria razão de ser, no final das contas, na medida em que haveria uma interdependência entre a forma e a matéria para o acontecimento do ente enquanto tal.

Até o presente momento, questionamos a *ousia* enquanto entidade subsistente. Pensaremos juntos de Aristóteles, a partir de agora, o sentido da *ousia* enquanto “causa do ser” das *ousiai* sensíveis constituídas de matéria e forma. Ela concerne a causa pela qual as *ousiai* se apresentam tais como são. No “Livro VII da *Metafísica*”, Aristóteles está interessado em dizer no que consiste a *ousia*, entendida como a causa do ser. Isto é, causa daquelas entidades que reconhecemos subsistir por si mesmas e que se referem a um *isto*, subjacente, separado. Estas causas são quatro: causa formal, causa material, causa eficiente e causa final.

1.1.2 Acerca das causas primeiras em Aristóteles

Ainda na busca de uma delimitação geral acerca da tarefa da investigação metafísica, analisaremos a procura pela causa do ser do ente “subsistente”. Essas causas concernem à verdade do ente subsistente em sentido ontológico, portanto, é uma investigação que persegue o modo de ser da *aletheia*. Como podemos entrever, até o presente momento de escrita, a pergunta pela *ousia* é genuinamente filosófica, pois pensar o caráter da *ousia*, bem como aquilo que lhe dá ser é pensar o modo de ser do desvelamento daquilo que é manifesto.

Portanto, mais uma vez reafirmamos a necessidade de uma reconstrução hermenêutica nesse âmbito. Até porque Heidegger, no próprio §44 de *Ser e tempo* nos chama a atenção para o modo equivocado de a tradição pensar o filósofo antigo. Ele utiliza, ali, do estagirita, para clarificar como há no próprio movimento filosófico, uma falta de atenção para com o essencial. Afirmando, a cada vez, a urgência da retomada da questão pelo sentido.

O estagirita lista as causas primeiras como quatro e as denomina do seguinte modo: Causa formal, causa material, causa eficiente e causa final. A primeira concerne à forma (essência) e a segunda à matéria. Estas duas causas primeiras são as que estruturam¹⁸ os entes sensíveis, todavia, elas não dão conta de explicar as coisas sob todos os aspectos¹⁹.

Numa breve análise destas quatro causas, podemos afirmar que a *causa formal* se refere à forma ou essência das coisas. Por exemplo: a alma para os viventes, etc. A *causa material* àquilo de que uma coisa é feita - um

¹⁸ “Recorda-se que ‘causa’ e princípio’, para Aristóteles, significam o que *funda*, o que *condiciona*, o que *estrutura*” (REALE, 2001, p.53).

¹⁹ Acerca dessa limitação, Reale diz o seguinte: “Se considerarmos o ser das coisas estaticamente, bastam; se, ao contrário, considerarmos as coisas dinamicamente, isto é, em seu desenvolvimento, em seu devir, em seu produzir-se e em seu corromper-se, então não bastam mais” (REALE, 2001, p.53). Isto significa que, ao considerarmos um homem de modo estático, completamente realizado, ele se reduz à sua matéria: sua carne e ossos, bem como à sua forma: sua alma. Todavia, se o considerarmos sob outro aspecto, como é o caso de sua geração e seu desenvolvimento, isto tem implicações com as outras demais causas ulteriores, a saber, a causa eficiente e a causa final. A causa eficiente/motora do homem, por exemplo, podemos dizer como o pai que o gerou, e a causa final, por sua vez, ao seu escopo, isto é, sua finalidade, àquilo a que ele tende.

exemplo disso pode ser a carne e os ossos como matéria dos animais, do copo de vidro, o vidro, etc. É através da *causa eficiente* ou motora que advém a mudança e movimento das coisas. Para explicitar esse acontecimento, podemos utilizar dos seguintes exemplos: o pai é causa eficiente do filho, o chute que se dá numa bola é causa eficiente de seu movimento, etc. A *causa final*, por sua vez, concerne ao propósito/finalidade das coisas e ações, “[...] ela indica aquilo em vista de que ou em função de que cada coisa é ou advém ou se faz; e isso, diz Aristóteles, é o *bem* de cada coisa” (REALE, 2001, p. 54).

No caso da relação entre as causas e as coisas causadas²⁰, Aristóteles coloca o seguinte problema: *estas quatro causas seriam inerentes àquelas coisas causadas ou externas?* Apenas três das quatro causas, sendo elas, a formal, material e a final seriam inerentes às coisas das quais são causas. Seria externa, portanto, a causa eficiente. Para exemplificar esta afirmação segue um exemplo:

[...] a carne, e os ossos, assim como a alma e o fim, são intrínsecos ao homem; o pai, isto é, o gerador, é sempre um indivíduo distinto e diferente do gerado. Também são externos, obviamente, o sol e os movimentos celestes enquanto causas eficientes universais, assim como Deus, que é a causa eficiente-final (REALE, 2001, p.55).

Devemos atentar, também, que, além de todas essas causas primeiras, há aquilo que move todas as coisas acima de todos os seres, o que se remete ao “movente-imóvel”, isto é, aquilo que opera como causa final ou causa motora final da totalidade dos seres. Neste caso, tanto o céu quanto a natureza dependem deste princípio mais originário. O modo de viver deste ser

²⁰ O autor chama a atenção para o fato de que estas quatro causas (apesar do devir das coisas exigi-las) não dão conta de explicitar, de abarcar o devir da totalidade, isto é, o devir das coisas em sentido global. Tendo em vista que o mundo é um constante alternar-se de geração e corrupção e de mudanças em geral, o estudioso coloca o seguinte questionamento: “[...] qual é a *causa* da geração e da corrupção em geral e, em particular, dessa harmonia, dessa constância com que se articulam a geração e a corrupção e, portanto, a continuidade do devir e do ser do cosmo?” (REALE, 2001, p. 54 – grifo do autor). A tentativa de resposta aristotélica seria de que o sol é a causa universal da geração e da corrupção. O sol “[...] que, girando segundo um ‘círculo oblíquo’ e, portanto, aproximando-se e distanciando-se com ritmo e intervalos de tempos constantes, produz o ciclo das gerações e das corrupções”. (REALE, 2001, p.55). Portanto, a causa tanto da constância, como da harmonia acerca da produção das mudanças advém do primeiro céu ou móvel, segundo o qual, o movimento é completamente uniforme. Podemos denotar como causas eficientes ou motoras tanto o movimento do sol, como o movimento uniforme do primeiro céu.

(entendido como motor-imóvel) é o mais excelente. Isto é, encontra-se de modo permanente naquele estado de contemplação em que a nós (homens) é permitido somente alguns momentos. A atividade deste ente é subsistente por si e a ele pertence uma vida plenamente contínua e eterna. A “[...] anterioridade absoluta do ato sobre a potência permite, pois, ao Filósofo mostrar como, necessariamente, é preciso um princípio motor em ato, como as substâncias corruptíveis pressupõem as incorruptíveis, como todo ser em potência exige um ser em ato” (PHILIPPE, 2002, p.207). É por este princípio motor intitulado motor-imóvel que adentraremos a partir de agora. Através desta análise (ainda que breve), buscaremos pensar de que modo o fundamento da metafísica seria insatisfatório em seu próprio modo de ser. Isto é, de que modo a verdade fundamental, ali, ainda não ocorre aos moldes fenomenológicos. É preciso justificar, ainda que de modo geral a necessidade da ontologia fundamental em Heidegger, já que a ciência geral do ser tem por escopo abarcar a totalidade estrutural do real. É questão, então, *por que a verdade da metafísica não é, e nem pode ser verdade originária em sentido fenomenológico.*

1.1.3 O motor-imóvel como fundamento: a constituição onto-teo-lógica da metafísica

A metafísica (como já dissemos no primeiro tópico deste mesmo capítulo) é o estudo dos primeiros princípios e causas. Dissemos que este tipo de ciência implica uma investigação do ente no tocante a seu ser. Todavia, o ser se diz de muitos modos, e essa multiplicidade é sustentada, de modo estrutural, pela substância. Essa intuição aristotélica, que orienta a ontologia fundamental de Heidegger, no presente momento se caracteriza como uma investigação ontológica que se configura, de modo primário, como uma “usiologia” (ou ainda, uma *ousiologia*). Usiologia²¹, assim, seria a investigação acerca do ser enquanto substância (*ousia*).

Segundo nosso fenomenólogo, temos a filosofia primeira de Aristóteles se movimentando em duas direções fundamentais de questionamento. Há

²¹ Se houvessem apenas substâncias sensíveis, a metafísica não se sustentaria dado o fato de que ela se reduziria à física. Portanto, uma pesquisa como a ontologia e isso que ora nos referimos por usiologia só se sustentam através da existência de uma substância supra-física.

nessa dupla direção²², portanto, a falta de problematização acerca de sua unidade mesma. De um lado há a pergunta pelo ente enquanto tal: *o que pertence a cada ente enquanto tal?* Neste caso temos no interior da investigação metafísica a pergunta pela essência e natureza do ente. Mas, ao mesmo tempo, também é sua tarefa a pergunta pelo ente na totalidade na medida em que é visado o mais elevado e derradeiro: o ente mais originário²³. Sobre esse conhecimento Heidegger nos diz: “Com isso, encontramos pré-configurada em Aristóteles esta conexão característica entre a primeira filosofia e a teologia” (HEIDEGGER, 2003, p.52). No entanto, o fenomenólogo afirma que em virtude desta conexão:

[...] intermediada por uma determinada interpretação oriunda da filosofia árabe, foi então facilitada na Idade Média a equiparação do conteúdo da crença cristã com o conteúdo filosófico dos escritos aristotélicos; e isto no momento em que ela tomou contato com Aristóteles especialmente com seus escritos metafísicos (HEIDEGGER, 2003, p.52).

Deste modo, temos o suprassensível, (o metafísico em sua compressão usual) enquanto aquilo que é conhecido no interior de uma teologia que não é da fé, mas, da racionalidade. Heidegger quer nos dizer, com isso, que há na filosofia primeira de Aristóteles um conhecimento teológico. No entanto, este conhecimento não diria respeito a um Deus da criação, mas, tão somente de um ente mais originário.

A teologia, como conhecimento da substância primeira é universal. Isso se justifica na medida em que essa substância é condição ou causa de todas as coisas. “A teologia é ciência universal porque tem por objeto a causa

²² Heidegger nos esclarece o movimento de uma dupla direção na introdução de *Que é metafísica*: A metafísica se movimenta no âmbito do *on he on* [ente enquanto ente]. Sua representação se dirige ao ente enquanto ente. Dessa maneira, a metafísica representa, em toda parte, o ente enquanto tal e na totalidade, a entidade do ente (a *ousia* do *on*). A metafísica, porém, representa a entidade do ente de duas maneiras: de um lado a totalidade do ente enquanto tal, no sentido dos traços mais gerais (*on katholou, koinon*); de outro, porém, e ao mesmo tempo, a totalidade do ente enquanto tal, no sentido do ente supremo e por isso divino (*on katholou, akrotaton, theion*). Em Aristóteles, o desvelamento do ente enquanto tal propriamente se projetou nesta dupla direção (HEIDEGGER, 1949).

²³ Neste sentido, Giovanni Reale nos esclarece que “[...] a ontologia e a usiologia não físicas ou meta-físicas só são possíveis na medida em que se abrem em sentido teológico” (REALE, 2001, p. 47). Procuraremos esclarecer, portanto, a interpretação que afirma o motor-imóvel enquanto ser mais originário (e por isso eterno). Ele seria aquilo que move todas as coisas acima de todos os seres. Em outras palavras, ele opera como causa motora final da totalidade dos seres.

universal das coisas, vale dizer, a causa de todas as coisas” (REALE, 2001, p. 47). Nestes moldes, o significado último da metafísica de Aristóteles seria determinado pelo *componente teológico*. Se excluíssemos o ente mais originário, seria excluída a substância que é eterna imóvel e suprassensível, restando apenas as substâncias sensíveis²⁴, o que acarretaria na impossibilidade de uma usiologia ontológica. Por isso:

A pesquisa das causas só não é aitiologia fisicista por causa de uma abertura teológica: justamente e unicamente porque entre as causas e os princípios encontra-se Deus (Deus é, de fato, o princípio primeiro e supremo). Se excluíssemos Deus, as causas e os princípios se reduziram aos naturais, e a aitiologia²⁵ se tornaria pura física (REALE, 2001, p. 47).

Aristóteles afirma a necessidade de uma substância eterna e imóvel, e esclarece isso quando pensa a impossibilidade do movimento nascer ou perecer, isto porque ele sempre é (não há um início ou um fim). Este mesmo argumento pode ser aplicado ao tempo porque há a impossibilidade de haver um antes ou um depois caso ele não exista²⁶. O movimento, assim como o tempo, é contínuo. Caso exista uma realidade que possa mover, mas, que não esteja em ato, não existirá movimento. Aquilo que possui a potência pode não ser em ato. É deste modo que seria completamente sem sentido pensar substâncias eternas ao modo daqueles que supõem as formas em si caso não haja nelas um princípio que opere a mudança. Isto significa que para haver movimento faz-se necessário que a substância opere em ato. Além disso, Aristóteles diz que “[...] não haverá movimento, se ela operar em ato, enquanto sua substância está em potência; com efeito, não haverá, movimento eterno, pois o que está em potência pode não ser. Por conseguinte, deve existir um princípio tal que sua substância seja ato” (ARISTÓTELES, Met. A, 6, 1071 b 4-20).

²⁴ Aquelas substâncias que se encontram no âmbito sublunar.

²⁵ Pesquisa de causas e princípios.

²⁶ Podemos perceber uma aproximação da compreensão acerca do tempo entre Aristóteles e Heidegger, na medida em que o fenomenólogo pensa o tempo originário como a temporalidade do ser-aí e que, portanto, dela, brota a compreensão vulgar do tempo, isto é, a do tempo enquanto êxtases temporais: presente/passado e futuro. Sobre isso, no §45 de *Ser e tempo*, Heidegger nos diz o seguinte: “Se a temporalidade constitui o sentido ontológico originário do ser-aí, onde está em jogo o seu próprio ser, então a cura [ou cuidado, que diz respeito à lida do ser-aí com seu ser] deve precisar de ‘tempo’ e, assim, contar com o ‘tempo’. A temporalidade do ser-aí constrói a ‘contagem do tempo’. O ‘tempo’ nela experimentado é o aspecto fenomenal mais imediato da temporalidade. Dela brota a compreensão cotidiana e vulgar do tempo. E essa se desdobra, formando o conceito tradicional do tempo” (HEIDEEGGER, 2012a, p.307).

A substância em ato é necessariamente sem matéria. Isto porque a fonte de toda a potencialidade reside na matéria. Sendo assim, ela é separada. A prova da existência desta substância separada funda-se na anterioridade do ato sobre a potência. Caso se pretenda que a potência seja anterior ao ato, nenhum ser será. Dizer a potência como anterior ao ato é o mesmo que afirmar que “tudo vem da noite, da confusão eterna ou do nada” (ARISTÓTELES, Met A, 7, 1072 a 20).

A metafísica do ser-em-ato e do ser-em-potência permite afirmar a necessidade de um Ser que é prévio ao movimento. Devido essa condição é permitido dizer “a necessidade de pôr um Ser primeiro além do movimento, a partir da própria *existência* de uma realidade em movimento” (PHILIPPE, 2002, p. 225). Isso significa que o modo de pensar metafísico implica numa ultrapassagem da própria dinâmica do movimento. Todavia, como é possível algo causar o movimento e ser imóvel? “A produção física do movimento implica o contato mútuo entre o motor imóvel e o movido e, conseqüentemente, uma reação do movido sobre o motor” (ROSS, 1987, p.186). O motor imóvel causa um movimento de modo não físico, isto porque é um objeto de desejo. Sendo assim, não reside no espaço, pois aquilo que está no espaço está sujeito à corrupção, e o ser originário (primeiro-motor) é um ser eternamente vivo. Nesta medida “a metafísica corresponde ao ser enquanto *logos* e é conforme isto, em sua característica principal, em toda parte lógica, mas lógica que pensa o ser do ente e, de acordo com isto, a lógica, determinada pelo diferente da diferença: onto-teo-lógica” (HEIDEGGER, 1999, p.200). Heidegger assinala com isso, que este modo de operar da metafísica, pensa o ente enquanto tal, no todo. O resultado disto é não levar em consideração a diferença enquanto diferença porque seu olhar é voltado para o diferente da diferença. Nas palavras do filósofo:

[...] o diferente mostra-se como o ser do ente em geral e como o ser do ente supremo. Porque o ser aparece como fundamento, o ente é o fundamento; mas o ente supremo é o fundamento no sentido da primeira causa. Pensa a metafísica o ente no que respeita seu fundamento, comum a cada ente enquanto tal, ela é lógica como onto-lógica. Pensa a metafísica o ente enquanto tal no todo, quer dizer, no que respeita o supremo (que é o) ente que a tudo fundamenta, ela é lógica como teo-lógica (HEIDEGGER, 1999, p.200).

Temos nessa passagem, Heidegger evidenciando que o caráter onto-teo-lógico da metafísica reside no fato de que há, em seu modo de operar, o não-pensado da diferença enquanto diferença. Em outras palavras, a insuficiência do fundamental na própria metafísica concerne ao fato de que o fundamento não é perseguido de modo “adequado”. Como Heidegger nos diz, há um nexos originário entre ser e verdade, e é “obedecendo” a este nexos, através do método fenomenológico de investigação que o acontecimento inaugural pode ser conquistado de modo satisfatório. É este impensado da metafísica que daria âmbito a este duplo movimento através da ontologia e da teologia. Em outras palavras, esse caráter emerge de um modo de conceber a diferença que “[...] sustenta separados e unidos ser como fundamento e ente como fundado-fundante, sustentação que a de-cisão consoma”. (HEIDEGGER, 1999, p.201). Portanto, a entrada de uma substância mais originária (e eterna) é uma exigência do próprio modo metafísico de operar, na medida em que, em seu modo de ser, não é permitido pensar o fundamento desde o próprio ente.

Neste caso, a substância que é ato remete-se ao ser que é primeiro, aquele Ser “[...] último que move tudo sem ser movido, ser eterno, substância e ato” (Met A, 7, 1072 a 24-25). A substância simples e em ato detém a felicidade plena; nela não há nada para ser completado, nem aperfeiçoado. A alegria mais elevada que podemos possuir é aquela da contemplação. Todavia ela nos é permitida por apenas alguns momentos. Já para aquele Ser que é primeiro, o gozo da alegria é eterno. A substância primeira, por residir na felicidade eterna, possui de igual modo a vida mais perfeita e eterna.

Vê-se como, pelo ponto de vista da felicidade, o Filósofo pode afirmar que a vida existe nessa substância primeira. A vida não se exerce necessariamente segundo um movimento de sucessão. Há uma vida puramente imanente e sem devir, que é ‘repouso perfeito’ e que não pode existir senão além da matéria, em uma vida puramente espiritual. O repouso da contemplação é, portanto, o cume da vida; esse repouso é atividade soberana e eminente. É Ato Puro (PHILIPPE, 2002, p. 227).

O Ser primeiro corresponde àquilo que é último e move sem ser movido. É imóvel porque é eterno, substância e ato puro. A vida nesta substância é mais perfeita porque é toda contemplação. A filosofia primeira como a busca pela sabedoria última visa uma atividade contemplativa. “Sua

atividade científica, toda ordenada a analisar com o maior rigor possível o-que-é enquanto é, permite-lhe mostrar a necessidade das substâncias separadas e especialmente de uma primeira substância separada” (PHILIPPE, 2002, p.232). O ser primeiro é aquele que vive de modo pleno a contemplação, isto é, vive sempre em ato porque é ato puro. Já aos homens sábios é possível apenas momentos desta contemplação. Nela, o homem atinge o Bem soberano, isto é, a finalidade de tudo que há.

Essa contemplação que torna possível ao homem o vislumbre do Bem soberano, se deve ao fato de que este ente habita o *logos*, isto é, o discurso mostrador. “Constatamos, com efeito, que a imagem tem a capacidade de representar a realidade experimentada e que nosso conhecimento intelectual implica a significação” (PHILIPPE, 2002, p.273). A lida com o sentido é, portanto, um acontecimento possível ao homem porque este ente habita o *logos* em seu mais alto nível. Este é o único ente que pode representar e por conta disso possui uma lida significativa com as coisas. A partir do próximo tópico buscaremos elucidar a relação estabelecida entre o homem e o *logos*.

Nesse primeiro capítulo, nosso movimento de exposição e análise pretendeu oferecer, ainda que de modo geral, uma caracterização do propósito da “ciência geral do ser” inaugurada por Aristóteles. Nossa iniciativa de trabalhar mais de perto esse tema, no âmbito desta pesquisa, se justifica diante da real necessidade de uma reconstrução hermenêutica no método fenomenológico de investigação. Isso porque, a evidência oferecida pela fenomenologia só é plenamente alcançada quando nos mantemos atentos aos rigores do ver fenomenológico e ao modo com que ele requer que nos dirijamos ao fenômeno em foco. E porque tal fenômeno originário não ocorre de modo imediato em nosso ser, ele precisa ser fenomenologicamente conquistado. Tal conquista exige de nós o esforço de ver a partir de uma reconstrução do mais concreto em nosso ser. Analisar a ciência geral do ser (tal como encontrada em Aristóteles) e conseqüentemente pensar a sua herança na tradição requer o empenho por ver, de afirmar a necessidade da ontologia fundamental frente a sua insuficiência na metafísica. Se junta a isso, também, a tarefa de pensar, com Heidegger, o modo insatisfatório de a tradição lidar com a filosofia grega, na medida em que abandona sua questão primordial: a da *aletheia*. Segundo Heidegger, a herança aristotélica incorre em

sérios equívocos que precisam ser apontados como repercussão de certo tipo de “esquecimento”. A saber, um esquecimento de ser, que afirma a própria necessidade do resgate da questão pelo sentido.

Temos, assim, na apropriação heideggeriana de Aristóteles, a atenção que leva em conta todo seu esforço de pensar a *aletheia*. Portanto, poderemos começar a perceber em que medida o fenomenólogo se apropria de tal “ciência” e pensa o caráter da *aletheia* de modo mais aprofundado (devido a insuficiência no modo de se conceber o fundamental). Em nosso próximo capítulo, analisaremos mais de perto o caráter do *logos* em Aristóteles; nessa análise, já se observa o movimento de apropriação de Heidegger das intuições pré-fenomenológicas de Aristóteles, isso é o que buscaremos evidenciar na medida do possível.

2. ARISTÓTELES E O LOGOS COMO DISCURSO MOSTRADOR

Em seus escritos, Aristóteles pensa o *logos* como um acontecimento próprio do homem. A isso esclarece Höffe (2008): “Aristóteles [...] vê o ente com relação ao *logos*, tendo em vista, em mesma medida, a razão e a sua articulação, a linguagem e o seu sentido, a iluminação das estruturas fundamentais da realidade” (p.162). Isto é, o *logos* mostra o ente tal como ele é e porque é²⁷, o que significa que é função do *logos* trazer o ente à luz. Esse trazer o ente à luz coloca o homem numa posição distinta, que pode ser mais bem clarificada por meio dos níveis da linguagem listados por Aristóteles como: *phone* e *dialektos*. O nível *phone* se refere à voz enquanto possibilidade de comunicar dor e prazer. Em seu *De Anima*, o filósofo grego a define a *phone* como o som de um ser animado que ocorre mediante a ajuda de órgãos que possuem a função de significar algo. Segundo esta análise, os animais poderiam emitir sons com “significado” de dor ou prazer. O falar articulado (*dialéktos*), por sua vez, ainda não é característico do ser humano, a alguns pássaros corresponde essa capacidade. O motivo de estarmos fazendo esta caracterização e tal distinção é para indicar que podemos pensar o *dialéktos* ao lado daquilo que Heidegger diz como *assinalar*.

Na alínea a. do §44, de *Ser e tempo*, o fenomenólogo busca explicitar o caráter da verdade enquanto adequação, isto é, quando o *logos* se manifesta como *apophansis*. Lá o pensador afirma que o assinalar ainda não concerne à verdade como adequação porque “[...] assinalar é uma relação entre o sinal e o assinalado, mas não uma concordância” (HEIDEGGER, 2012a, p.23). Isto significa que a relação, neste caso, é meramente indicativa. Ainda nas palavras de Heidegger: “[...] palavras isoladas ou composições de palavras como ‘essa lâmpada’, ou ‘está acesa’ não podem ser nem verdadeiras nem falsas” (HEIDEGGER, 2008, p.48). Heidegger, assim como Aristóteles, compreende que somente o homem possui o nível mais elevado do *logos*, pois o homem seria o único ente que pode representar o ente no enunciado. Sendo assim, na

²⁷ “Aristóteles não conhece a filosofia da linguagem como uma disciplina própria, ao lado da lógica, da retórica e da poética, ao lado da filosofia da natureza, da ética e da política. [...] A sua crítica da linguagem encontra nele não apenas a práxis filosófica correspondente, mas também importantes axiomas, apresentados, sobretudo, nas *Refutações Sofísticas* (HÖFFE, 2008, p.162).

proposição: “[...] os seus elementos, as palavras, diferenciam-se de meros sons afetivos pelo fato de que esses últimos têm o seu significado a partir da natureza, e aqueles primeiros através do acordo” (HÖFFE, 2008, p.164). Isso significa que vogais e consoantes podem combinar-se em sílabas, palavras, proposições. Há mais que uma mera indicação porque há a possibilidade do acordo, de uma síntese. Afinal:

As expressões linguísticas contam como sinais (*symbola*), que são definidos através de quatro momentos: através da escrita, do som, das afecções da alma e das coisas. A menor unidade para verdadeiro e falso é formada pelo ‘discurso declarativo’ *logos apophantikos* (HÖFFE, 2008, p.164).

Como se vê acima, o *logos apofântico* seria aquele *logos* que possibilita ao homem conhecer as coisas, e é nessa medida que a racionalidade do homem se deve ao fato dele habitar o *logos*. Essa afirmação pode se tornar mais clara se analisarmos o que significa *phantasia logistike*, a saber, a representação discursiva. Nas palavras de Cassin (1999):

[...] *phantasia* constitui a faculdade-pivô entre a *aisthesis*, esta “sensibilidade” que todos os seres vivos possuem, e uma faculdade de terceiro tipo – que deriva de uma terminologia complexa, mas que podemos provisoriamente designar como *dianoia* -, a qual “não pertence a qualquer animal que não possua também o *logos*”, portanto, pertence apenas aos homens (p.161).

Seguindo a leitura que Cassin faz acerca da *phantasia*, a maioria dos animais brutos possui tal faculdade. Todavia, nestes animais ela opera segundo a sensibilidade e não em conformidade ao *logos*. Em outras palavras, ela é estética e não logística. Toda representação é discursiva ou sensitiva. A sensitiva é aquela, portanto, que os demais animais (que não são homens) possuem em comum. Não obstante, a representação discursiva é aquela que se abre para o juízo. A sensibilidade é condição necessária para a representação, já a representação, por sua vez, é condição necessária para o juízo (compreendido tanto como ciência, opinião). Além disso, Aristóteles esclarece por que não podemos reduzir à opinião o fato de a *phantasia*, diferentemente da sensação, poder ser verdadeira ou falsa. Nas palavras do filósofo “toda opinião implica em convicção, a convicção implica o discurso; ora,

há animais brutos que têm a possibilidade de imaginar, mas nenhum dispõe da discursividade” (De Anima 428 a 22-24). Podemos entrever a partir de tal citação, que o homem possui um caráter único que o distingue dos demais seres na medida em que a *phantasia* (faculdade pivô) ocorre nele enquanto *phantasia logistike*. O modo de operar desta faculdade, portanto, abre a possibilidade, única ao homem, do juízo/proposição. A fim de elucidar o caráter da sentença proposicional (possibilidade exclusiva ao homem) Aristóteles afirma em *De interpretatione*:

Embora toda sentença tenha significado, ainda que 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. Uma prece, por exemplo, é uma sentença, porém não encerra nem verdade nem falsidade (ARISTÓTELES, 2005, p.84).

O filósofo de Estagira, e mesmo Heidegger ao acompanhar esta interpretação, nos dizem que para haver proposição é necessário que algo seja mais do que uma mera indicação. Para que o discurso mostre a verdade ou falsidade de algo, é preciso reunir duas coisas, ou mais, sob um mesmo aspecto. Sobre isso, o fenomenólogo afirma que “[...] todo discurso, todo falar tem significação, isto é, todo ato de exprimir um desejo, um pedido, uma indagação, uma ordem, uma enunciação significa algo. Nem todos esses discursos, porém, são *logos* [...]” (HEIDEGGER, 2009, p.48). Isto porque o discurso como *logos* é um discurso mostrador e essa *mostração* implica em dizer acerca da falsidade ou validade de algo. Ele possui o caráter formal de algo enquanto algo (*etwas als etwas*).

O discurso como *logos* tem a função interna de comunicar algo a respeito do ente. Assim, “mostrador é somente aquele *logos*, junto ao qual sucede a algo ser falso ou verdadeiro” (HEIDEGGER, 2009a, p.49). É pelo fato de a síntese originária, se desdobrar numa “diaíresis” (ou seja, um separar ou decompor) que temos a possibilidade de uma enunciação tanto verdadeira quanto falsa acerca do dito com o visto. Isto porque dizer algo acerca do ente, desde essa decomposição, é possibilidade de se dizer tanto aquilo que o ente é “em si” mesmo (o verdadeiro), bem como aquilo que ele não é (a falsidade). Temos, através da fala que enuncia o ente, um descolamento do visto, e é este

visto, enquanto referencial, que possibilita a verificação da enunciação²⁸ (BROGAN, 2005).

Na alínea b. do §7, de *Ser e tempo*,²⁹ Heidegger discute a tradução da palavra grega *logos*. Lá, ele nos diz que “[...] as interpretações diversas e arbitrárias da filosofia posterior encobrem constantemente o sentido próprio de fala, que é bastante claro” (HEIDEGGER, 2012a, p. 71). A decorrência disso é a interpretação de tal palavra por razão, juízo, conceito. A tradução do *logos* por enunciado, e conseqüentemente o enunciado como juízo, encobre seu significado básico. Deste modo, o *logos*, aqui, não é primeiramente o juízo (pensado como uma “ligação”) ³⁰. Nas palavras de Volpi (2013):

[...] com base numa leitura do primeiro capítulo do *De interpretatione*, integrada na referência ao terceiro livro do *De anima*, Heidegger colhe e determina o caráter do *logos* como aquela atitude “descobridora” da vida humana consciente, do ser-aí, mediante a qual na linguagem e na palavra consciência acede ao ente e o torna manifesto (p.71).

Quando Heidegger nos diz que a tradução literal de *logos* por juízo encobre o sentido originário do termo, é porque, de modo originário, ele é um deixar ver aquilo sobre o que se discorre de tal modo que é nele que reside a possibilidade do juízo. “A fala ‘deixa e faz ver’ a partir daquilo sobre o que fala. A fala autêntica é aquela que retira o que diz daquilo sobre que fala de tal maneira que, em sua fala, a comunicação falada revele e, assim, torne acessível aos outros, aquilo sobre que fala” (HEIDEGGER, 2012a, p.72). Esta seria a estrutura do *logos* como *apophansis*. Nas palavras do fenomenólogo:

²⁸ Acerca desta síntese, Cordeiro indica que: “A composição, a síntese se mostra na forma linguística da proposição, que, no entanto, também pode mostrar a coisa como ela não é, assim desfigurando-a, como, por exemplo, quando se diz que o quadro não é negro. Ora quando eu afirmo que o quadro não é negro, deixa de haver aqui uma composição, uma síntese entre as várias palavras que compõem o enunciado? O não descompõe a proposição em partes? Não. Portanto essa descomposição é também uma composição” (CORDEIRO, 2011, p.184).

²⁹ Devemos ressaltar que “a finalidade fundamental, que orienta o curso da investigação, é a de colher o lugar originário da verdade e de determinar, em virtude de tal captação, a estrutura fundamental do *logos*. Como se sabe, trata-se de uma tarefa que empenha Heidegger nos parágrafos centrais de *Ser e tempo* (sobretudo nos §7 B, 33 e 34) onde a questão é afrontada e resolvida no contexto da analítica existencial” (VOLPI, 2013, p.71).

³⁰ “A definição de verdade como correspondência tem a função de precisar a questão do acesso às realidades exteriores à consciência. ‘Ter acesso às coisas exteriores’ significa ter destas coisas uma representação verdadeira. Ora, uma representação é verdadeira se ela corresponde à coisa mesma representada. Ela corresponde se ela se conforma a esta coisa” (LANDIM FILHO, 1992, p.123).

E somente *porque* a função do *logos* como *apophansis* reside no deixar e fazer ver algo mostrando é que ele pode ter a forma estrutural de *syntesis*. Síntese não diz aqui ligação e combinação de representações, manipulação de ocorrências psíquicas, combinações a respeito das quais surgiria, posteriormente, o ‘problema’ de como, sendo algo interno, poderiam concordar com dados físicos externos. O *syn* possui aqui um significado puramente apofântico e indica deixar e fazer ver algo *como* algo, na medida em que se dá *em conjunto com outro* (HEIDEGGER, 2012a, p.72 – grifo do autor).

O *logos* em sua estrutura apofântica é um deixar e fazer ver. “O discurso apofântico é precisamente um dos modos através dos quais se acede ao ente e se o descobre” (VOLPI, 2013, p.72-73). Aristóteles, em *De Anima* (430 b1), afirma que o *logos*, enquanto enunciado, pode ser falso por conta de seu caráter sintético. Isto porque o estagirita não está compreendendo o enunciado apenas como uma junção de palavras, uma conexão entre o predicado e o sujeito. Assim, “Se eu digo, por exemplo, que algo é X, isto implica que ele também não é Y, se Y se encontra em contradição com X. Por este motivo, todo juntar é um cindir”. (CORDEIRO, 2011, p.184). No entanto, todo cindir é também um juntar, porque ao dizer algo de negativo do ente, isto é “juntado” com aquilo que ele não é. Primordialmente, Aristóteles entende que a síntese não possui o caráter de “cisão” pelo fato de seu significado ser puramente apofântico.

O caráter apofântico do *logos* deixa algo se mostrar do ente, em sua mesmidade, em outras palavras, mostra como o ente é em si mesmo, na medida em que ele ocorre em conjunto, isto é, na conexão com outro. Basicamente, ele descobre o ente na medida em que predica algo de tal. Ele revela um aspecto do ente visado e o deixa vir à luz através de tal (através do aspecto revelado). Sobre isso, “[...] o enunciado é um ser para a própria coisa que é. O que se verifica através da percepção? Somente que é o próprio ente que se visava no enunciado” (HEIDEGGER, 2012a, p.288). Como é o caso das categorias que são predicadas da substância, em Aristóteles. As categorias dizem aquilo que a substância é, ou seja, numa enunciação se diz acerca da substância - aquilo que ela é tanto de modo accidental como essencial. A diferença é que, em Heidegger, tudo aquilo que se predica do ente, no âmbito da estrutura do *como hermenêutico*, é accidental e não essencial. Isto se deve

ao fato de que o sentido do ente sempre se mostra num determinado contexto de aparecimento (facticidade). No caso de Aristóteles, nós temos a substância como o “sujeito” último de atribuição, na medida em que tudo aquilo que se diz, se diz a partir dela.

Todavia, Aristóteles considera que é possível falar acerca desta substância de modo essencial, quando enunciamos aquilo que ela é de modo não acidental. Isto só é possível porque o estagirita considera uma verdade subjacente em tal substância e é nessa medida que dizer a substância de modo essencial é dizer algo que a substância não pode não ser. O ponto crucial do debate de Heidegger com Aristóteles, neste sentido, diz respeito ao fato de que o fenomenólogo pensa todos os entes como aqueles que se descobrem, se mostram, através da lida que mantém com tais. Essa descoberta se dá em meio à facticidade, em meio àquilo que “atribui” o sentido aos entes de antemão.

A noção de facticidade, na fenomenologia de Heidegger quebra com a ideia da subjacência do sentido dos entes. Isto porque o sentido nunca subjaz ao ente na medida em que ele só se mostra num contexto de aparecimento, e é este contexto que condiciona seu sentido. Isto é, na medida em que o contexto nos *diz* o modo de ser deste ou daquele ente, que o ser-áí compreende e lida com tal. Em outras palavras, é necessária a mostraçõ (enquanto descobrimento daquilo que pré-compreendemos) deste algo para que o enunciado acerca de tal seja possível. Portanto, o *logos* em sua estrutura apofântica revela o ente desde o seu estar manifesto no mundo, isto é, já presentificado, mas não ao modo da subjacência e sim da facticidade, da circunstancialidade do mundo.

Devemos ressaltar que, segundo Heidegger (*Ser e tempo*), Aristóteles jamais defendeu a tese de que o “lugar” originário da verdade fosse o juízo. Para Heidegger (2012a): “A tese de que o “lugar” genuíno da verdade é o juízo não apenas é erroneamente atribuída a Aristóteles como constitui, no que respeita a seu conteúdo, um desconhecimento da estrutura da verdade” (p. 297). Ao contrário disso, o filósofo afirma o *logos* como aquele modo de ser do ente que nós mesmos somos. É porque o homem é *logos* que ele oscila tanto no descobrimento quanto no encobrimento (verdade e falsidade). Aristóteles não teria condição de estender o conceito do *logos* para o puro pensamento

pelo fato de não ter pensado essa dupla possibilidade como aquilo que ocorre no homem de modo extraordinário. Isto é, como aquilo que torna possível o encobrimento do seu ser mais próprio bem como a possibilidade da descoberta de seu “*ethos*” originário.

Quando Aristóteles pensa os entes enquanto subsistentes, não os interroga como estes sendo pura possibilidade do desvelamento e sim daquilo que os subjaz: a *essência*. É nesta medida que na filosofia de Aristóteles o sentido não é interrogado como pura possibilidade do desvelamento, mas, sim, daquilo que é “interno” que “dá forma” aos entes. Pensar numa essência por detrás do ente, é pensá-lo como presente, é perder de vista aquilo que torna possível sua mostraçãõ ao modo fenomenológico. Isto porque ela (a mostraçãõ) se deve exclusivamente àquilo que o sustenta enquanto tal, aquilo que dá ser aos entes é aquilo que o subjaz. Neste caso se perde de vista o caráter de desvelamento do ser-aí como pura abertura ao ente, e conseqüentemente da facticidade que o ser-aí sempre conta em sua lida consigo mesmo e com os entes intramundanos.

2.1 O vislumbre da *aletheia* através da liberação da noção de verdade como “correspondência” (*adaequatio*)

No parágrafo em que se ocupa do conceito de verdade em *Ser e Tempo*, Heidegger atenta para a necessidade de uma liberação desse conceito estabelecido tradicionalmente como concordância. Isto é necessário, pois sua fenomenologia está investigando o âmbito instaurador de toda e qualquer mostraçãõ dos entes. Então, liberar a noção da verdade tradicional, aqui, é caracterizá-la como uma verdade derivada/decaída e que, por ser decaída reside num âmbito posterior àquela do desvelamento. Heidegger, ao apropriar-se daquilo que os gregos intuíram de modo pré-fenomenológico, pensa de modo mais aprofundado o que contemplaram com a noção de *aletheia*. É nesta medida que o fenomenólogo chama a atenção para a melhor tradução do termo. Segundo ele:

Se traduzimos a palavra *aletheia* por ‘desvelamento’, em lugar de ‘verdade’, esta tradução não é somente mais ‘literal’, mas ela compreende a indicação de repensar mais originalmente a noção corrente de verdade como conformidade da enunciação, no sentido, ainda incompreendido, do caráter de ser desvelado e do desvelamento do ente. O entregar-se ao caráter de ser desvelado não quer dizer perder-se nele, mas se desdobra num recuo diante do ente a fim de que este se manifeste naquilo que é e como é de tal maneira que a adequação apresentativa dele receba a medida (HEIDEGGER, 1979, p. 133).

Para elucidar como se dá esse movimento de pensar a verdade nos primórdios da filosofia, temos que alcançar o que é compreendido de maneira geral por *aletheia* (verdade enquanto desvelamento) e *homoiosis*³¹ (verdade como adequação). Estas são noções presentes no pensamento dos primeiros filósofos. Começaremos pela primeira:

O termo grego *aletheia* é composto por um *alfa privativo*³², isto significa que eles possuem uma expressão negativa para algo que compreendemos positivamente (verdade). A negatividade da expressão é totalmente peculiar. Na preleção *Platão-Sofista* Heidegger diz que a verdade, nos gregos, possui o mesmo significado da palavra “imperfeição” (*Unvollkommenheit*). Aquilo que dizemos como imperfeição não tem nada em comum com perfeição, em outras palavras, o imperfeito se orienta através do perfeito: ele não é como deveria ser. Esta negação “se acha com frequência velada nas palavras e significados, por exemplo, na palavra “cego”, que também é uma expressão negativa. Ser cego significa não poder ver; e só pode ser cego aquele que pode ver (HEIDEGGER, 2012b, p.15). O imperfeito possui uma orientação ontológica específica através da perfeição. Ele significa não possuir a perfeição que ele poderia, deveria, desejasse ter. No caso da perfeição há a falta de algo que lhe foi roubado – *privare* (como o a-privativo assinala). A verdade nos gregos (para nós o positivo) é manifestada como *aletheia*, já a falsidade, por sua vez (o negativo para nós) é dita positivamente como *pseudos* (falso). *Aletheia* significa *estar descoberto*. É nesta medida que os gregos transitavam na compreensão

³¹ Em Aristóteles é considerado verdadeiro aquilo que quando a alma representa está de acordo com o representado. É nessa medida que a *homoiosis* - adequação entre as partes - e consequentemente a verdade se dá.

³² Letra grega que, usada ante um radical, forma o antônimo da palavra a qual serve de prefixo. Indica a negatividade do significado das palavras gregas de maneira análoga ao prefixo “a” nos seguintes exemplos de palavras portuguesas: anormal, amoral.

de que o encobrimento necessita primeiramente ser conquistado. Nas palavras de Heidegger “que ele é algo que não se acha no início e na maioria das vezes disponível” (HEIDEGGER, 2012b, p.16). De início o mundo está “fechado”, mesmo que não de modo completo; inicialmente aquele conhecimento descerrador não foi conquistado de modo penetrante.

Segundo Dubois (2004): “[...] é realmente uma palavra privativa, o que é ‘desvelado’ é arrancado ao velamento. A tradição apenas recobriu esse fenômeno, e o próprio pensamento grego não pensou jamais, embora nela se movendo, essa essência privativa” (p.48). Segundo o fenomenólogo, os gregos antigos não se deram conta de que na essência da verdade reside algo negativo. Em suas palavras:

[...] a Antiguidade, apesar da palavra *aletheia*, não viu expressamente que na essência da verdade reside algo negativo e assim os antigos não puderam, por isso, ser inquietados por essa negatividade. De certo modo apenas na criação primeira da palavra, por meio da qual os gregos se expressavam sobre a verdade, uma essência perpassada por uma negação. A palavra permaneceu, mas aquela claridade da qual ela proveio se voltou para a obscuridade e passou a ser mantida ali (HEIDEGGER, 2009a, p.83).

Seguindo a orientação de Heidegger, nos diz Seibt (2013): “Haverá sempre o jogo do velamento e desvelamento. Haverá sempre algo que se mantém oculto na manifestação do ente. O esquecimento disso faz parte da vida humana; há sempre alguma névoa nos rodeando” (p. 43). Bem como nos assinala Heidegger, na essência da verdade reside uma luta entre o velamento e desvelamento. Devemos ressaltar, além disso, que a experiência da *aletheia*, pensada de modo originário, não aponta para mais uma ocorrência entre as demais, as quais ora se mostram, ora não. De modo diferente, ela se refere a realização inaugural da constituição humana. Isto é, pensar em *aletheia* é pensar em algo primordial no acontecimento do mundo.

Quando dizemos que o acontecimento da *aletheia* não pode ser mais um entre os outros, é porque a *aletheia* enquanto desvelamento concerne àquilo que instaura o acontecimento do mundo. A *aletheia* pensada de modo originário – diga-se aqui com toda ênfase – é o *próprio âmbito de aparecimento dos entes*. Sendo assim, tudo aquilo que se “mostra” está em relação com o desvelamento. Em outras palavras, tudo aquilo que pode ser dito como

verdadeiro está limitado ao que já apareceu; àquilo que já se mostrou num contexto de aparecimento. Só podemos falar de um ente, numa enunciação, porque há o desvelamento dando âmbito para tal mostraçãõ. Como já dissemos, o modo usual de se traduzir a palavra *aletheia* por verdade, encobre tal acontecimento como possibilidade da própria verdade dos entes. Em sua obra intitulada *Parmênides* (Preleção de inverno de 1942/43 dada na Universidade de Friburgo), nos diz Heidegger (2008): “O que os gregos nomeiam com a palavra *aletheia* ‘traduzimos’ usualmente com a palavra ‘verdade’. Se, no entanto, traduzirmos a palavra grega ‘literalmente’, então ela diz, propriamente, ‘desencobrimento’” (p.27). Como Heidegger indica, aquilo que temos a pensar com o termo *aletheia*, de modo adequado, ainda não foi experimentado, ou, em outras palavras:

Para que possamos estar numa posição de nos *transpormos* para dentro do âmbito da palavra grega *aletheia* e, assim, dizer essa palavra no rigor do pensar, necessitamos despertar e seguir a indicação que a palavra “descobrimento” [*Unverborgenheit*], inicialmente escolhida para a tradução, nos dá (HEIDEGGER, 2008, p.29 – grifo do autor).

Para que seja possível uma *transposição* para o âmbito próprio de tal palavra grega, isto é, num movimento de rigor do pensar, faz-se necessário um despertar acerca daquilo que esta tradução primária (desencobrimento) nos dá. Heidegger nos diz que esta indicação mostra a direção da *transposição*. A palavra ‘des-encobrimento’ nos dirige ao ‘encobrimento’. No entanto, aquilo que é encoberto em consonância ao descobrimento permanece inquestionado na medida em que não é trazido às claras o modo de ser do encobrimento. Quem encobre? Onde e para quem é encobrimento? Ou seja, não somente na atualidade tais questões não foram colocadas, mas também, entre os próprios gregos isso permanece inquestionado.

A proposta de Heidegger busca, através de uma leitura originária da *aletheia*, encontrar as condições de possibilidade da adequação, da lida com o sentido. A verdade, tradicionalmente pensada, implica na ligação entre dois estados de coisas de naturezas distintas. Numa adequação temos de um lado o sujeito (aquele que julga) e o objeto (o julgado). Através da noção da *aletheia*, se busca elucidar como essa relação se funda, isto é, questionar o

caráter da relação entre duas coisas de naturezas distintas (tal como a tradição contempla). O fenomenólogo atenta para este fato, porque este é precisamente o ponto que nunca foi questionado, na medida em que, pensamos a verdade sempre como a ligação e não como aquilo que é possibilidade de tal (no caso o desvelamento). Acompanhando o pensamento dos primeiros filósofos, Heidegger compreendeu *aletheia* como desvelamento³³. Todavia, em grande parte da história da filosofia o termo não foi tratado em seu sentido originário (que diz respeito ao ser dos entes). Isso porque a verdade também foi compreendida como *homoiosis*, termo que aponta a adequação necessária entre as partes para que algo verdadeiro tenha lugar. A verdade tida como *homoiosis* expressa o verdadeiro quando há uma relação de concordância entre algo e outro algo. É nesse sentido que a experiência do desvelamento se perde. Não está mais em questão o âmbito de aparecimento dos entes, mas tão somente a posterior/decaída relação dos entes manifestos no mundo. A partir desta interpretação decaída de verdade, o verdadeiro passa a ser limitado ao já aparecido. Isto é, àquilo que já se mostrou numa determinada “relação”. A partir destas afirmações, podemos perceber que, necessariamente, o acontecimento da *aletheia* é possibilidade da *homoiosis*, pois, temos de um lado a possibilidade do aparecimento dos entes (o desvelamento), e do outro a relação que sempre é posterior/decaída dos entes no mundo (adequação).

Este modo de pensar a verdade como uma espécie de “correspondência” parece ter se consolidado em nossa compreensão mais imediata do que seja a verdade. Heidegger, num resgate à experiência dos primeiros filósofos, investiga de modo mais aprofundado, e diz que a verdade se encontra *num nexu originário com o ser!* Cordeiro diz que essa síntese originária ocorre entre “o homem como abertura, possibilidade de ser, e o ser mesmo também como possibilidade que se apresenta para tornar-se imagem, palavra, ação, gesto, figura, etc.” (CORDEIRO, 2011, p.183). É numa oposição a tal tendência histórica que o fenomenólogo pensa o âmbito de aparecimento dos entes, ou, melhor dizendo, pensa a dinâmica de aparecimento de tais. É nessa medida que a verdade ocupa lugar na problemática da ontologia

³³ Segundo Volpi, “nesse período de confronto de Heidegger com Aristóteles é prevalentemente caracterizado pelo esforço de se apropriar positivamente das determinações fundamentais da ontologia aristotélica e em particular da sua compreensão do fenômeno de verdade, para utilizá-las na análise dos momentos estruturais do ser-aí” (VOLPI, 2013, p.70).

fundamental heideggeriana.

Para explicitarmos a consolidação da verdade enquanto “correspondência” e seu caráter decaído, nos apoiaremos na leitura que Heidegger faz da herança da filosofia de Aristóteles. É no §44³⁴ de *Ser e tempo* (*Ser-aí, abertura e verdade*), que Heidegger vai discutir a herança aristotélica acerca do conceito de verdade e nos dedicaremos a partir de agora a esta análise.

2.2 A herança da tematização aristotélica da verdade

Acompanhando os passos de Heidegger na exposição acerca do tema em questão, faz-se necessário caracterizar o caráter da *concordância enquanto adequação* como um acontecimento derivado e, portanto, tardio. Isto porque é o modo como se compreende a verdade de modo tradicional (na tradição filosófica). *Verdade é adequação*. Este modo de se compreender a verdade implica em pensá-la como uma relação judicativa a qual caracterizou e caracteriza a ideia mais corriqueira acerca de tal conceito.

A reconstrução hermenêutica³⁵ acerca do conceito tradicional de verdade, como já mencionamos, é necessária para a elucidação daquilo que Heidegger considera o terreno originário do ser. Ela opera como uma espécie de “atenção fenomenológica”, porque possibilita o olhar originário do ser-aí com relação ao seu próprio ser. Isto significa que olhar para o âmbito existencial/fundamental do ente que nós mesmos somos necessita de um

³⁴ Sobre o §44, Ernildo Stein nos diz que “Heidegger mostra neste parágrafo o que ele chama de insuficiência do conceito tradicional de verdade desde os gregos, ou, ao menos, o encobrimento que houve do conceito de verdade dos gregos em diante. Em segundo lugar, o modo como se pensa a fundamentação da verdade desde os gregos. No item b ele desenvolve o que ele chama ‘o fenômeno originário da verdade e o caráter derivado do conceito tradicional de verdade’ (STEIN, 1993, p.21).

³⁵ Em termos gerais, num primeiro momento, podemos dizer que de modo diferente de seu significado usual, a hermenêutica heideggeriana se concentra numa “preparação” para a elucidação daquilo que o fenomenólogo considera o “terreno originário” do ser. Dada a própria constituição do ente que nós mesmos somos (ser-aí), o ser-aí é um ente que “esquece ser” por estar sempre em meio aos demais entes intramundanos numa ocupação. Por conta disso, a hermenêutica viabiliza um olhar originário que no início e na maioria das vezes se encobre na “lida” desse ente privilegiado (ser-aí) com o mundo que o circunda. Portanto, Heidegger considera que hermenêutica e fenomenologia seriam âmbitos indissociáveis, porque o fazer fenomenológico exige esta atenção dada a tamanha “imersão” do ser-aí em seu cotidiano.

“preparo” dada à própria constituição ontológica deste ente que esquece ser. Heidegger encontra em sua hermenêutica da facticidade a possibilidade de novamente colocar a questão pelo sentido de ser. É com ela que o filósofo poderá investigá-la de modo adequado, isto é, levando em conta a diferença fundamental entre o ente que nós mesmos somos e os demais entes intramundanos (todo e qualquer ente que não é ser-aí).

Apoiando-nos em Heidegger, podemos dizer que esse âmbito que a hermenêutica “desencobre” diz respeito à verdade do ser-aí. Tal verdade não é aquela pensada de modo proposicional, mas, sim a verdade do ser. Pensar a verdade no âmbito originário é pensar antes de tudo a constituição ontológica deste ente que por ser desvelamento possibilita o acontecimento do sentido. Para tal noção ser clarificada devemos distinguir uma verdade pensada tradicionalmente daquela pensada por Heidegger como verdade originária. Por uma exigência da própria hermenêutica heideggeriana, começaremos pela primeira.

Acerca da verdade proposicional, o fenomenólogo nos diz: “A verdade é naturalmente a verdade do juízo, verdade do enunciado. Juízos e enunciados expressam-se linguisticamente em proposições. Verdade é verdade proposicional” (HEIDEGGER, 2009a, p.48). A verdade proposicional, portanto, se dá mediante o acordo de algo com algo; consequência disso é a síntese, o juízo acerca do ente visado. O ente visado é o objeto julgado, isto é, o ente que se mostra num contexto. A verdade pensada proposicionalmente ocorre mediante a presentificação do ente no “mundo”. Ela opera ao modo do *logos apophantikos*, tal *logos* que deixa ver o ente a partir do seu já estar “descoberto”. Assim:

Temos que mostrar duas coisas: em primeiro lugar, que a verdade tomada tradicionalmente como propriedade do juízo, como *adaequatio intellectus et rei* [adequação do intelecto com a coisa], está fundada em algo diverso, ou seja, que o que se toma como verdade no juízo é uma determinação autêntica, mas a possibilidade interna da verdade reside em algo mais originário; e, em segundo lugar, devemos caracterizar mais precisamente esse algo originário (HEIDEGGER, 2009a, p.48).

Aqui temos a verdade tradicional tida como aquela transita apenas no âmbito ôntico, isto é, que diz respeito apenas aos entes. Afirmar que a verdade

tradicional é uma verdade ôntica, implica dizer que, por se tratar apenas dos entes, se movimenta no âmbito decaído³⁶, ao qual escapa a verdade do ser. Portanto, devemos questionar o que funda essa verdade dos entes, isto é, o que torna possível a presentificação dos entes no mundo, e conseqüentemente o juízo acerca destes. A possibilidade interna da verdade necessariamente escapa a qualquer presentificação porque concerne à sua possibilidade. É nessa medida que a análise do modo tradicional de se conceber o verdadeiro é parte necessária do “caminho” para a elucidação da possibilidade “interna” da verdade ôntica. Isto porque a pressuposição da verdade originária se justifica na medida em que caracterizarmos a verdade tradicional enquanto uma verdade derivada desta originária. Franco Volpi nos esclarece melhor este movimento através da seguinte passagem, ao interpretar Aristóteles heideggerianamente:

Todos esses confrontos, especialmente aquele com Aristóteles, ocorrem no horizonte da tentativa heideggeriana de pôr em causa os pressupostos da ontologia tradicional e de preparar o terreno para uma refundação verdadeiramente radical desta tradição. Esse pôr em causa e essa refundação são operados, por um lado, pondo a nu a redutividade da compreensão metafísica do ser como presença (ligada a uma compreensão do tempo que privilegia a dimensão do presente), por outro lado individuando no modo do ser específico da vida humana, ou seja, do ser-aí, o fundamento estrutural para a reproposição radical do problema do ser (VOLPI, 2013, p.61).

Devemos ressaltar que o confronto de Heidegger com a tradição não tem o intento de aniquilá-la, mas, sim, de apontar sua ingenuidade³⁷

³⁶ A decadência pertence a constituição de ser do ser-aí. Heidegger indica com essa noção, o fato do ser-aí, no início e na maioria das vezes, ter se “perdido” em seu “mundo”. Isto é, pelo fato do ser-aí ser projeto para as possibilidades de ser, o compreender já se “inseriu”. Por ser projeto-projetado, o ente que nós mesmos somos, no início e na maioria das vezes, está “posicionado” num âmbito de “aparência” dos fenômenos, porque o acontecimento originário, ou melhor dizendo, o compreender, já se inseriu. É nessa medida que o ser, para os entes, desenraiza-se, porque o ser-aí é decadente e com isso, ordinariamente se mantém além do acontecimento inaugural. Esse tema será melhor explicitado quando trabalharmos a decadência como uma das determinações essenciais do ser-aí, que nos auxiliará no alcance da essência da verdade em sentido heideggeriano.

³⁷ Entendemos por “ingenuidade fenomenológica” o modo de pensar o ser dos entes que não tem em vista a diferença fundamental entre o ente que nós mesmos somos (ser-aí) e os demais entes (intramundamos). Esta diferença fundamental Heidegger denomina *diferença ontológica*. O fenomenólogo propõe uma ontologia fundamental na medida em que se depara com essa ingenuidade e busca recolocar a questão do ser de modo adequado, isto é, na medida em que propõe levar a cabo essa diferença. A ontologia fundamental é o âmbito questionador que viabiliza a adequada colocação da pergunta pelo *sentido do ser* através do método fenomenológico.

fenomenológica sem desmerecer suas intuições pré-fenomenológicas. É esta dita ingenuidade que justifica a tarefa heideggeriana de uma ontologia fundamental, isto é, o resgate da questão pelo sentido do ser. Em outras palavras, ao olhar para a “ingenuidade da tradição”, Heidegger reconhece a necessidade de colocar novamente a questão do sentido do ser, mas, dessa vez, de modo adequado. O modo adequado se refere àquilo que escapou à tradição, a saber, a diferença fundamental entre o ente que nós mesmos somos e os demais entes no mundo. Tendo isto em vista, comenta Stein (2001): “[...] a partir da *aletheia* se revela o verdadeiro alcance do método fenomenológico, assim como o filósofo o compreende. A fenomenologia, no sentido heideggeriano, é o caminho que sustenta a finitude da compreensão do ser e a compreensão da finitude do ser-a” (p.24). A análise que Heidegger propõe, a fim de alcançar (posteriormente a mesma) a essência da verdade, como já dissemos, parte do modo mais concreto de se conceber o verdadeiro.

Como vemos no início do §.44 de *Ser e tempo* o fenomenólogo assinala as três teses que caracterizam a conceituação tradicional de verdade: 1) o lugar da verdade é o enunciado; 2) a essência da verdade reside na concordância do juízo com seu objeto e, por último, 3) verdade é concordância. No comentário de Volpi (2013):

Heidegger aceita aqui as relações que problematizam as três teses tradicionais sobre a verdade: a primeira tese afirma que o lugar da verdade é a proposição; a segunda diz que a verdade é a adequação ou coincidência de pensamento e ser, de representação e coisa; a terceira, por fim, atribui a Aristóteles a paternidade das duas asserções precedentes (p.71).

O que se depreende daqui é que a tradição atribui a paternidade dessas teses a Aristóteles porque segundo o filósofo antigo o verdadeiro se dá quando aquilo que a alma representa está de acordo com o representado. Desse modo, a representação é verdadeira quando há a concordância daquilo que foi dito com o visto do ente, com a representação da alma e o representado. No entanto, para que a concordância possa se dar, é necessário que o ente já tenha se mostrado, isto é, que já tenha se dado junto ao ente que pode representar. É nesta medida que a verdade em Aristóteles é pensada de dois modos, a saber, como *desvelamento* e como *concordância*

(respectivamente: *aletheia* e *homoiosis*). O primeiro termo grego usado para significar a verdade é mais originário que o segundo.

Isso significa que o conhecimento em Aristóteles se refere àquilo que o ente dá a saber sobre si mesmo. É nesta medida que é necessário, de modo prévio, o desvelamento (*aletheia*) do ente para que a concordância (*homoiosis*) possa se efetivar como o acontecimento que mostra como o ente se *comporta*. Portanto, como já dissemos, só há o conhecimento acerca do ente quando a fala concorda com o que é visto do ente, isto é, com o aparecimento (desvelamento) de tal. É nesta medida que o termo *aletheia* é o mais originário, pois, a possibilidade da formulação de qualquer juízo acerca do ente conta com seu desvelamento. Sem esta “mostração” prévia não há conhecimento valorativo, isto é, não se pode formular uma proposição. Quando colocamos a questão acerca da possibilidade do aparecimento do ente, ou, melhor dizendo, suas condições ontológicas, estaríamos no âmbito que considera apenas o desvelamento do ente em geral. Neste caso temos uma espécie de ontologia enquanto metafísica³⁸. Já a questão que leva em conta apenas os termos da concordância, isto é, daquele acontecimento que é posterior ao do desvelamento (àquilo que podemos conhecer do ente), aqui, o âmbito é de uma teoria do conhecimento, uma lógica.

Na medida em que, temos na tradição um “deslocamento” da verdade (pensada como desvelamento) para o âmbito do conhecimento (isto é, da adequação) a verdade perde seu caráter primário de pura mostração do ente. Segundo a interpretação de Heidegger, seria errôneo considerar Aristóteles como aquele que pensa o caráter da verdade *originária* como a concordância de um estado de coisas. Pois o estagirita, ao pensar a *aletheia* como desvelamento, tem em vista o acontecimento primário do ente, isto é, sua mostração prévia, para que todo e qualquer julgamento acerca do ente se torne possível. Há em Aristóteles, portanto, uma verdade prévia àquele âmbito que dissemos lógico. A análise de um ente, e conseqüentemente o julgamento que se faz deste, só é possível na medida em que a verdade se dá enquanto desvelamento, na medida em que o ente está “presentificado” no mundo.

³⁸ A ontologia geral, que se refere à metafísica ainda não é fundamental em sentido heideggeriano. Isto porque ela (metafísica) pressupõe o fundamento como o sumamente ente, ou seja, como àquilo que permanece através de toda e qualquer transformação.

Numa leitura atenta da filosofia de Aristóteles, Heidegger busca justamente enfatizar, que, por mais que tenhamos no filósofo antigo uma análise lógica dos entes (aquela que se dá no âmbito da *homoiosis*) ele nunca teria dito o acontecimento primário da verdade nesses moldes. É nessa medida que se clarifica no §44 de *Ser e tempo* a tradição considerando Aristóteles como aquele que “não só indicou o juízo como o lugar originário da verdade, como também propôs a definição da verdade como concordância” (HEIDEGGER, 2012a, p.284). Ao assinalar isso, o fenomenólogo quer enfatizar que é usual tomarmos o filósofo antigo pensando o verdadeiro apenas no âmbito da adequação. Na medida em que é perdido o caráter da verdade enquanto desvelamento, a interpretação do conceito é sustentada apenas no âmbito daquilo que o enunciado profere. Heidegger busca fazer um resgate acerca da noção de desvelamento e enfatiza o quanto uma verdade como adequação, necessariamente não pode dizer respeito ao lugar originário da verdade. Pois, como já dissemos, essa necessidade reside no fato de que a possibilidade de toda e qualquer proposição reside no desvelamento do ente, isto é, na *aletheia*.

Neste §44 Heidegger trata de modo específico acerca da noção de verdade, e lá busca abordar o modo como tradicionalmente o verdadeiro foi concebido bem como seus fundamentos ontológicos. Na alínea a), ele coloca em causa as três teses que caracterizam a conceituação tradicional de verdade seguindo uma progressão argumentativa. Num primeiro momento desta análise, ele diferencia na linguagem dois momentos, a saber, o momento semântico do apofântico, o qual é expresso na predicação (como já mencionamos); num segundo momento, examina a estrutura peculiar da predicação, isto é, a possibilidade da verdade ou falsidade de tal.

Seguindo a linha de argumentação de Heidegger, dizemos que a verdade é naturalmente (como a tradição a pensou) a verdade do juízo, do enunciado. Juízos e enunciados se expressam em proposições, portanto, a verdade neste caso é proposicional. Num exemplo do próprio Heidegger “‘Essa lâmpada está acesa’, ‘esse giz é branco’ são exemplos simples de uma verdade proposicional” (HEIDEGGER, 2009a, p. 48).

A tradição filosófica, assim, teria perdido de vista o caráter da verdade como desvelamento, passando a pensá-la apenas no âmbito da síntese que

ocorre numa proposição. Em termos escolásticos a verdade se dá na *adaequatio intellectus et rei*³⁹ “assim, a verdade é o reflexo fiel do objeto na mente, adequação do pensamento com a coisa. É verdadeiro todo juízo que reflete corretamente a realidade” (BAZARIAN, 1980, p.142). Tomás de Aquino⁴⁰ usou o termo *correspondentia* e *convenientia* como definição da adequação. O simplesmente dado verdadeiro concerne ao modo como é pensado por Deus. O ente verdadeiro significa = está de acordo com o conhecimento de Deus. Temos nesse tipo de conhecimento a diversidade entre a coisa e o conhecimento.

No simples perceber o ente é apenas tomado nele mesmo. O conhecimento e o conhecido como tal é o mesmo, o ente a ser conhecido em seu *quid*. O conhecimento só é distinto do ente no conhecimento que liga e que divide. Por isso, o verdadeiro acento da verdade encontra-se aqui (HEIDEGGER, 2009b, p.74).

O fenomenólogo afirma que a verdade interpretada como *adaequatio intellectus et rei*, ainda não corresponde ao pensamento transcendental de Kant. Isso só é alcançado na medida em que o criticista pensa a essência humana como subjetividade, a partir da qual os objetos se conformam com nosso conhecimento. A verdade, nessas bases, seria a correspondência entre aquilo que o sujeito traz em si, *a priori*, e o aparecimento do objeto (como veremos adiante).

O filósofo que coroa a verdade pensada como judicação é Immanuel Kant. Em seus escritos, este afirma o acontecimento da verdade como aquele que se dá mediante a correspondência entre as estruturas do sujeito e o fenômeno que aparece. “Em introdução à dialética transcendental, Kant afirma: ‘Verdade ou aparência não se encontram no objeto na medida em que ele se dá na intuição e sim no juízo a seu respeito, na medida em que é pensado’” (KANT apud HEIDEGGER, 2012a, p. 285). Heidegger recorre a essa citação para elucidar como em Kant a verdade, após a revolução copernicana operada em sua filosofia, conta, necessariamente, com as categorias subjetivas. É através delas que é possível ao sujeito o julgamento daquilo que aparece, a

³⁹ Tradução: Adequação do intelecto à coisa.

⁴⁰ Heidegger nos diz que ele “[...] remete sua definição de Avicenna, que, por sua vez, remete ao Livro das definições (século X) de Isaak Israelis” (HEIDEGGER, 2012a, p. 285).

saber, os fenômenos. Kant, diferentemente dos filósofos que o antecederam, pensa o conceito de verdade de modo conjunto àquilo que ele entende por estruturas transcendentais. São estas estruturas subjetivas que viabilizam toda e qualquer experiência humana, na medida em que “regulam” nosso modo de lidar com o mundo. Anteriormente ao projeto kantiano, tínhamos um modo questionador voltado para princípios reguladores da experiência, o filósofo alemão, por sua vez, problematiza a possibilidade de um conhecimento *a priori*, isto é, puro. A pergunta que norteará a investigação em sua obra intitulada *Crítica da razão pura* é a seguinte: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*? Em outras palavras, como são possíveis conhecimentos que, cunhados na razão, sintetizam algo da experiência? Em que medida é possível à razão produzir um conhecimento puro?

O âmbito da investigação kantiana é o da questão pelas estruturas que embasam um conhecimento do objeto antes de uma experiência. Isso significa que Kant, quer delimitar, por meio de sua crítica, aquilo que é permitido à razão conhecer. É nesta medida que o filósofo questiona a própria possibilidade da metafísica. Além disso, pensa um novo modo de se conceber experiência e conhecimento através da *revolução copernicana* operada em sua filosofia. Com ela, Kant não tem em vista estabelecer um novo sistema metafísico (como fez a filosofia dogmática precedente – pré-crítica). De modo diferente, o criticista busca responder a questão acerca da possibilidade da constituição de uma metafísica enquanto ciência o que não significa negar a possibilidade de uma verdade.

Quando dissemos que na filosofia de Aristóteles, a verdade e conhecimento estavam em relação na medida em que a verdade era pensada através da conformidade do dito como visto, em Kant, ela não está incrustada no objeto, na medida em que só ocorre mediante as estruturas subjetivas: são elas que possibilitam todo e qualquer julgamento. A verdade se atribui apenas aos fenômenos porque estes estão no âmbito da possibilidade de uma verificação. Sobre isso, esclarece Höffe (2013):

Verdade, certeza e objetividade se atribuem unicamente aos fenômenos, a verdade somente a modo de suposição; essa, em contrapartida, atribui-se às coisas em si. De modo algum elas devem ser tomadas como um tipo de doutrina secreta [...] (p.53).

Coroa-se, portanto, a verdade enquanto proposição judicativa porque temos o filósofo crítico a pensando em total relação com as estruturas subjetivas. A verdade é aquilo que sempre conta com tais estruturas, a possibilidade do julgamento de um fenômeno advém de tais. O enfoque do filósofo de Königsberg opera como uma espécie de *revolução copernicana*. Diferentemente daquele modo que acreditava que o conhecimento era regulado pelo objeto; temos, na abordagem kantiana o seguinte modo de conhecimento: “[...] toda nossa intuição nada mais é do que a representação do fenômeno; que as coisas que intuímos não são em si mesmas tal como intuímos” (KANT, 1994, p.78). Pois, “[...] como fenômenos, não podem existir em si, mas unicamente em nós. É-nos completamente desconhecida a natureza dos objetos em si mesmos e independentemente de toda esta receptividade da nossa sensibilidade” (KANT, 1994, p. 79).

Podemos perceber, através destas passagens, que o filósofo pensou a intuição sensível como a única forma de intuição. Em outras palavras, intuição é, para este, um modo de conhecimento imediato, na medida em que é colocado o espírito, no mesmo instante, na presença de seu objeto. O modo como percebemos o mundo se dá sempre através das lentes “cognitivas” daquele que conhece (sujeito). Toda verdade que proferimos acerca de um fenômeno se deve a estas lentes, entendidas, aqui, como categorias do entendimento de uma subjetividade. A verdade, portanto, no âmbito de uma filosofia transcendental kantiana, é sempre uma verdade subjetiva. Podemos perceber, então, ainda que de modo geral, que a essência da verdade se mostra tanto em Aquino, como em Kant (exemplos da filosofia tradicional), como uma espécie de adequação.

A essência da verdade, enquanto adequação, reside na ligação que se faz na proposição, isto é, nas ligações das representações. Palavras isoladas ou composições de palavras não podem ser verdadeiras nem falsas por serem representações isoladas. A verdade, neste caso, tem lugar somente na proposição, pois é nesta que há ligações de representações. Ainda a fim de elucidar o caráter da verdade proposicional (como o próprio Aristóteles já havia mencionado), esclarece Heidegger (2009):

Naquele discurso que é verdadeiro ou falso, isto é, no enunciado, na proposição, reside algo assim como uma síntese, uma composição. Aristóteles diz com isso em uma passagem posterior: só há verdade e falsidade na esfera da síntese, da ligação, da composição de sujeito e predicado (HEIDEGGER, 2009, p.49).

Através da leitura do primeiro capítulo do *De interpretatione*, Heidegger aponta o caráter do *logos* como uma atitude “descobridora” da vida. Portanto, é através da linguagem pensada enquanto *logos* que o ser-aí acede ao ente e o torna manifesto. “O *logos* é um recolher, um pôr na presença, e, assim, ao mesmo tempo, um abrigar. *Logos* aponta para o velamento e desvelamento” (HEIDEGGER, 1954, p. 207-229). Isso significa que a possibilidade da verdade e da falsidade reside no *logos* enquanto a estrutura que descobre o ente, que permite que este venha à luz. Desse modo:

O enunciado é um ser para a própria coisa que é. O que se verifica através da percepção? Somente que é o próprio ente que se visava no enunciado. Alcança-se a confirmação de que o ser que enuncia é para o que está sendo enunciado o mostrar de um ente. Confirma-se que ele descobre o ente para o qual ele é (HEIDEGGER, 2012a, p.288).

O enunciado opera ao modo do *logos apophantikos*, porque ele revela um aspecto do ente visado. Ele indica, deixa ver o ente desde o seu já estar manifesto no mundo. Esse deixar ver nunca é um deixar ver da totalidade do ente, mas sim, o ver de um aspecto a cada vez. Isto porque ele predica, e o predicado aponta sempre para algo em específico; deste modo, o ente vem à luz sempre através de uma perspectiva. Essa perspectiva concerne àquilo que Heidegger denomina *relação de algo com algo*, em suas palavras: “A concordância de algo com algo tem o caráter formal da relação de algo com algo” (HEIDEGGER, 2012a, p.286). O fenomenólogo quer nos dizer, com isso, que, para expressar uma concordância, há a necessidade de que algo concorde com outro algo sob algum aspecto. Em outras palavras, reunimos duas coisas, de alguma forma, e dizemos que estão de acordo, portanto, o enunciado, em revelando um aspecto do ente, mostra o ente *assim como* ele é, ou seja, como ele se comporta. Todo enunciado deve, portanto, mostrar o ente *assim como* ele é. Esse *como* é exatamente aquilo que, no ente, o enunciado “joga” luz.

2.3 Os fundamentos ontológicos da verdade tradicionalmente pensada

No §33 de *Ser e tempo*, Heidegger esclarece três significados do enunciado, a saber: “demonstração”, “predicação” e “comunicação”. Segundo o filósofo, “[...] são significados hauridos do fenômeno por ela designado, inter-relacionados entre si e que, em sua unidade, delimitam a estrutura completa do enunciado” (HEIDEGGER, 2012a, p. 216). Quando nosso fenomenólogo afirma que o enunciado, em primeiro lugar, se refere à demonstração, ele está pensando a estrutura do apofântico (e este como o que deixa fazer ver o ente a partir de si mesmo). Nesse sentido, quando dizemos que o “martelo é pesado demais”, o que se revela não é o sentido, mas, sim o ente no modo de sua manualidade. Assim:

Mesmo quando este ente se acha numa proximidade da mão e da visão o mostrar visa ao próprio ente e não a uma mera representação desse ente, seja ela entendida como algo simplesmente ‘representado’, seja como um estado psíquico daquele que profere o enunciado, isto é, sua representação desse ente (HEIDEGGER, 2012a, p, 216).

O que se aponta, neste caso, é o próprio ente visado, isto é, o modo como ele se comporta (um deixar e fazer ver a partir daquilo que se mostra). O enunciado enquanto predicação determina o sujeito. No caso de um martelo (para usar um exemplo do próprio Heidegger) o que é determinado é o “pesado demais”. O que se enuncia não é o predicado (o sentido), mas o próprio sujeito: *martelo*. Heidegger diz que o determinar restringe a visão inicial do martelo, porque ele mostra por si mesmo e a partir de si mesmo o ente. Na medida em que se restringe a visão, é mostrado apenas o que se revela do ente em sua determinação (no contexto). “A determinação dá, inicialmente, um passo atrás; a “posição do sujeito” concentra o ente no ‘martelo que está aí’ a fim de deixar e fazer ver, no processo de desconcentração, o que se revela em sua determinação possível” (HEIDEGGER, 2012a, p.217).

O *terceiro sentido* aponta para a comunicação que relaciona os dois sentidos anteriores. Neste caso, o enunciado é um deixar ver conjuntamente o que se mostra a partir de si mesmo no modo da determinação. Ver

conjuntamente é comunicar e partilhar com os outros o ente visado em sua determinação. O que se comunica diz respeito ao *ser-para...* do objeto através de uma visão comum.

Quando dizemos que o enunciado indica uma perspectiva do ente, devemos nos dar conta da dimensão anterior a este modo específico de mostraçã, a saber, o *como hermenêutico*. Assim, o *logos apofântico* é limitado ao que já apareceu, esse já “aparecido” é o âmbito antepredicativo que Heidegger denomina “como hermenêutico”. Ele se refere ao prévio do *logos apofântico* porque é nele que reside a possibilidade do *apophansis*, isto é, do deixar e fazer ver. O *logos* ao modo *apofântico* só pode ocorrer desde que os entes já tenham se tornado manifesto em sua totalidade na pré-compreensão que o ser-aí mantém com tais. “Toda essa relação proposicional, porém, encontra-se ainda numa relação com o que se acha diante de nós [...]. Só podemos realizar o enunciado em vista do que se encontra diante de nós” (HEIDEGGER, 2009a, p.55). O diante de nós diz respeito ao objeto do enunciado. Segundo o fenomenólogo, há uma distinção radical entre o sujeito da predicação e o objeto do enunciado. Acerca disso, o filósofo, no §.44 de *Ser e tempo*, afirma:

Segundo a opinião geral, só o conhecimento é verdadeiro. Conhecer, porém, é julgar. Em todo julgamento, deve-se distinguir a ação de julgar enquanto processo psíquico real [sujeito da predicação] e o conteúdo julgado enquanto conteúdo ideal [objeto do enunciado]. Deste último diz-se que é “verdadeiro” (HEIDEGGER, 2012a, p.286).

A relação de concordância abordada aqui por nós implica na ligação entre o conteúdo ideal do juízo (o que no juízo diz respeito ao objeto) e a coisa real (objeto efetivo) sobre a qual se julga. É com vistas a essa distinção essencial que Heidegger coloca a seguinte questão: “[...] em seu modo de ser, a concordância é real, ideal ou nenhuma delas? *Como se deve apreender ontologicamente a relação entre o ente ideal e o real simplesmente dado?*” (HEIDEGGER, 2012a, p.287 – grifo do autor). Essa pergunta surge do problema de um nexa existente entre “coisas” de naturezas distintas, como é o caso da relação entre o ente ideal e o real simplesmente dado. Portanto, Heidegger quer chamar a atenção para o fato de que, a possibilidade do “nexa”

entre ideal e real não nos foi ontologicamente esclarecida. E enfatiza que “enquanto essa relação permanecer indeterminada e infundada em sua essência, toda e qualquer discussão sobre a possibilidade ou impossibilidade, sobre a natureza ou o grau desta adequação se desenvolve no vazio” (HEIDEGGER, 2005, p.158). Heidegger ainda nos diz que esse problema tão discutido da relação sujeito-objeto aponta para o fato de que o ponto de partida da antiguidade não foi ultrapassado. Isto é, não se tocou no problema central: a possibilidade do nexos entre coisas de naturezas distintas, a saber, sujeito e objeto⁴¹.

No tópico que se segue, buscaremos trazer à luz o modo como os entes se mostram na *compreensão prévia do ser-aí*. Para tanto, nos apoiaremos na estrutura que Heidegger denomina *como hermenêutico*. Esta estrutura se refere ao modo como todo e qualquer fenômeno se mostra de modo imediato no mundo circundante. Com este, buscaremos indicar que é só porque compreendemos os entes previamente, de algum modo, que uma enunciação se torna um acontecimento possível. Enunciar, como veremos, é sempre enunciar acerca de alguma coisa, em outras palavras, só podemos dizer acerca do ente porque o compreendemos, porque estamos familiarizados com seu modo de aparecimento. A familiarização que mantemos com aquilo que nos circunda, concerne à compreensão prévia, é nela que reside a possibilidade de se dizer algo acerca de algo.

Pensar o enunciado como um mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo, que determina e comunica exige a seguinte questão: “[...] com que direito entendemos o enunciado como interpretação?” Heidegger deseja chamar a atenção, com isso, de que as estruturas essenciais da interpretação devem reaparecer no enunciado. Isto porque o mostrar a partir de si mesmo, no enunciado, ocorre mediante o compreender e naquilo que se descobriu numa circunstancialidade de mundo, isto é, na circunvisão. Em outras palavras, o enunciado sempre se detém no ser-no-mundo. O que é clarificado através da

⁴¹ Esse problema da relação entre sujeito e objeto será trabalho de um próximo capítulo que abordará a noção de ser-no-mundo. É com ela que Heidegger nos explicará que o problema da “relação” entre sujeito e objeto concerne a um pseudo-problema. Isto porque o fenomenólogo compreende o ser-aí como ser-no-mundo. Ao dizer isto ele pensa o ente que nós mesmos somos como o âmbito em que as coisas aparecem com sentido: ser-aí é o âmbito de sentido. Portanto, não há mundo de um lado e ser de outro. Ser-aí é desvelamento, é a possibilidade da mostra do ente no horizonte de sentido que ele mesmo está projetado.

estrutura tríplice da interpretação: posição prévia, visão prévia e concepção prévia (é o que veremos adiante).

2.4 A relação intrínseca entre *logos* e fenomenologia

Temos na fenomenologia heideggeriana a retomada da questão pelo sentido de ser que ocorre através de sua ontologia fundamental. Tal ontologia fundamental só pode se manifestar de modo adequado (isto é, levando a cabo a diferença ontológica) através da fenomenologia. Fenomenologia seria, assim, o modo de “contemplação” dos fenômenos que posicionaria o ser-aí numa estrita lida com seu ser mais próprio (e por isso autêntica). Fenomenologia significaria então, “[...] deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2012a, p.74). Segundo Heidegger, esta afirmação não diz outra coisa além da máxima já formulada por Husserl, a saber, para as coisas elas mesmas!

De modo diferente de uma investigação teológica, que evocaria os objetos de sua ciência através do seu conteúdo *quididativo*, por exemplo, “[...] o que está em questão não é retornar as direções e discussões fenomenológicas, mas, em meio ao trabalho da explicitação integral das coisas mesmas, se colocar na posição de ver fenomenologicamente” (HEIDEGGER, 2012b, p.9). Temos um modo de operar completamente diverso dos meios tradicionais com a investigação fenomenológica, esta mira no “como” do aparecimento dos fenômenos. Em outras palavras, ela implica num olhar estrutural do aparecido. Em vez de se ter por escopo alcançar uma essencialidade que subsiste no aparecimento do ente, ela mira na dinâmica do próprio vir-a-ser disto que se mostra. Mirar na dinâmica de aparecimento é descrever o “como” do fenômeno, é um olhar desinteressado, que não intenta outra coisa a não ser descrever o modo como isto que se mostra, se mostra.

Como mencionamos, a fenomenologia deve deixar nosso olhar livre. Mas, o que ela deve deixar e fazer ver através dessa liberação do olhar? Essa pergunta é necessária, tendo em vista que dizer o seu escopo enquanto descrição do “como” dos fenômenos não nos esclarece muita coisa, bem como o motivo da fenomenologia ser exigência de uma ontologia fundamental.

Assim:

O que em sua essência, é *necessariamente* tema de uma mostração *explícita*? Justo o que não se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes, mantendo-se *velado* frente ao que se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes, mas que, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes a ponto de constituir o seu sentido e fundamento (HEIDEGGER, 2012a, p.75 – grifo do autor).

Ao compararmos essa passagem com aquilo que Heidegger nos diz sobre o *logos*, um pousar que recolhe (seu caráter desvelador-velador), pode-se afirmar que ele foge completamente de uma representação sintética. Antes de tudo, *logos* é um deixar e fazer ver, ou melhor dizendo, ele “deixa estendido-diante-em-conjunto” (HEIDEGGER, 1978, p. 118). O *logos* da fenomenologia, portanto, é uma fala que mostra o ente em seu estar manifesto conjuntamente ao mundo.

Que teria acontecido se Heráclito – e, a partir dele, os gregos – tivesse pensado propriamente a essência da linguagem como *Logos*, como o pousar que recolhe! Teria acontecido nada menos que isto: Os gregos teriam pensado a essência da linguagem a partir da essência do ser, até mesmo como o próprio ser (HEIDEGGER, 1978, p.122).

Não é encontrado pistas de que isso ocorreu, mas, o mérito disto que brilhou nos gregos, reside no fato de que o *logos* aparece como um mostrar que não desvincula o dito com o visto e o vislumbre do nexo originário só pode ocorrer mediante este falar *unificador*. É devido a todas essas afirmações que Heidegger nos diz que ontologia só é possível enquanto fenomenologia⁴². Isto porque para pensar o fundamental do mundo, isto é, através do nexu originário, é preciso um falar unificador que nos coloque na posição de contemplar aquilo que nos é quase sempre esquecido devido o encobrimento de nosso ser. Encobrimento, portanto, é o oposto do fenômeno tido como o ser dos entes na fenomenologia. O *logos* da fenomenologia, radicalmente diferente de um

⁴² “Somente dessa maneira se oferece a possibilidade de deparar-nos de maneira originária com a objetualidade da filosofia. Esta aspiração concreta à demonstração deve colocar em jogo sua eficácia assinalando e distinguindo os caracteres ontológicos, de objetualidade, de acesso e de verificação quanto ao que é objetualidade na filosofia” (HEIDEGGER, 2012c, p.84).

enunciar tardio (característico da verdade tradicional) almeja enunciar o sentido próprio de ser que ocorre mediante uma síntese originária com o mundo, a saber, as estruturas fundamentais de ser. Então, temos a tarefa da fenomenologia do ser-aí como uma “hermenêutica no sentido originário da palavra que se designa o ofício do interpretar” (HEIDEGGER, 2012a, p.77). É por meio dessa hermenêutica, operada no âmbito de tal fenomenologia, que se torna livre o horizonte para a investigação ontológica fundamental de modo “adequado”. Deve-se ressaltar que a hermenêutica do ser-aí, desvenda as condições de possibilidade de qualquer investigação ontológica.

O ser, enquanto tema fundamental da filosofia, não se refere ao gênero dos entes por conta daquela distinção radical entre o ente que nós mesmos somos e os demais entes manifestos do mundo. Pois, ele se encontra “acima” de qualquer determinação ôntica pelo fato de ultrapassá-la. A distinção entre uma verdade tardia e uma originária, reside, portanto, no vislumbre da diferença ontológica. A verdade originária contempla o acontecimento do ser enquanto transcendente, pois ela posiciona o ser-aí como ente privilegiado pelo fato deste dar âmbito a toda e qualquer presentificação no mundo. É nessa medida que uma verdade tida como originária ultrapassa a verdade tradicional e nos coloca no terreno de uma lida estrita de nós mesmos: (enquanto seres-aí) nosso ser originário. Como Heidegger afirma: “A verdade fenomenológica (abertura de ser) é *veritas transcendentalis*” (HEIDEGGER, 2012a, p.78).

O ser-aí – tido como ente privilegiado – é a abertura do horizonte para a compreensão de ser. Deslocar a verdade de suas bases tradicionais para a abertura constitutiva do ser-aí, assim, é clamar a necessidade do resgate daquilo que foi esquecido pela história. Desse modo, Heidegger, ao nos dizer que há um esquecimento do ser na tradição, busca, através do ente privilegiado, resgatá-la. Pois, como é sabido, através de uma hermenêutica do ser-aí, ocorre um desvelar do nexos originário deste ente e o mundo. Esse “discurso” já não pode operar por meio de uma cisão entre ser e mundo, recorrente na linguagem usual. Isto porque sua intenção é mirar no como da manifestação que pode ser traduzido como uma espécie de atenção ao fenômeno, a qual posiciona o *interrogado* (ser-aí) no “modo” de ver do acontecimento da própria transcendência.

Temos, através da pré-compreensão, a explicitação de que o *ser-junto-a...* ente está na base de toda e qualquer enunciação. Por estar na base, ele é prévio ao discurso. É exaltada com isso a necessidade de um movimento compreensivo com os entes para que o dito acerca do ente possa ocorrer no enunciado (que exige sempre um “referencial”). É nessa medida que só podemos enunciar acerca daquilo que compreendemos em nosso ser, isto é, que nos é familiar de algum modo. Essa familiarização com os entes manifestos só ocorre porque há um nexu originário entre ser e mundo, de tal maneira que ao enunciarmos acerca de algo dizemos o acontecimento daquilo que já se apresentou em nosso ser de antemão. Analisemos, a partir de agora, essa estrutura prévia, a fim de abrirmos o caminho para a explicitação deste nexu originário não vislumbrado pela tradição.

2.5 A estrutura do “como hermenêutico” e a compreensão prévia

O homem, no decorrer de ações partilhadas e vividas, vai tomando consciência de si, bem como de seu mundo circundante através da particularidade de um ser determinado. “Não se trata com isto, porém, apenas de uma mera constatação empírica circunscrita a um âmbito da experiência, mas de uma intuição de ordem geral, extensiva ao conjunto dos existentes, reais ou possíveis” (BLANC, 2007, p.243). Temos no ser-aí humano, uma abertura ao real, que o ilumina ao ponto de colocá-lo sempre numa posição de lida que implica em decisão acerca disto que lhe vem ao encontro. Isto que lhe vem ao encontro só o vem, porque na dinâmica desta abertura reside um momento de compreensão prévia. É nessa compreensão prévia que se dá o modo deste ente privilegiado se tornar familiar com seu circundante. É nesta familiaridade prévia do ser-aí com seu mundo que brota a possibilidade de uma lida teórica com o ente que ocorre no interior daquele modo de saber científico. A possibilidade da adequação reside na mostraçãõ prévia dos entes no horizonte de sentido que é o ser-aí. Somente a partir deste aparecimento primário dos entes que o fenômeno da verdade tido como adequação pode se tornar manifesto.

No §33 de *Ser e tempo*, intitulado “O enunciado como modo derivado da interpretação”, Heidegger esclarece que toda interpretação se funda no compreender. Assim: “Como o enunciado (o juízo) se funda no compreender, representando uma forma derivada de exercício de interpretação, ela *também* ‘tem’ um sentido” (HEIDEGGER, 2012a, p.215). Heidegger quer enfatizar, com isso, que de há muito se perdeu esse sentido primário do “como”, na medida em que, usualmente, o próprio enunciado é tido como lugar primário *da verdade*. Isso só enfatiza o quanto a questão da verdade está intimamente acoplada ao problema do ser.

A estrutura do *como hermenêutico* indica a pré-compreensão de ser que o ser-aí mantém com as coisas. É dela que brota nossa familiarização com o mundo e conseqüentemente nosso modo de se relacionar com tal, isto é, *interpretar*. Segundo nosso fenomenólogo toda interpretação parte de uma estrutura tríplice, a saber, posição prévia, visão prévia e conceptualidade prévia.

O enunciado necessita de uma visão prévia que desloque, por assim dizer, o predicado a ser explicitado e indicado, incluindo-o implicitamente no próprio ente. Uma articulação do significado daquilo que se mostra a partir de si mesmo e por si mesmo pertence ao enunciado enquanto comunicação determinante. É por isso que ela se move numa determinada conceituação: o martelo é pesado, o peso é do martelo, o martelo tem a propriedade de ser pesado. A concepção prévia sempre presente em todo enunciado permanece, na maior parte das vezes, sem surpresas, pois toda língua já guarda em si uma conceituação elaborada (HEIDEGGER, 2012a, p.219).

Heidegger indica, com isso, que todo enunciado e conseqüentemente, toda interpretação possuem seus fundamentos existenciais nessa tríplice estrutura. O enunciado acerca de algo se torna um modo derivado da interpretação porque ele indica, deixa ver o ente que só se mostra segundo uma modalidade de aparecimento que sempre conta com uma posição, visão e conceptualidade prévias. São estas estruturas que condicionam o modo daquilo que se mostra “por si”. Elas são prévias porque acompanham a manifestação do ente antes de qualquer análise acerca de tal. O que se pressupõe de antemão é o âmbito do “como” do fenômeno, isto é, do seu modo de aparecimento imediato. *Através disto, devemos questionar como que esta*

interpretação da circunvisão (daquilo que se acha diante de nós) gera um enunciado?

A pré-compreensão que o ser-aí mantém com os entes através de sua circunvisão, elucida o fato de que aquilo que se mostra no mundo, se mostra como alguma coisa, num determinado contexto de aparecimento. Heidegger nos diz que tanto na história quanto na própria filosofia, o ser-aí fala de si mesmo direta ou indiretamente. Isso significa que o ser-aí possui uma compreensão de si mesmo e daquilo que o circunda. Essa compreensão em que o ser-aí se movimenta no início e na maioria das vezes são modos de interpretação. Esse modo de lida com o ser é aquele que Heidegger denomina concreto, e é este que merece ser clarificado em seu movimento interno como um acontecimento tardio. Nas palavras de Heidegger “[...] *que caráter ontológico do ser-aí se manifesta nestes modos de ter-se-a-si-mesmo?*” (HEIDEGGER, 2012c, p.56 – grifo nosso).

“Dizemos: em relação à experiência do ente, a compreensão de ser é precedente. Essa precedência se mostra de tal modo que só conseguimos encontrar o ente em meio à claridade que surge a partir do fato de a compreensão prévia de ser nos reter diante de uma luz. Compreendemos o ser e o compreendemos previamente” (HEIDEGGER, 2009a, p. 205). Sendo assim, não compreendemos o ser de modo ocasional, mas, sim, a todo e qualquer momento enquanto existimos. Isto é, compreendemos ser por todo tempo e toda parte enquanto nos comportamos em relação ao ente desta ou daquela maneira. Tanto no saber científico, como naquele mais cotidiano o compreender já se inseriu porque ele é a possibilidade de qualquer tipo de lida com o ente. Por conta disso, o ser-aí habita uma compreensão prévia de ser. Só é possível ao ser-aí se movimentar no mundo porque de algum modo ele está familiarizado com aquilo que o circunda. Esta familiaridade inerente ao ser do ser-aí é o âmbito de descoberta mais imediata, através da qual ele concebe o modo de ser do ente e lida com tal.

É pelo fato do contexto mostrar o ente *como* algo (com um determinado sentido), que ele é um acontecimento exclusivo àquele ente que é o âmbito de sentido [ser-aí]. Portanto, aqui já podemos perceber o movimento heideggeriano de caracterizar o problema sujeito-objeto como um *pseudo-problema*. Isto porque não podemos falar de contexto/sentido, distanciados

daquilo que instaura tal acontecimento. Contexto é algo que ocorre somente em ser-aí, portanto, o fenomenólogo chama a atenção para o fato de que não podemos mais pensar o sentido daquilo que se mostra como um acontecimento ‘separado’ daquele que é possibilidade de tal: âmbito de sentido. Em termos gerais, é isso que o fenomenólogo nos indica ao caracterizar o ser-aí como *ser-no-mundo* e que este diz respeito a um único fenômeno.

Quando dizemos que o modo de ser da concordância tem o caráter da relação de *algo com algo*, é por que esta mostra como o ente se comporta. É nesta manifestação do ente que reside a possibilidade do enunciado enquanto adequação e conseqüentemente sua verificação. Só podemos dizer como o ente se comporta, isto é, revelar um aspecto seu porque há o prévio (a pré-compreensão daquilo que se encontra diante de nós) sendo possibilidade desta verificação. Portanto, a possibilidade da verificação do enunciado reside na pré-compreensão do ser-aí e esta concerne ao aparecimento mais imediato dos entes no nosso campo de sentido. A este aparecimento imediato Heidegger denomina *como hermenêutico*⁴³. A partir de agora nossa investigação buscará caracterizar o *como hermenêutico* enquanto o *ethos* primário da manifestação do ente e possibilidade de todo e qualquer enunciado, a saber, do *logos* em sua estrutura apofântica.

Como já dissemos, o *logos apofântico* é o lugar da enunciação o que implica em predicação (dizer algo acerca de algo). O *como hermenêutico*, por sua vez, se refere à mostração imediata daquilo que se acha diante de nós. Porque é imediato é antepredicativo, qualquer enunciação é algo posterior a este aparecimento primário. Tal aparecimento ocorre desde uma malha de significações que se deve à facticidade. O aí do ser-aí concerne ao âmbito fático, isso significa que este ente é sempre “junto” ao fático. Como já dissemos, a estrutura do *como hermenêutico* é a manifestação primária do ente

⁴³ “Heidegger individua a condição do poder-ser-verdadeiro ou falso da predicação na estrutura do *logos*, ou seja, no fato de constituir uma *synthesis* ou *dihairesis*, no seu ligar ou associar. Uma vez feito isto, Heidegger se interroga, portanto, sobre qual seja a estrutura unitária e o fundamento do qual esta dúlice determinação brota. A resposta a esta interrogação vem à luz através da interpretação de Met. IV, 7 e VI, 4, não tanto de De int. I, no curso da qual Heidegger chega a identificar a unidade fundamental com a estrutura do “enquanto” (Als), que se acha na base da predicação, e que por sua vez é fundada naquele “enquanto” originário (hermenêutico) que é a estrutura do compreender como determinação do ser-aí” (VOLPI, 2013, p.73).

em nosso campo de sentido, o modo como esse aparecimento se dá, conta com a facticidade do mundo, ao modo como essencialmente somos *junto* ao mundo. Heidegger nos esclarece esse movimento na medida em que, usando o exemplo do giz, diz que só podemos enunciar acerca deste porque somos junto a tal (na medida em que somos “familiarizados” com o modo do giz se mostrar). Sendo assim:

[...] não chegamos primeiramente ao giz por meio do caminho do enunciado e do contexto relacional ao qual esse enunciado está supostamente atrelado, mas, inversamente, somente na medida em que já estamos junto ao giz, na medida em que já nos mantemos junto a ele, ele pode ser um objeto possível no enunciado (HEIDEGGER, 2009, p. 69).

Através desta citação, Heidegger deixa claro que a possibilidade do enunciado reside na pré-compreensão que mantemos com os entes. Só podemos falar de algo porque esse algo essencialmente se deu *junto a nós* de antemão. Estar *junto* a um ente é estar familiarizado com o modo que os entes se mostram (é ser na facticidade). Os entes que se mostram se mostram num determinado contexto de aparecimento. E como já dissemos, o contexto de aparecimento concerne à facticidade. Heidegger introduz essa noção de facticidade como o *lugar* a partir do qual o sentido de algo se mostra como tal. A noção de facticidade carrega um teor demasiado crítico com relação à noção de substância, isto é, com relação à subjacência do sentido no ente. Nas palavras do filósofo: “[...] o encontro com os outros não se dá numa apreensão prévia em que um sujeito, de início já simplesmente dado, se distingue dos demais sujeitos, nem numa visão primeira de si, onde então se estabelece o referencial da diferença” (HEIDEGGER, 2012a, p.175). A subjacência não faz sentido na fenomenologia heideggeriana, porque o caráter do ser-aí enquanto ser-no-mundo inviabiliza o pensamento acerca de duas instâncias fundamentais separadas (no caso ser de um lado e mundo de outro). O acontecimento ser-no-mundo se apresenta como um único fenômeno. E é por isso que tanto aquilo que é o ente e o dito acerca do ente é um acontecimento só. Porque o que se mostra no enunciado é o ente visado e este “visado” não é separado do ente que enuncia (no caso o ser-aí).

O enunciado é um ser para a própria coisa que é. O que se verifica através da percepção? Somente que é o próprio ente que se visava no enunciado. Alcança-se a confirmação de que o ser que enuncia é para o que está sendo enunciado o mostrar de um ente. Confirma-se que ele descobre o ente para o qual ele é. Verifica-se o ser-descobridor do enunciado. Cumprindo a verificação, o conhecimento remete unicamente ao próprio ente (HEIDEGGER, 2012a, p.288).

Isso significa que os entes vêm ao encontro a partir do mundo em que o ser-aí essencialmente se mantém, isto é, o mundo fático. O ser-aí é abertura e estar aberto implica de modo imediato o mundo e conseqüentemente estar junto aos entes. Estar junto aos entes está na base de toda a enunciação, o que significa que essa “conexão” originária é possibilidade de qualquer adequação, de qualquer verdade ou falsidade que se diga do mundo. Na compreensão de ser do ser-aí, já “subsiste” uma compreensão dos outros. Ao ser-aí é possível a enunciação, porque este é o único ente que se movimenta numa pré-compreensão dos entes, isto é, compreende previamente o sentido dos entes de algum modo:

Quando realizamos, por exemplo, uma ação para a qual não damos absolutamente nenhuma atenção, uma ação tal como a de abrir uma porta, o que fazemos diariamente muitas vezes, essa ação implica segurar a maçaneta. Se já não compreendêssemos de antemão o que significa uma coisa de uso – instrumentos, automóvel, utensílio destinado à escrita, à medição, isqueiro, ou seja, o utensílio em geral, não estaríamos em condições de fazer o uso da maçaneta enquanto tal (HEIDEGGER, 2008, p.205).

Seguindo este pensamento, seria impossível tomar algo, e conseqüentemente o utilizar para determinado fim, caso não compreendêssemos essa coisa como *algo para...* É por este motivo que não apreendemos o que é um utensílio por meio do uso de tal, de modo diferente, o que acontece é que “[...] só podemos nos deparar com entes desse gênero porquê e na medida em que compreendemos algo assim como utensílio” (HEIDEGGER, 2008, p.206). Isto significa que o sentido, o *ser para...* já é compreendido de antemão. O ser-aí já traz consigo uma dada compreensão no âmbito do *como hermenêutico*, e é esta que torna possível uma lida específica com o ente.

Através desta indicação, Heidegger quer chamar a atenção para o fato de que dizer acerca de algo de modo a caracterizá-lo tanto em sua falsidade ou validade é um acontecimento possível somente àquele ente que pode representar porque é junto às coisas. A enunciação é um acontecimento possível somente ao ser-aí, e isto Aristóteles assinalou, ou melhor, pré-intuiu fenomenologicamente quando disse que o *logos* em seu mais alto nível é possível somente ao homem. E aquilo que Aristóteles estava pensando enquanto substância (*ousiai sensíveis*), Heidegger, através de sua crítica, assinala seu acontecimento no âmbito do *como hermenêutico*, o modo como as coisas se mostram na facticidade, isto é, no contexto de mostraçãõ. É nessa medida que o sentido está na coisa, mas não a subjaz, isto é, a coisa se mostra com um sentido porque este ocorre desde uma circunvisão. O sentido, portanto, depende do contexto em que esta coisa está “inserida”, ou, melhor dizendo, do mundo em que o ser-aí é e se mantém. Seguindo esta reflexão, o sentido necessariamente não pode ser essencial ao modo da subjacência, mas, transitório. Nestes moldes, ele é condicionado pela facticidade (o modo como ocorre a travessia do ser-aí no tempo).

Devemos questionar, a partir destas afirmações, como é possível as coisas se mostrarem ao ser-aí? Ou seja, o que torna este ente, essencialmente privilegiado, com relação aos demais entes? O fato de que o ser-aí é o único ente que é no mundo, ou melhor dizendo: que é o mundo. “A tese de que ser-aí significa ser-no-mundo enuncia algo essencial e designa algo totalmente elementar que com certeza precisa assumir, justamente por isso, a firmeza e a incisividade do problema” (HEIDEGGER, 2009a, p.325). Dizer que o ser-aí é ser-no-mundo é tocar na estrutura da transcendência. A transcendência é um agir primordial do ser-aí, pois, este ente privilegiado ultrapassa a si mesmo (em sua existência fáctica), bem como os demais entes em sua totalidade. É o mundo como abertura que viabiliza a descoberta do ente, num determinado contexto de aparecimento.

A transcendência se refere ao fato do ser-aí ultrapassar o ente, de modo que em ultrapassando-o pode se comportar/lidar com ele (o ente) e consigo mesmo. A fim de explicitar o caráter desta transcendência, nos diz Heidegger (2008): “O ser-aí transcende, ultrapassa o ente. No entanto, não o faz apenas ocasionalmente, ele o faz, antes como ser-aí; e ele ultrapassa o

ente, não esse ou aquele a partir de uma escolha, mas o ente na totalidade” (p. 326).

Na fenomenologia de Heidegger, temos então a verdade pensada originariamente como transcendental. É nesta medida que nela [fenomenologia] há a distinção decisiva entre a verdade originária e uma verdade derivada. O fenomenólogo toma distância da ideia de verdade como propriedade das proposições, bem como, da ideia que a sustenta enquanto “qualidade” de um sujeito (como um elemento transcendental subjetivo)⁴⁴. Esse distanciamento⁴⁵ não implica numa negação deste modo de operar. Heidegger encara a necessidade do afastamento deste modo tradicional porque tem em vista alcançar um terreno decisivamente mais radical. Este terreno radical ele encontra no âmbito daquilo que denomina *Erschlossenheit* [descerramento]. Esta noção substitui tanto as noções de consciência como de intencionalidade⁴⁶ justamente por conta de sua radicalidade. A verdade do ser, portanto, reside naquilo que o fenomenólogo tem em vista com a noção de *Erschlossenheit*. Esta afirmação é coroada com a tese de Heidegger que não diz a proposição como o lugar da verdade, mas a verdade como o lugar da proposição. A verdade é o lugar da proposição, na medida em que ele reconhece que a verdade, deslocada de sua tradicional residência habita o ser-aí. A verdade habita o ser-aí porque o acontecimento da verdade transcendental ocorre somente neste ente que compreende ser.

É a partir deste segundo momento de escrita da dissertação, que procuraremos elucidar de que modo o ser-aí é verdade originária, ou melhor, dizendo, uma verdade transcendental. Neste caso é tarefa decisiva investigar o caráter do ser-aí enquanto ser-no-mundo. Isto é importante porque Heidegger

⁴⁴ Em sua filosofia, Kant tem por base a subjetividade. Tendo isto em vista, ele pensará a verdade do conhecimento em total relação com as estruturas subjetivas do homem (formas da sensibilidade e as categorias do entendimento). Verdade, neste caso, é um acontecimento possível mediante o acordo das categorias subjetivas e o fenômeno (como aquilo que se mostra de acordo com estas categorias). Verdade, em Kant, é sempre uma verdade do juízo.

⁴⁵ O distanciamento ocorre mediante uma análise do modo de ser das coisas concretas, é um distanciamento enquanto atenção, e não de aniquilamento do modo de ser na medianidade.

⁴⁶ A radicalidade da noção de *Erschlossenheit* frente a consciência e a intencionalidade se deve ao fato de que, tendo em vista o âmbito fundante de todo e qualquer modo de algo se mostrar, o desvelamento enquanto o puro descerramento de mundo, concerne à pura possibilidade de ser. Isto significa que qualquer modo de manifestação da consciência, seja aos moldes kantianos ou husserlianos, se deve ao descerramento de mundo pensado como *aletheia*. A possibilidade de todo e qualquer si-mesmo, (todo e qualquer modo de manifestação da consciência), isto é, o modo de uma consciência “operar” no mundo é sempre posterior àquilo que Heidegger tem em vista com a noção de *Erschlossenheit*.

considera que o transcender (que diz respeito à verdade originária) significa ser-no-mundo. Então, para cumprirmos com a elucidação da questão desta dissertação, devemos pensar junto de Heidegger o movimento do transcender no âmbito de sua ontologia. Isto porque como já dissemos, a transcendência tem total relação com o tema a que nos propomos investigar: a verdade na fenomenologia heideggeriana. Para tanto, no próximo capítulo, nos apoiaremos em quatro estruturas que Heidegger aponta como essenciais para explicar o movimento da verdade originária enquanto *aletheia*, a saber, 1) abertura em geral, 2) estar-lançado, 3) projeto e 4) decadência. É demasiado importante lidar com tais noções, porque Heidegger afirma que é através destas determinações (aquilo que diz o ser-aí de modo essencial) que se pode compreender o sentido existencial da afirmação que diz: “o ser-aí é e está na verdade”, ou em outras palavras, a verdade como verdade transcendental, isto é, o acontecimento da transcendência, da *aletheia*. Nas palavras do fenomenólogo:

Sendo essencialmente a sua abertura, abrindo e descobrindo o que se abre, o ser-aí é essencialmente “verdadeiro”. O ser-aí é e está “na verdade”. Esse enunciado possui sentido ontológico. Não significa que onticamente o ser-aí tenha sido introduzido sempre ou apenas algumas vezes “em toda a verdade”, mas indica que a abertura de seu ser mais próprio pertence à sua constituição existencial (HEIDEGGER, 2012a, p.392).

Em sentido heideggeriano, o acontecimento da transcendência, refere-se àquilo que é próprio do ser humano. Este não é um comportamento entre outros possíveis, de modo diferente, a transcendência, neste caso, é constituição formal deste ente. Esta constituição se dá de modo prévio a todo e qualquer comportamento. “A transcendência, contudo, é a ultrapassagem que possibilita algo tal como existência em geral e, por conseguinte, também um movimentar- ‘se’ – no- espaço” (HEIDEGGER, 1979, p.104). Ao nos dizer que a transcendência não ocorre no ser-aí como um entre outros acontecimentos possíveis, Heidegger quer enfatizar o fato de que ela não designa um comportamento ôntico. De modo diferente, ela concerne à própria constituição ontológica do ser-aí. É nesta medida que o fenomenólogo inviabiliza aquele pensamento acerca de duas instâncias, que segundo ele são interdependentes

(ser e mundo), como separadas. A noção de transcendência quebra com esse abismo existente na tradição filosófica (como já assinalamos). Portanto, aquele problema que mencionamos acerca da relação entre duas coisas de naturezas distintas é caracterizado aqui como um pseudo-problema.

O modo de se movimentar na questão, através da cisão entre ser e mundo é característico do modo de pensar esquecido do nexos originário. O esquecimento é ingênuo pelo fato de que, é simplesmente perdido de vista o modo de ser originário do ente que nós mesmos somos. Isto é, se esquece e não se reconhece que esquece na própria dinâmica do ocultar-se. É através da própria manifestação do ente, daquilo que “reconhecemos” de modo imediato, que se perde o caráter do nexos originário. Pois, na medida em que o ente se mostra, seu modo de ser é tido como presente, ele se mostra *assim como* algo desde o seu manifestar. Esse *como* nos dá a “ilusão” de que o ente está individuado por ele mesmo, então, pensamos o ente de um lado e aquilo que lhe dá ser de outro simplesmente porque em seu modo de ser, mesmo, é criada esta falsa percepção (neste caso, seu modo de ser é o da aparência). É natural, portanto, não questionarmos a espontaneidade do aparecimento do ente junto àquele que só pode enunciar porque habita o *logos*. O ser-aí está na verdade, portanto, de um modo tão enraizado que não se atenta ao seu caráter de “ser-verdadeiro”. É por conta disso que é perdido de vista o acontecimento da essência da verdade e se passa a questionar o verdadeiro sempre a partir daquilo que o enunciado profere.

Após o movimento de exposição que nos trouxe aqui, resta-nos, analisarmos melhor o *como* deste encobrimento, e porque ele toma conta de nosso ser no início e na maioria das vezes. Só justificaremos essa tendência através daquilo mesmo esquecido pela tradição, a *essência da verdade*⁴⁷. É com ela que se justifica a lida tardia do ser-aí com seu ser porque lhe é constitutivo o encobrimento.

⁴⁷ Devemos ressaltar, aqui, que embora tratemos do conceito de verdade e que, nesse âmbito, sua essência aparece em pauta, não se ocupamos do conceito de verdade, de modo incisivo, nos trabalhos tardios de Heidegger.

2.6 A delimitação da tarefa da filosofia frente aos diversos modos de se interpretar

Podemos perceber, até o presente momento de nossa exposição, que meditar acerca do caráter originário da verdade concerne ao mais elevado empenho do espírito e por isso o mais essencial. “Este questionamento, em que o povo suporta sua presença histórica, sustém-se no perigo, mantém-se na grandeza de sua missão; este questionamento é seu filosofar, sua filosofia” (HEIDEGGER, 2007, p.22). Temos na ontologia fundamental o reposicionamento da investigação filosófica naquilo que lhe é essencial por sua própria natureza. O modo como a noção da *aletheia* aparece na fenomenologia de Heidegger, tem total implicação frente esse resgate essencial, pois, através dela, é visado o acontecimento inaugural do próprio mundo. É dar atenção ao brilho silencioso, àquilo que dá fôlego ao escopo da filosofia desde os seus primórdios: o fundamento do existir.

Em *Introdução à filosofia*, Heidegger fala que não estamos de forma alguma “fora” da filosofia. Mesmo que não saibamos precisamente nada sobre filosofia ela está em nós e nos pertence. Ser homem significa filosofar, no entanto, precisamos resgatar o sentido originário que o termo carrega, a fim de que, com isso, possamos colocar a filosofia em curso de modo *adequado*. Diante disso, se lê que:

Se a filosofia já reside em nosso ser-aí como tal, então essa aparência só pode surgir do fato de a filosofia estar como que dormindo em nós. Ela reside em nós, ainda que agrilhoada e intrincada. Ela ainda não está livre, ainda não está no *movimento que lhe é possível* (HEIDEGGER, 2009a, p.4 – grifo nosso).

Para isso se tornar mais claro, analisemos as distinções de Heidegger frente o movimento filosoficamente genuíno daquele científico e questionemos: Por que a filosofia não pode ser um movimento científico? Pensemos essa distinção juntos de Heidegger de modo geral: 1. Filosofia não é ciência: é usual pensarmos o conhecimento como ciência: “Filosofia não é ciência e sim, ao contrário, a ciência é um modo subordinado da filosofia, à medida que, como de costume, se entende por ciência a análise e pesquisa de um determinado

setor do que é e está sendo, do “sendo”, portanto (HEIDEGGER, 2007, p.26). Isto é, a filosofia não se dirige a nenhum setor específico passível de conhecimento analítico. Não intenta, através de sua “análise” resultados acabados acerca daquilo que está “sendo”.

De modo completamente diferente, seu caráter implica num questionamento através do qual sempre é ultrapassado aquilo que é passível de ser conhecido no âmbito de uma ciência. 2. Filosofia não é visão de mundo: Ela não pode ser uma “visão” de mundo, porque visões de mundo são sempre interpretações apoiadas em resultados científicos, isto é, se expressam mediante o movimento científico. Visão de mundo, por conta disto, se caracteriza como uma ilusão fundamental porque filosofia não se trata de gerar concepções de mundo que só dizem “o caminho” desde uma produção argumentativa secundária. 3. Filosofia não é fundamentação do saber: é legítimo se recorrer às pressuposições do conhecimento científico, o problema se dá mediante o desvio da proposta perante uma análise lógica dos conceitos fundamentais da ciência. Isto é, se torna ilegítimo ao se perder de vista a essência da verdade como vimos ao analisar o caráter tardio de uma verdade aos moldes tradicionais. Ao se delimitar os *setores de objeto* (como é o caso de uma ciência geral do ser), só se garantirá a legitimidade deste, caso seja conduzida “antes do saber científico, pela evidência com que as coisas se mostram em seu próprio tecido originário no todo do sendo, do que é e está sendo. Esse tecido se torna, sem dúvida, inacessível à sistematização artificial vigente e dominante” (HEIDEGGER, 2007, p.27). 4. Filosofia não é saber absoluto: o saber da filosofia não visa uma perspectiva singular do ente determinado, pois, ao dizermos, que, em seu caráter próprio ela ultrapassa o limitado, deve, portanto, independer da relatividade. Em outras palavras, um saber filosófico acerca de uma ciência particular acaba caindo numa espécie de fundamentação indubitável e ingênua, pois diz o acontecimento do ente com pretensões de uma fundamentação indubitável. “A filosofia brota da indigência mais característica e do poder mais próprio do homem e não de Deus. Ela não é nem em seu conteúdo nem em sua forma, saber absoluto. É-lhe própria a máxima essencialidade, portanto, necessidade, mas por isso mesmo não lhe pertence infinitude” (HEIDEGGER, 2007, p. 28).

A filosofia foi e teve pretensões de ser todos estes atributos que

acabamos de negar. Isto porque houve um desvio de princípio, na medida em que o escopo, com pretensões fundamentais, se movimentou desde a decadência do mundo. Apoiar a questão fundamental em solo secundário é um movimentar-se sempre insuficiente porque ele deve ultrapassar (por sua exigência) a contingência do mundo. Temos a investigação científica sempre numa lida com o ente desde este terreno secundário, e por isso, sua verdade é sempre tardia. Ela é característica ao modo de ser da interpretação que é um enunciar desde a manifestação e por isso, insuficiente para a questão fundamental, na qual o visado não é o ente desde o seu estar manifesto e sim o modo de ser desta manifestação decorrente de um nexu originário.

A ciência se refere, portanto, a *um* comportamento do homem em relação ao ente, através da qual, é visada sempre uma objetividade. Em outras palavras, se tem em vista situar uma determinação objetiva, perante um sujeito representador, daquilo que será “conhecido”. A ciência e visão de mundo são fundamentalmente históricas. “As ciências são modos de ser do ser-aí, nos quais ela também se relaciona com entes que ela mesma não precisa ser. Pertence, porém, essencialmente ao ser-aí: ser em um mundo” (HEIDEGGER, 2012a, p.48). A Filosofia não é nenhuma ciência porque em seu modo de questionar, a busca ocorre no “fundo” da existência. Isso não significa que a filosofia vai contra a ciência por não ser científica. Em sentido originário, apenas não são predicados possíveis da filosofia. Essa questão não se movimenta numa superfície daquilo que aparece, porque nela há o afastamento total perante a particularidade dos entes. Pois, o visado, aqui, não se encontra à beira do caminho, na medida em que ele concerne ao extraordinário. Em ultrapassando o ordinário, a investigação fundamental tem sua sustentação no mistério da liberdade, ou como vimos em Heráclito, o brilho silencioso. É só na medida em que esse ultrapassamento é levado a cabo que poderemos adentrar a essência da verdade, enquanto origem antecipadora, de modo satisfatório. Origem, aqui, concerne às linhas de força essenciais do originado. Portanto, o fazer científico reside num desdobramento do acontecimento tido como inaugural (= o filosofar). Essa distinção é necessária pelo simples fato de que não é possível compreender a relação entre filosofia e ciência de modo científico. Pois, como já mencionamos, o fazer científico é um comportamento que é determinado, em seu modo de ser, por pressuposições

que residem no próprio filosofar. Mediante essas afirmações, é tarefa do homem, enquanto ser-aí, alcançar uma vida autêntica em meio à sua época, isto é, frente sua situação finita. É nesta medida que é aberta a possibilidade de uma vida estrita com relação ao nosso “lugar”.

2.6.1 A aporia como libertação do homem para a luz originária

A origem da filosofia brota da tendência do homem para o puro contemplar. Este acontecimento se dá a partir do espanto que ocorre no ser-aí com relação ao próprio existir, sendo assim, ele encontra-se diante de uma *aporia*. Temos o início de um saber autêntico na própria admiração do mundo.

Algo é “espantoso” é “maravilhoso” para certa consideração, na medida em que não se coaduna com a compreensão da qual se dispõe com vistas ao estado de fato que vem ao encontro. Ele se choca com aquilo que se mostra. E, em verdade, o espanto iniciou-se apenas com aquilo que se encontra à mão (HEIDEGGER, 2012b, p.140).

Sobre isso, Aristóteles já havia dito que há uma tendência do homem para a luz originária. É na contemplação que reside a possibilidade do espanto, através do qual o homem se encontra diante da *aporia*. Ao estar em *aporia*, o ente que nós mesmos somos se vê impelido de seguir o caminho. Heidegger estabelece relação com a noção de *aletheia* e a de *aporia* na medida em que a última é condição do vislumbre da primeira. Estar em *aporia* é encontrar-se diante de um impasse e nele estar em posição de velamento total com relação ao ser. “Aquele que não consegue seguir em frente e não encontra nenhuma saída e constata que, pare ele, a coisa se acha vedada está convencido de que ainda não está propriamente familiarizado com a coisa, que ainda não a conhece” (HEIDEGGER, 2012b, p.142). É numa persistência diante deste impasse de afirmar a ilusão do familiar que é aberto ao homem o caminho da filosofia. Isto é, está aberto o caminho livre, uma busca do saber em virtude do conhecimento. A filosofia, portanto, nasce do reconhecimento de que não se sabe.

O fenomenólogo nos diz que aquilo que os gregos denominam *aporia*, se refere a um momento peculiar da travessia humana. É nela que reside a possibilidade de uma abertura verdadeira ao ente. Investigar em meio a esse impasse é o mesmo que uma busca em meio ao não familiar, isto é, não achar mais a coisa autoevidente. Encontrar-se num impasse e avançar significa justamente colocar o filosofar em curso. É nesta medida que vemos a contemplação como aquilo que é inerente ao ser do ente que nós mesmos somos e que não concerne a nada diverso.

Temos no acontecimento da transcendência, a possibilidade de uma lida estrita com o sentido, mas, há no início e na maioria das vezes o encobrimento deste âmbito fundamental. Em outras palavras, aquilo que os gregos pensaram enquanto esquecimento, isto é, uma espécie de ocultamento do ser do homem para ele mesmo, ocorre no próprio acontecimento da transcendência. A oscilação entre velamento e desvelamento é constitutiva do ser do ser-aí. Pois, abrir mundo é ao mesmo tempo se manter “situado” nele. Estar situado enquanto projeto é poder ser através das possibilidades, mas, ao mesmo tempo, se encobrir enquanto o puro poder ser, isto é, o próprio desvelamento. É isso que precisamos clarificar a partir de agora, o desvelamento em face do encobrimento e vice-versa.

O desvelamento do ser-aí com seu ser só ocorre mediante um modo autêntico de lida. É através deste autêntico que o ser-aí possui uma lida estrita com seu ser. Mas, o que significa ter uma lida originária? O que abre ao homem o vislumbre do brilho silencioso? Heidegger nos diz: é o sentimento da angústia⁴⁸ que abre ao homem o acontecimento originário. Diferente do medo que sempre se manifesta diante de um ente intramundano que assinala perigo, temos na angústia um carecimento de qualquer objeto. O que ameaça, nesta tonalidade afetiva não está em lugar algum, pois, nela não é sabido o que angustia. Essa carência de objeto, esse não saber da angústia se refere a uma relação com aquilo que não é intramundano. É nessa medida que se abre ao ser-aí sua condição de pura possibilidade porque há um desprendimento

⁴⁸ Segundo Morujão: “O espanto de que falaram Platão e Aristóteles, a angústia e o essencial perante o Ser que se manifesta como Nada, a surpresa que nos assalta quando consideramos essa coisa maravilhosa entre todas – que o Ente é -, não são senão modos diversos do Dasein aceitar essa dívida, assumindo o seu próprio ‘poder-ser’. É essa assunção que se pode chamar de um saber que liberta” (MORUJÃO, 2000 p.71).

daquele modo familiar de lida com os entes.

No modo costumeiro de viver, o homem, até muitas vezes um povo inteiro, corre atrás e se precipita em busca de objetos e ocasião em que e pelos quais se pretende transferir e manter em pequenas e grandes emoções. E logo o homem se espanta ao ver-se forçado a invocar e provocar sempre novos meios de estímulos e excitações, ao invés de compreender que se trata, ao contrário, de criar antes e despertar, de uma coragem originária, disposições fundamentais, para que, então, todas as coisas se façam visíveis, decidíveis e constantes. Repita-se: a coragem para o propriamente originário (HEIDEGGER, 2007, p.101).

É a partir do estranhamento, enquanto espanto, que o ser-aí se encontra com sua condição mais própria. Ao se dar conta de que, ele, enquanto pura abertura ao ente, não diz respeito a mais um ente entre os outros, se estranha porque se depara com o abismo de seu existir, se vê desamparado porque não há mais onde apoiar seu ser a não ser em sua própria existência sendo. Quando essa estranheza é operada em seu ser, temos este ente privilegiado desperto para o propriamente originário. Não é sabido o modo como isso ocorre em cada ser-aí, mas, ao ocorrer, é inevitável a transformação essencial. Nas palavras de Heidegger “A libertação se dá e acontece de repente. Com ela, entra junto uma perturbação e desconcerto, provocados pela claridade e pelo brilho da luz” (HEIDEGGER, 2007, p.150). Esse estranhamento toma conta do ser-aí sem aviso, ele simplesmente acontece por ser uma possibilidade do ente que nós mesmos somos o desvelamento do nosso ser mais próprio. Por conta da ofuscação, causada inicialmente pelo brilho intenso da luz, faz-se necessário uma vagarosa adaptação.

Em *Introdução à Filosofia*, Heidegger nos diz que ser homem já implica filosofar porque a filosofia está em nós e nos pertence. Resta-nos torna-la livre⁴⁹ em nós através da coragem de um despertar originário, como a citação acima nos indica. Esse deixar livre só ocorre mediante a vagarosa adaptação “Para a libertação própria, exige-se não somente violência, mas também persistência” (HEIDEGGER, 2007, p.154). Deve-se persistir perante uma visão

⁴⁹ Temos naquilo que é próprio da fenomenologia, a possibilidade para um pensar livre que não implica numa conservação perante um objeto de pensamento, de modo diferente, seu caráter genuíno é uma lida estrita com o mistério do existir.

transparente daquilo que de algum modo foi captado por nós antecipadamente. Aquilo que foi “captado anteriormente” é o acontecimento fundamental da verdade. O ser-aí só existe, é enquanto homem, porque está “situado” no acontecimento essencial, é ele que dá âmbito para a “relação” que o ser-aí mantém consigo mesmo e com aquilo que lhe circunda. Isto é, pensar a essência da verdade é pensar o fundamento do existir ao passo que existência sempre implica numa “relação” com o ser.

As alusões ao conceito de *transcendência*, efetuadas nos andamentos acima, nos encaminham ao tópico em que essa temática, mais propriamente, será tratada em face do conceito de verdade originária, é o que teremos no início do capítulo que se segue.

3. ALETHEIA (DESVELAMENTO) E TRANSCÊNDÊNCIA

Por meio da análise do modo como “o verdadeiro” foi pensado tradicionalmente e seu caráter derivado, devemos adentrar o terreno originário daquilo que Heidegger tem em vista quando propõe pensar a verdade não mais ao lado de uma teoria do juízo, isto é, de uma suposta relação decaída do visto com o dito.

Nosso fenomenólogo (ao caracterizar a verdade na tradição como uma síntese, uma adequação) pretende questionar a própria possibilidade disso que está sendo ligado numa enunciação. Em outras palavras, ele questiona o caráter da “relação” entre o objeto e o predicado. No âmbito da ontologia fundamental, a verdade aparece *deslocada* de sua tradicional residência na proposição porque habita o ser-aí. Diz-se deslocada, pois temos na fenomenologia de Heidegger a tentativa de analisá-la de modo originário e é através da noção de *aletheia* que ele justifica o caráter tardio de uma verdade aos moldes tradicionais. Dizendo de modo claro, ela fornece o âmbito para que uma verdade tenha lugar no enunciado; sobre isso ele afirma “[...] se, com certo direito, a verdade já é atribuída à proposição enquanto enunciado, então a verdade se funda em algo mais originário que não possui o caráter do enunciado” (HEIDEGGER, 2009a, p. 71). É nessa medida que se faz necessário examinar essa instância mais originária, pois é através dela que se penetrará na essência da própria verdade.

Temos no âmbito da filosofia grega o termo *aletheia* expresso como desvelamento, o qual usualmente é traduzido por “verdade”. Desvelado é aquilo que é arrancado do encobrimento, isto é, a manifestação do ente nele mesmo. Neste caso, não é o enunciado, aquilo que se diz do ente que é verdadeiro, mas o próprio ente. Por outras palavras: é só porque o ente é verdadeiro que proposições acerca de tal podem ser verdadeiras em sentido derivado. Assim, dizendo com Heidegger (2009a): “Verdade significa, portanto, desvelamento; os gregos, esses seres que filosofavam apaixonadamente, têm no conceito daquilo que é tido como o maximamente positivo e como o bem supremo, isto é, no conceito de verdade, uma determinação negativa, um a-privativo” (p. 82). Essa determinação negativa aponta para o fato de que, há

um roubo que pertence à noção de verdade, isto porque para que o ente se manifeste, ele precisa ser arrancado de seu velamento. É nesse contexto que nosso filósofo afirma: “Mas, se o ente reside assim no velamento, então ele precisa estar envolto em tal velamento, sobretudo porque não é de maneira alguma compreensível por que afinal algo precisa estar velado” (HEIDEGGER, 2009a, p. 82). É através dessas afirmações que Heidegger busca o modo de ser deste acontecimento por meio do qual o ente se encontra envolto ao velamento.

O fenomenólogo toma a seguinte sentença de Heráclito como questão, a saber, “[...] como pode alguém esconder-se diante daquilo que jamais tem ocaso?” (HEIDEGGER, 1978, p.124). Através desta sentença, temos o pensador originário questionando o modo de ser do encobrimento. Isto que é velado ao homem, manifesta-se ao modo de uma espécie de indiferença com relação ao que significa propriamente encobrimento. Deve-se ressaltar que esta indiferença não reside apenas no modo mais usual do pensamento. Pensar a luta entre velamento e desvelamento é apontar algo que é próprio da essência do homem. O esquecimento do *ethos* originário é próprio da dinâmica da *aletheia*, isto é, do fluxo de seu velar-se. Assim:

O homem moderno que põe todo o seu empenho em esquecer o mais rapidamente possível deveria saber o que é o esquecer. Não o sabe, porém. Esqueceu a essência do esquecer, se supusermos que já o tenha, algum dia, pensado de maneira suficiente, isto é, que tenha penetrado com o pensar até o âmbito em que acontece o esquecimento (HEIDEGGER, 1978, p. 127).

Esquecimento, portanto, concerne a uma permanência do oculto com relação àquilo que de algum outro modo é desvelado ao homem. Através do esquecimento, o próprio desvelado permanece oculto. A manifestação do ente, que ocorre através de uma presentificação, se dá mediante o esquecimento que o homem se mantém. Isto porque temos no acontecimento do ente o retraimento do desvelamento. “No esquecer não apenas nos escapa algo. O esquecer mesmo cai num velamento de tal natureza, que nós mesmos, junto com nossa relação com o esquecido, caímos no velamento” (HEIDEGGER, 1978, p.127). Dizendo de outro modo, na própria dinâmica na manifestação daquilo que se mostra escapa-nos o desvelamento. Pois, no acontecimento do

ente se retrai o próprio desvelamento; sempre, temos, então, a manifestação e o esquecimento caminhando lado a lado. O desvelamento se oculta através daquilo que se apresenta. É nessa medida que podemos dizer que há a tendência do homem ao esquecimento do seu ser mais próprio por uma espécie de “ingenuidade” perante o acontecimento inaugural, pois, em sua própria dinâmica, a *aletheia ama esconder-se*. “O emergir já está como tal inclinado para o fechar-se” (HEIDEGGER, 1978, p.130). Isto porque no velar-se é garantida a essência do próprio desvelar. Há uma harmonia (necessária) entre o velar e o desvelar.

A essência do fogo heraclitiano, nos auxilia na interpretação desta harmonia dos contrários. “No “fogo” impera a claridade, a incandescência, o flamejar, o doce brilho que amplia a distância na claridade. Mas no “fogo” também impera o que prejudica, destrói, fecha e apaga” (HEIDEGGER, 1978, p.133). Segundo a leitura heideggeriana, Heráclito pensa o horizonte que dá e tira a medida. O fogo tido como puro iluminar não é apenas claridade, mas, também, e por conta disto, o espaço livre através do qual é aberta a possibilidade da manifestação dos contrários. O mundo é um fogo que dura, isto é, o acontecimento da clarificação no qual o desvelar descansa no velamento. E porque o mundo é clarificação que ele jamais pode estar imerso num total velamento, é possibilidade dele, também, um modo de ser-manifesto no desvelamento. “O fogo que medita e apresenta recolhe todas as coisas e as abriga em seu ser. O fogo que medita é o recolhimento que apresenta (na presença) e que ex-põe” (HEIDEGGER, 1978, p.134).

Heidegger nos diz que na sentença de Heráclito está expressa uma meditação acerca da dinâmica do velamento-desvelamento. Bem como, está em voga, através do “fogo no mundo” o modo de ser da relação daqueles, que, em sentido privilegiado “escutam” a clareira porque nela habitam. O fenomenólogo enfatiza que não há dúvida quanto ao fato de que, temos na sentença, Heráclito se movimentando no âmbito da clarificação da dinâmica da *aletheia*. Todavia, surge a questão de como é possível, desde o esquecimento (o velamento do desvelamento) tornar-se clara a dinâmica em sua totalidade? Temos a opinião corrente, vislumbrando sempre o verdadeiro desde o esquecido, e por conta disso lhe escapa a dimensão do mistério (o brilho silencioso), que brilha sem cessar na simplicidade da clarificação. Heráclito

pensa o brilho misterioso ocorrendo através de toda e qualquer manifestação, e que em seu próprio vigorar não se deixa apanhar:

Mas o ouro do brilho inaparente da clarificação não se deixa apanhar, porque ele mesmo não é algo que procura apanhar, sendo o puro acontecer-manifestando-se. O brilho inaparente da clarificação brota do inviolado velar-se, sob a proteção, que se retém, do destino. Por isso o brilho da clarificação é em si, ao mesmo tempo, o velar-se e neste sentido o mais obscuro (HEIDEGGER, 1978, p.136).

A obscuridade de Heráclito reside no fato de que ele questiona em direção à clarificação deste brilho. Todavia, apesar da palavra *aletheia*, a antiguidade não se apercebeu que na essência da verdade reside algo negativo. É nesta medida que Heidegger considera que os gregos não puderam ser inquietados por esse aspecto. Por meio da *aletheia* os gregos se expressavam acerca da verdade, e a claridade acerca da essência da verdade, perpassada pela negação, brilhou rapidamente. A *aletheia* permaneceu entre os gregos, no entanto, aquilo que brilhou rapidamente retornou ao obscuro e manteve-se nele. Perdendo-se de vista o vislumbre da negatividade da *aletheia*, temos a verdade pensada apenas como aquilo que é acessível através da proposição falada. “As proposições ganham uma presença peculiar; nós nos orientamos (nos retificamos) por elas, elas se tornam correções, as assim chamadas verdades, sem que a função originária do desvelamento seja levada a termo” (HEIDEGGER, 2012b, p.25). Isso significa que a verdade assume apenas o caráter de uma síntese predicativa, como vimos no âmbito da própria tradição filosófica. O verdadeiro, nesses moldes é limitado àquilo que já se mostrou. É devido a todas essas afirmações, que temos nosso fenomenólogo buscando resgatar aquilo que foi pressentido, ou, melhor dizendo, pré-intuído fenomenologicamente na história. Faz-se necessário restituir o caráter originário que a noção da *aletheia* nos dá, isto é, coloca-lá propriamente às claras.

Na busca de um resgate do sentido originário do *logos*, ou melhor dizendo, o colocando numa posição de “ver livremente” o fenomenólogo afirma o seguinte:

[...] na medida em que tal proposição livre é tomada como verdadeira sem um saber relativo a se ela é propriamente verdadeira ou não, surge a questão: em que consiste a verdade dessa proposição? Como é que uma proposição, um juízo, que é uma determinação de um elemento psíquico pode estar em consonância com as coisas? (HEIDEGGER, 2012b, p.26).

Através dessas afirmações, podemos perceber que nosso fenomenólogo, na tentativa de pensar as noções de modo originário, coloca *aletheia* e *logos* numa íntima relação. Isso porque, a *aletheia* enquanto o acontecimento inaugural que retira o ente do encobrimento e o *logos* como aquele discurso que é mostrador, dariam âmbito ao aparecimento do ente em si mesmo. A *aletheia* retira o ente do encobrimento, e o *logos* “entregaria” este ente desvelado ao ser. Aquilo que diz respeito ao julgamento do ente, ou melhor dizendo, ao modo de se “relacionar” com o desvelado, seria o problema de uma verdade enquanto proposição. No entanto, essa proposição só pode ocorrer porque há desvelamento e há entrega do ente.

A verdade determinada aos moldes de uma concordância do subjetivo e do objetivo seria um contrassenso. Isso se justifica quando, ao apresentarmos as estruturas do *como hermenêutico* e do *logos apofânticos*, nos damos conta de que é preciso ter “compreendido” a coisa para dizer uma concordância desta com o juízo. O elemento considerado objetivo, já precisa ter sido conhecido, de modo que, a partir deste “conhecimento” prévio, seja permitido o julgamento numa enunciação judicativa. O contrassenso deste modo de se conceber o verdadeiro reside no fato de que a verdade do ter-conhecido (o prévio) é pressuposta a daquela tida como conhecimento da coisa em sentido tardio.

Heidegger visava mostrar que o poder-ser-verdadeiro ou falso, característico do discurso apofântico, da predicação, não é uma determinação originária da verdade, sendo fundado em vez disso num momento ontologicamente anterior, isto é, do fenômeno do descobrir e mais precisamente ainda na atitude descobridora que é própria do ser-aí, enquanto é aberto ao mundo dos entes (VOLPI, 2013, p.72).

Essa pressuposição é necessária para qualquer adequação do dito com o visto, do objeto com o juízo. Através de todas essas afirmações, se

reconhece que o modo originário de pensar o verdadeiro não é casual porque está fundado no próprio ser-aí, isto é, ele é deslocado de sua tradicional residência na proposição e habita o ser-aí. Habita o ser-aí porque esse é o ente que se movimenta de modo imediato com seu mundo, através do discurso mostrador, se vendo absorvido pela decadência do mundo junto àquilo que é dito. Assim como no caso da *aletheia*, o caráter do *logos* é perdido porque ele se transforma naquilo que o enunciado profere. É por conta disso que não é mais percebido ele mesmo como o “problema” do verdadeiro. Heidegger nos indica que “desde a Antiguidade o *logos* de Heráclito foi interpretado de diversas maneiras: como *ratio*, como *verbum*, como lei do mundo, como elemento “lógico” e a lei do pensamento, como o sentido e como a razão” (HEIDEGGER, 1978, p.111). Isso significa que houve sempre um apelo à razão como medida tanto para o fazer quanto para o não fazer. Todavia, como é possível à razão, que se esquece da reflexão essencial dela mesma se aprofundar em tais questões? O sentido de *logos* pode-se encontrar em *legein* concernente ao enunciar, e *legomenon*, o que foi enunciado. *Legein* também pode ser entendido por deitar e estender adiante. “O que impera aqui é o recolher, o *legere* do latim, como colher no sentido de ir pegar e recolher. *Legein* significa propriamente o pensar e apresentar o que recolhe a si e às outras coisas” (HEIDEGGER, 1978, p.112). Apesar de todas as derivações de tal palavra, Heidegger afirma a necessidade de nos ocuparmos da seguinte questão: Como o sentido próprio do *legein* enquanto pousar (estender) alcança o sentido de dizer e falar?

Acompanhando o pensamento daqueles que Heidegger considera pensadores originários (Parmênides, Heráclito e Anaximandro), a verdade não é jamais em “si”, algo que poderia ser apreensível por si. De modo completamente distinto, ela necessita ser ganha na luta. Isso significa que o descobrimento só é conquistado mediante o encobrimento, isto é, na luta com tal. Nas palavras de Heidegger:

O descobrimento não é conseguido, somente, por meio de uma luta, no sentido geral de que entre os homens se busca a verdade e se luta por ela. Antes, o que é buscado e o próprio objeto da luta é, em si, na sua essência, uma luta, independentemente da luta do homem por ela: “descobrimento” (HEIDEGGER, 2008, p. 35).

Essas afirmações de Heidegger se referem ao modo como o acontecimento da verdade foi contemplado por aqueles que filosofaram primeiro, ou, melhor dizendo, o modo como a essência da verdade brilhou há dois mil e quinhentos anos. Todavia, não é claro quem está lutando, bem como o modo de lutar dos participantes. Devemos ressaltar que “luta”, aqui, não se refere a uma espécie de briga, discórdia cega. Então, que espécie de luta é essa que não a como mais comumente pensamos ser? Ela aponta para o próprio modo de ser do acontecimento tido como inaugural da verdade, e por conta disso, precisamos interrogar seu caráter.

Como já mencionamos, o desencobrimento sugere “oposição” ao encobrimento, isto é, só ocorre mediante tal. Temos, no modo usual, a oposição da verdade enquanto não-verdade, ou falsidade. O caráter do desencobrimento (verdadeiro) só pode ser apreendido de modo adequado através de sua essência contrária, ou, melhor dizendo, do encobrimento (não-verdade). Isto se faz necessário, porque o âmbito da não-verdade, tida como falsidade é uma experiência que se funda, também, na própria *aletheia*. Através desta análise, Heidegger quer deixar clara a impossibilidade de se conceber o “verdadeiro” e o “falso”, a “verdade” e a “falsidade”, essencialmente, de modo separado. Se o desencobrimento aponta o caráter da verdade, faz-se necessário trazer à luz o encobrimento tido como falsidade.

Se para os gregos aquilo que é contrário ao descobrimento é falsidade e a verdade é não falsidade, precisamos determinar o encobrimento a partir da noção de falsidade. Heidegger, ao buscar o modo como os gregos lidaram propriamente com o termo, nos indica que o velado para eles, determina de alguma maneira o modo de ser dos homens entre os homens. Nesta medida, tanto o velado e o desvelado remetem-se ao modo de ser do próprio ente e não de um noticiar. “O âmbito e a ocorrência do retraimento e do ocultamento vigem para os gregos sobre o ente e sobre o comportamento humano com os entes” (HEIDEGGER, 2008, p.45). O encoberto diria respeito à submersão do ente no velamento, de modo que ele permanece velado para ele mesmo. Ou seja, o próprio retraimento seria algo oculto ao ente. “No esquecer não somente algo escapa de nós, mas o esquecer decai para um ocultamento, de tal modo que nós mesmos caímos no ocultamento precisamente em relação ao

esquecido” (HEIDEGGER, 2008, p.45). Os gregos experimentaram o esquecimento como um evento decorrente do encobrimento. Ao apropriar-se desta interpretação, isto é, do esquecimento como aquilo que advém do encobrimento, Heidegger busca explicitar o movimento interno de este encobrir. Por dizer respeito ao acontecimento essencial no homem, é justificado através de uma análise existencial do ser-aí. É através deste modo de análise que Heidegger aprofunda aquilo que brilhou no âmbito dos pensadores originários. É ela que justifica o caráter da totalidade da *aletheia*, desta luta entre o velamento e o desvelamento que é o próprio ser aí.

Reconhecer, portanto, o ser-aí, como aquele ente que “é e está na verdade” é pensa-lo à luz da *aletheia*. Tomá-lo como um ente privilegiado porque possui o caráter ôntico/ontológico, é o mesmo que afirmar: o ser-aí é velamento e desvelamento e a oscilação destes “contrários” são constitutivas de seu ser. Precisamos então, pensar junto de Heidegger o “como” desta luta para alcançar uma compreensão da dinâmica da *aletheia* em sua totalidade. É através das determinações ontológicas do ente que nós mesmos somos, que se alcança o sentido originário de uma verdade transcendental que sempre nos perpassa como brilho silencioso. Silencioso porque precisa ser alcançado através de um vislumbre daquilo que sempre se oculta na própria manifestação do ente, isto é, que no início e na maioria das vezes nos escapa. Aquilo que não vislumbramos de modo imediato na relação com o ente é o próprio milagre da *aletheia*, resta-nos compreender, então, o modo de ser disto que não “vemos” e o porquê não vemos. Isso ganha expressão por meio das palavras do romancista brasileiro João Guimarães Rosa, quando estas expressam tal experiência literariamente assim: “[...] tudo, aliás, é a ponta de um mistério, inclusive os fatos. Ou a ausência deles. Duvida? Quando nada acontece há um milagre que não estamos vendo” (GUIMARÃES ROSA, 1994b, p.437). É justamente a ponta deste mistério que perseguiremos a partir de agora através do ser-aí sendo possibilidade do encobrimento e do descobrimento.

3.1 O acontecimento da *aletheia* (possibilidade do velamento e desvelamento) expresso através das determinações essenciais do ser-aí

Como já mencionamos, precisamos esclarecer o modo em que ocorre uma relação estrita do ser-aí com seu ser, ou seja, o modo de ser autêntico/originário. Isso porque Heidegger nos diz que o ser autêntico é o mesmo que ser verdadeiro. É através dessa relação originária do ser-aí com seu ser que é possível alcançar o acontecimento inaugural e que chamamos aqui de desvelamento, *aletheia*. A *aletheia*, pensada à luz do ente que nós mesmos somos, nos posiciona numa distinção entre este ente privilegiado e aquele por “si subsistente”. Analisando o caráter ôntico-ontológico do ser-aí, temos a liberação dos fundamentos que constituem a luta do velamento/desvelamento neste ente. Essa luta ocorre desde o nexos originário entre ser e verdade, pois, é somente através da unificação do acontecimento inaugural que se pode sustentar de que modo encobrimento e descobrimento ocorrem neste ente de modo satisfatório. Isso requer a análise de fundamentos que clarificam as diversas possibilidades de manifestação dos fenômenos através de seu caráter contingente. Isto é, é a própria contingência da manifestação que dá âmbito à tal. Os entes só se dizem de muitos modos porque são corruptíveis. Essa defracação de múltiplos sentidos, que ocorre no ser-aí, advém de seu caráter finito. O grande campo de sentido, só é campo enquanto possibilidade porque atravessa o tempo, é na temporalidade.

A lida estrita do ser-aí com seu ser só é possível porque este ente é tido como privilegiado na medida em que se movimenta numa compreensão de ser (seu ser já lhe foi revelado de algum modo). “Na proposição, que é verdadeira, o enunciado mostra, em sua própria forma, sob certo aspecto, um ente descoberto que acedeu à palavra, pela articulação da experiência significativa do ser-no-mundo” (NUNES, 2012, p.195). Só há lida com os entes porque o ser-aí os compreende em seu ser. No início e na maioria das vezes esse movimentar-se compreensivamente é tardio porque ele já “se inseriu” e por conta disso não é nem mesmo questionado. Nessa medida, se passa “por cima” daquilo que é tido como nexos originário acarretando com isso, uma espécie de esquecimento daquilo que instaura/inaugura a própria “relação” do ser-aí com “seu mundo”. Heidegger evidencia esse “abandono” na passagem que se segue: “Não sabemos o que diz ‘ser’. Mas já quando perguntamos o

que é 'ser', mantemo-nos numa compreensão do 'é', sem que possamos fixar conceitualmente o que significa esse 'é'" (HEIDEGGER, 2012a, p.41 – grifo do autor). Heidegger considera essa compreensão vaga e mediana e é dela que brota a necessidade de reconduzir a questão pelo sentido de modo a explicitar esse movimento tardio do ser-aí com seu ser. O fenomenólogo nos diz que essa compreensão mediana, pertence em última instância à própria constituição essencial do ser-aí. Deve ser questionado, então, essa tendência de lida tardia do ser-aí com seu ser, bem como a possibilidade de uma lida estrita com tal. Questiona-se, portanto, a constituição ontológica do ente que nós mesmos somos enquanto possibilidade do encobrimento e do descobrimento, isto é, de uma lida inautêntica e uma lida autêntica com seu ser. É nessa lida autêntica que se abre a descoberta da correlação essencial entre ser e verdade. Essa descoberta é tarefa da ontologia fundamental tendo em vista que o brilho da essência da verdade passou por Heráclito, mas foi silenciada.

Percorrer esse saber essencial não é tarefa fácil já que seu modo de brilhar é demasiado silencioso em nosso ser. É por isso que vencer o obstáculo de seu encobrimento é tarefa da fenomenologia, através da qual é aberto o caminho de uma percepção autêntica do verdadeiro. "Só se pode cumprir e realizar se soubermos onde estamos, o que há com e em torno de nossa posição, qual a tradição que nos domina sem o sabermos – e nos domina tão ampla e profundamente, a ponto de acharmos que a concepção rotineira da essência da verdade sempre esteve em voga e, sobretudo, sempre estará em voga" (HEIDEGGER, 2007, p.132).

Pensar a dinâmica da oscilação entre velamento e desvelamento é pensar a sentença que diz o "ser-aí é e está na verdade". É constitutivo do ser-aí essa oscilação, no entanto, devemos esclarecer como ela ocorre neste ente privilegiado. Como já mencionamos é completamente usual a "relação" tardia do ser-aí com seu ser, no início e na maioria das vezes. Essa "relação" dita tardia precisou ser clarificada com um trabalho concreto nas coisas mesmas, para que, através desta análise, possamos nos colocar na posição de ver fenomenologicamente. Isso se fez necessário porque se perdeu de vista a cotidianidade do ser-aí e com isso surge a questão: "*quais são os caracteres existenciais da abertura do ser-no-mundo quando o ser-no-mundo cotidiano se*

detém no modo de ser do impessoal?” (HEIDEGGER, 2012a, p.230). Em outras palavras, faz-se necessário questionar essa tendência do ser-aí ao impessoal, trazer às claras o lugar ontológico deste fenômeno no âmbito da constituição existencial do ser-aí (visualizar a cotidianidade de um modo originário).

Heidegger afirma na alínea b do §34 de *Ser e tempo* que algumas possibilidades próprias do ser-aí revelam uma tendência essencial do ente que nós mesmos somos ao ser da cotidianidade. Lá ele afirma: “Se o compreender deve ser entendido primordialmente como poder-ser do ser-aí, as possibilidades de ser que o ser-aí, enquanto impessoal, abriu e das quais se apropriou devem ser extraídas de uma análise do compreender e da interpretação próprias do impessoal” (HEIDEGGER, 2012a, p.230). Em outras palavras, através de uma explicitação da estrutura ontológica do ser-aí, será possível demonstrar a tendência da lida tardia como um acontecimento “inerente” ao ser do ser-aí.

O fenomenólogo ao pensar a filosofia como postura fundamental, afirma que sua tarefa é deixar acontecer a transcendência a partir de seu fundamento. Em outras palavras, ela não implica numa visão de mundo porque, enquanto investigação fundamental, possui por escopo o vislumbre do acontecimento inaugural. Esse acontecimento não pode ser equiparado à uma visão, ou interpretação de mundo porque busca explicitar o acontecimento da transcendência. É nessa medida que se ultrapassa os demais saberes, pois, o visado é o Ser enquanto o acontecimento que instaura mundo e conseqüentemente todas as interpretações que permeiam tal terreno. Pensar o “como” do mundo é desbravar o horizonte através do qual qualquer interpretação possui lugar. Nas palavras do filósofo: “quanto mais originariamente a filosofia filosofa, ou seja, quando mais originariamente ela é um deixar acontecer na transcendência, [...] Quando mais desprovida de vinculações, porém, a postura fundamental é em si, tanto mais intensamente seu acontecimento pode levar a um despertar” (HEIDEGGER, 2009a, p.426). Heidegger quer enfatizar, portanto, a distinção entre a tarefa da filosofia e de uma visão de mundo. A filosofia como postura fundamental implica a explicitação da transcendência do ser-aí enquanto liberdade, em outras palavras, “daquela transcendência na qual tudo o que é essencial se assente

na liberdade” (HEIDEGGER, 2009, p.426).

Como podemos notar até o presente momento de escrita, Heidegger, ao se apropriar daquilo que brilhou através da essência da verdade nos gregos, procura pensar de modo mais aprofundado o caráter do ente que nós mesmos somos através de uma luta originária. É através da noção de transcendência, tida como acontecimento inaugural, que se procurará elucidar o caráter do ente que nós mesmos somos de modo originário. Esse acontecimento se dá mediante a luta entre uma espécie de velamento e desvelamento que precisa ser mais bem clarificada em sua estrutura interna. Ou melhor dizendo, ainda é preciso trazer às claras como se dá esse movimento de luta e porque ele concerne ao acontecimento inaugural do ser-aí. Além disso, ela corresponde àquela sentença tida como obscura num primeiro momento, a saber, *o ser-aí é e está na verdade*.

Podemos também nos dar conta até então, de que o ser-aí possui uma ligação essencial com o mundo, isto é, um nexos originário. E este nexos aponta para o fato deste ente privilegiado ser a própria ligação com o mundo articulada consigo mesmo. Como já mencionamos, Heidegger enfatiza o fato de que “não faz sentido perguntar se e como o ser-aí, que como tal é ser-no-mundo, possui uma relação com o mundo. Tanto mais urgente, porém, é então perguntar o que significa ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2009a, p.324-325). Ser-aí é ser no mundo, e com esta indicação se toca de modo imediato na estrutura da transcendência. Compreensão de ser é transcender, e transcender significa ser-no-mundo. Todavia, não é possível esgotar a essência da transcendência através da compreensão de ser. Isto porque,

[...] a compreensão de ser não coincide com o ser-no-mundo, mas é apenas um de seus momentos essenciais. Nisso reside o fato de o ser, a sua multiplicidade possível que compreendemos, expressamente ou não, na compreensão de ser, não coincidir de maneira nenhuma com o sentido do termo “mundo”, ainda que o ser, e tudo o que essa noção significa, pertença ao conteúdo do conceito de mundo (HEIDEGGER, 2009a, p.326).

Heidegger está chamando a atenção para essas distinções porque o ser-no-mundo, é primariamente co-determinado pela compreensão de ser, mas é uma compreensão prévia. Portanto, há dois momentos de compreender, o

compreender enquanto tal, enquanto movimento de nexos originário com o mundo que não diz respeito a nenhum saber teórico. E de outro lado o compreender enquanto o movimento que já colocou o ser-aí numa determinada “relação” com seu ser, isto é, a compreensão prévia, que brota do compreender em geral. Isso significa que só há pré-compreensão, isto é, um movimentar direcionado no mundo porque há o ultrapassamento do ente na medida em que este se manifesta a cada vez. Somente o ser-aí ultrapassa o ente, é por conta disso que ele é aberto à lida com o sentido. Movimentar-se compreensivamente no mundo é algo que está na base de toda e qualquer enunciação, isto é, de toda e qualquer atribuição de sentido às coisas. Já estamos nos mantendo junto às coisas antes da enunciação, isto é, somos primariamente junto às coisas e a partir disso a caracterizamos através do dito. O modo tradicional, por não contemplar essa dimensão antepredicativa de manifestação, crê que o enunciado é o modo primário de acesso ao ente. Não é pensado, portanto a possibilidade estrutural interna desta verdade. “O enunciar sobre... já se movimenta no interior e, de certo modo, sobre a via de nossa permanência junto ao ente” (HEIDEGGER, 2009a, p.70). Por isso mesmo, o enunciado jamais pode ser tido como o lugar primário da verdade.

Há uma receptividade peculiar do ser-aí com seu “entorno”. Ele possui o mesmo sentido da noção de *logos* enquanto um acolhimento do ente, isto é, há um deixar-vir-ao-encontro espontâneo. “Em meio a esse deixar-vir-ao-encontro não há nem a “impressão” de algo de fora nem um sair de dentro para fora a partir de nós mesmos; portanto, tampouco algum espaço interior; ele não é nem uma relação causal nem transcendência às avessas” (HEIDEGGER, 2009a, p.78). Através do encontro espontâneo do ser-aí e a multiplicidade das coisas, o ente é manifesto no todo na medida em que vem-ao-encontro. Os entes, ao se apresentarem de modo singular, como isto ou aquilo, estão “inseridos” no todo do contexto de aparecimento. O ser-junto-à..., por estar na base da enunciação nos é tido como uma obviedade, e com isso, é perdido o caráter do enunciar-se dos entes sempre através dos contextos conjunturais. É perdido o modo de ser da pré-compreensão e com isso, a permanência do ser-aí junto às coisas como possibilidade da enunciação. O encobrimento do nexos entre ser e verdade é inevitável numa primeira aproximação com o ente, porque o *imediate sempre é o ente ao modo da presença*. A espontaneidade

do deixar-vir-ao encontro concerne à familiarização que o ser-aí possui com os entes encobrendo o modo de ser próprio da descoberta. “Como, porém, estamos familiarizados, não sabemos absolutamente que, na verdade, sempre só apreendemos essa coisa particular sobre o pano de fundo da compreensão desse todo conjuntural” (HEIDEGGER, 2009a, p.80).

Vimos, então que há um compreender impróprio do ser-aí com seu ser. Isto ocorre na medida em que a lida com o ente se dá mediante um pano de fundo determinado que não é questionado. O ver que brota de uma lida inautêntica com o ente não questiona o sentido, mas sempre se movimenta desde aquilo que foi compreendido de antemão. Heidegger se apoia naquilo que ele chama de estrutura tríplice da interpretação para justificar o modo de ser disso que é determinado desde um pano de fundo compreensivo. É assinalado, com isso, a impossibilidade de uma determinação ôntica independente do todo conjuntural. É afirmada, também, a necessidade do nexo entre ser e ente para as diversas manifestações daquilo que se mostra a partir de uma lida espontânea. “A interpretação de algo como algo se funda, essencialmente, numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia. A interpretação nunca é apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições” (HEIDEGGER, 2012a, p.211). Pensar o lugar da verdade a partir daquilo que o enunciado profere, implica numa perda do caráter contingente da interpretação. Contingente porque não é isenta de pressuposições oriundas da compreensão prévia. O prévio é herdado da mundanidade do mundo a cada vez, daquilo que o mundo carrega através de sua facticidade histórica. Nas palavras de Heidegger: “sentido é a perspectiva na qual se estrutura projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se torna compreensível como algo” (HEIDEGGER, 2012a, p.213). Aqui é exaltado o motivo pelo qual Heidegger recusa guiar sua investigação pela essência da verdade desde o âmbito tardio. Há essa impossibilidade justamente porque ao analisarmos o prévio da compreensão, nos damos conta do contrassenso de se tomar o ente enquanto presença.

Ser é sempre ser de um ente, é ser nas possibilidades da totalidade conjuntural que ocorre desde o horizonte de sentindo em que o ser-aí é e está projetado. É nesta medida que aquilo que enunciamos acerca do ente não

“paira no ar”. Pois, ao dizermos que a compreensão prévia tem suas raízes na mundanidade do mundo, o modo como o ente é compreendido determina seu modo de ser. Aquilo que se diz do visto, é, portanto, concernente ao todo conjuntural do mundo, ao modo como os entes se mostram nessa totalidade. “Dessa maneira, o enunciado já não pode negar sua proveniência ontológica de uma interpretação compreensiva. Chamamos de “como” hermenêutico-existencial o “como” originário da interpretação que compreende numa circunvisão, em contraste ao “como” apofântico do enunciado” (HEIDEGGER, 2012a, p.220). “Temos no “como” hermenêutico” a manifestação antepredicativa do ente, e isto só ocorre mediante a malha de significações oriundas da mundanidade do mundo. Este primeiro momento de manifestação do ente é possibilidade do enunciado o qual descobre o ente em si mesmo sendo.

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 desde algo – isto é, numa conjunção, de tal modo que a confrontação que compreende e interpreta articulando mantenha, ao mesmo tempo, disjunto o que era conjunto (HEIDEGGER, 2012a, p.221).

Caso não se analise o modo de ser primário da manifestação do ente, se cria um abismo entre o visto e o dito, na medida em que se passa por cima do hermenêutico do *logos*, concernente à familiaridade que o ser-aí mantém com os entes em seu horizonte compreensivo. Segundo Heidegger, o *logos* é interpretado como algo simplesmente dado e nessa medida há a permanência do ente numa indiferença perante outras possibilidades de ser “a ponto de, com ele, o próprio ser se dissolver no sentido formal de alguma coisa, sem que se possa estabelecer uma separação regional entre ambos” (HEIDEGGER, 2012a, p.223). O ser-junto-a... está na base de toda enunciação, e por conta disso, é completamente negado o abismo entre a coisa e aquele que enuncia, só podemos enunciar porque sempre compreendemos o ente *assim como* em nosso ser porquanto existimos. Há um nexa originário entre ser e verdade e caso não questionemos o sentido desde este nexa, a investigação pela essência da verdade se desenvolverá no vazio.

Adentremos, portanto, as determinações ontológico-existenciais do

ente que nós mesmos somos, a fim de clarificar, com elas, a essência da verdade. Esta análise originária se diferencia da tradição porque não é estabelecida aqui uma correlação entre ser e verdade. Começamos a exposição deste nexos originário do ser-aí com o mundo, através da seguinte determinação: abertura em geral. Heidegger nos diz que ela abrange o todo da estrutura do cuidado. É no cuidado do ser-aí com seu ser que se dá a descoberta dos entes intramundanos. Isso significa que a abertura de mundo do ser-aí ocorre de modo igualmente originário na descoberta dos entes intramundanos. *Resta-nos compreender o que o aparecimento dos entes tem a ver com a abertura em geral, ou, melhor dizendo, o motivo da descoberta estar associada a abertura em geral.*

3.1.1 A primeira determinação: A abertura em geral

Como já mencionamos, a tarefa que se segue neste trabalho, deve ser a de *clarificar o modo de ser do ser-aí enquanto aquele ente, que, em sua constituição originária tende ao velamento e ao desvelamento de seu ser.* Apoiados em Heidegger, temos quatro determinações essenciais que nos auxiliariam nesta empreitada, isto porque é através delas que o caráter do ser-aí enquanto *aletheia* pode ser iluminado de algum modo. Vimos, através de uma aproximação com os gregos, que o sentido originário deste termo não concerne ao verdadeiro no âmbito puramente teórico, pois, isto é um equívoco causado pela herança aristotélica da tradição. Então (neste resgate originário do termo) falamos em *aletheia* como luta, luta ontológica porque é um embate entre o velamento e desvelamento que ocorre neste ente de caráter ôntico-ontológico que chamamos ser-aí. Então, com vistas a essas afirmações, é hora de pensar – com Heidegger – essa luta característica do ente que nós mesmos somos e que nos posiciona num âmbito privilegiado pelo fato dela nos possibilitar o acontecimento da existência enquanto lida com o sentido.

Perseguir o sentido da verdade enquanto estar aberto nos remete ao fato de que a verdade é pertinência à coisa mesma. Nas palavras de Heidegger “pertinência essa compreendida como tal comportamento do ser-aí em relação

ao mundo e a si mesmo, no qual o ente se acha presente segundo a coisa mesma” (HEIDEGGER, 2012b, p.23). Nessa verdade originária não reside uma objetividade que nos posiciona numa validade universal acerca da coisa, isto é, uma imperatividade universal; este modo de ser não corresponde à verdade em sentido originário, pois, a validade universal de algo não implica em sua verdade. Tanto os preconceitos como as obviedades residem nessas validades universais as quais encobrem o ente. Temos na verdade do descobrir um distanciamento com relação a uma possibilidade do conhecimento teórico. A verdade do ser descoberto retifica-se através do ente nele mesmo, ultrapassando a suposta teorização acerca de tal. E é justamente esse modo de “lida” com o ente que encontramos na interpretação grega da verdade. Nela “levou a que se visse no conhecimento teórico o ideal propriamente dito de conhecimento e a que se orientasse (retificasse) todo conhecimento pelo conhecimento teórico” (HEIDEGGER, 2012b, p.24). É acompanhando esse modo de se pensar o verdadeiro nos primórdios do filosofar, que Heidegger busca orientar-se através das *raízes dessa possibilidade*.

Devemos ressaltar que as determinações essenciais do ser-aí não podem ser confundidas com possibilidades que ocorrem mediante um ato deliberativo no mundo. “Estas determinações do ser do ser-aí, todavia, devem ser vistas e compreendidas a priori, com base na constituição de ser que designamos ser-no-mundo. O ponto de partida adequado para a analítica do ser-aí consiste em se interpretar esta constituição” (HEIDEGGER, 2012a, p.98). Heidegger nos assinala isso porque ele procura vislumbrar, através das determinações essenciais do ser-aí, aquilo que ocorre de modo extraordinário em nosso ser. É buscado com isso, abarcar a totalidade das determinações ontológicas do ente que nós mesmos somos: pensar a dinâmica interna da *aletheia* enquanto velamento/desvelamento, que em sua unidade caracteriza nosso modo de ser verdadeiro.

Na abertura em geral temos de analisar, portanto, o que tem a ver a existência com sentido, em outras palavras, o motivo destes termos estarem imbricados. Pois, existência, na fenomenologia tem sentido ontológico, ela aponta para uma relação peculiar de se relacionar com o circundante. Que tipo de relação é essa? Porque ela não é uma relação qualquer? Heidegger afirma “O ser-aí é um ente que, sendo, está em jogo seu próprio ser” (HEIDEGGER,

2012a, p. 258). O ser-aí é um sendo que se relaciona com seu ser e é esta relação que nos posiciona naquilo que existência significa, aqui. É devido esta relação do ser-aí com seu ser, que somente o ser-aí existe. Existe porque ao abrir mundo, temos de modo imediato a descoberta (do modo de ser junto a...) dos entes intramundanos através da qual o ser-aí “cuida” de seu ser. Isso nos remete a noção de ser-no-mundo que sempre se refere ao fenômeno unitário. “A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição” (HEIDEGGER, 2012a, p. 98-99). Temos a noção de ser-no-mundo como uma constituição necessária e *a priori* do ser-aí. O ser-em-um-mundo, numa primeira aproximação, parece indicar algo que está “dentro” de algo. Todavia, este não é o modo como devemos pensar o sentido ontológico do ser-em, pois, ele se refere ao modo como os entes se mostram no horizonte de sentido que o ser-aí é e se mantém. Algo estar dentro de algo é assinalar a relação de entes extensos que ocupam lugar no espaço, ex: a água está no copo, a caneta no estojo, etc. O que não é o caso aqui, já que estamos falando de espaço ontológico, de horizonte de sentido: condição de manifestação ôntica.

Já mencionamos, no interior de nossa investigação, que o ser-aí é um sendo que se relaciona com seu ser através de sua compreensão. Esse tipo de relação compreensiva com o ser nos indica o conceito *formal* de existência. Existir, portanto, cabe somente ao ente que pode representar, porque é junto às coisas. Este ente é o ser-aí. Somente o ser-aí existe, o que não significa que os demais ente não sejam “reais”, mas que seu modo de ser juntos às coisas é radicalmente diferente dos demais. Temos no interior da noção formal de existência, a indicação de que somente o ser-aí lida com seu ser. Lidar com o ser é antes de tudo possuir uma relação com o circundante e consigo mesmo. Somente o ser-aí cuida do seu ser, e isto não de modo ocasional. O ser-aí “[...] descobre os entes na medida em que o ser se descobre em sua conduta. Dessa forma, a conduta do ser-aí em relação aos entes é possibilitada pelo ser que nele se desvela” (NUNES, 2012, p.201). Ele lida com seu ser porquanto existe, isto é, sendo descerramento de mundo (abertura).

Podemos perceber, então, que é nesse cuidado com o ser a cada vez, que o ser-aí está aberto para ele mesmo e às coisas que lhe vêm ao encontro.

Mesmo que o encontro com às coisas ocorra mediante o modo da propriedade ou da impropriedade, isto é, ao modo verdadeiro ou não-verdadeiro. Nas palavras do fenomenólogo: “Ser sempre meu pertence à existência do ser-aí como condição de possibilidade de propriedade e impropriedade. O ser-aí existe sempre num desses modos, mesmo quando existe numa indiferença modal para com esses modos” (HEIDEGGER, 2012a, p.98). O cuidado é um constituinte ontológico do ser-aí. Através de sua determinação essencial enquanto abertura, o ser-aí ocorre no mundo desde a lida compreensiva que ele é a cada vez. Desde o cuidado com o ser, a compreensão se dá deste ou daquele modo; isto é, enxameia-se com os significados. Tais significados ocorrem mediante o modo como o ser-aí é essencialmente *junto-ao-mundo*. O “ser-junto” ao mundo é um existencial fundado no ser-em. Este existencial, no entanto, indica um dar-se conjunto de coisas manifestas.

O ser-em, concerne à constituição essencial do ser do ser-aí: ele é um *existencial*. Isto nos traz a implicação de que não se é permitido caracterizá-lo através do modo de ser dos entes simplesmente dados porque o “em”, aqui, não nos indica uma relação espacial desta espécie. Não espacial porque não é designado a relação de um ente que está num outro, ex: a água na jarra, o livro na bolsa. Neste ultimo modo de ser é assinalado, portanto a relação é entre duas coisas extensas (como já mencionamos).

Esses entes que podem ser determinados como estando um ‘dentro’ do outro, têm o mesmo modo de ser do que é simplesmente dado, como coisa que ocorre ‘dentro’ do mundo. Ser simplesmente dado ‘dentro’ do que está dado, o ser simplesmente dado junto com algo dotado do mesmo modo de ser, no sentido de uma determinada relação de lugar, são caracteres ontológicos que chamamos *categoriais*. Tais caracteres pertencem ao ente não dotado do modo de ser do ser-aí (HEIDEGGER, 2012a, p.100).

Temos neste caso uma relação completamente espacial com aquilo que está dado, já, de algum modo, portanto, completamente tardia. O visado, fenomenologicamente, aqui, é pensar o ser-em enquanto aquilo que ocorre através do cuidado que o ser-aí mantém com seu ser. Ele só é junto às coisas na medida em que elas lhe vêm ao encontro numa lida compreensiva. É “o ente ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo

sou. A expressão 'sou' conecta-se a 'junto'; 'eu sou' diz por sua vez: eu moro, detenho-me junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo me é familiar" (HEIDEGGER, 2012a, p. 100).

Essa indicação do modo de ser junto dos entes simplesmente dados, frente àquele do ser-aí serve para nos clarificar que o "aí" do ente que nós mesmos somos não remete a uma espécie de "posição" num determinado local espacial. De modo diferente, o "aí" concerne à viabilização do ser-aí se orientar com relação a este ou aquele ponto determinado numa situação. Ele é o espaço que emerge em si, através do qual é "permitido" um encontrar-se num determinado lugar. Portanto, a lida que ocorre com o ente simplesmente dado advém do espaço que instaura lugar: por isso não concerne ao geográfico. "O aí não é uma posição, um lugar em contraposição ao 'lá'. Ser-aí não significa estar aqui em vez de lá, também não estar aqui e lá. Ao contrário, ele é a possibilidade, a viabilização do ser orientado ao aqui ou ao lá" (HEIDEGGER, 2009a, p.144). Temos muitos dos significados que não se referem à conteúdos espaciais, possuindo tal significado. É por conta disso que Heidegger nos diz que o espaço exerce um papel central no interior da metafísica, o qual só pode ser problematizado se levando em conta esses dois modos distintos de se conceber o espacial.

É-nos costumeiro lidar com nossa compreensão sempre como aquilo que já conta com um sentido, isto é, sempre já compreendemos *algo enquanto algo*. Todavia, aquilo que é o caráter originário do compreender não remete a nenhum referencial ôntico. "O ser-aí irrompe de tal modo no espaço que esse espaço mesmo se manifesta em sua espacialidade; mas o ser-aí não é apenas isso. Mais exatamente: o espaço que se abre em meio a tal irrupção nada mais é que uma determinação essencial do aí, junto a qual primariamente demonstramos um elemento essencial do ente que somos" (HEIDEGGER, 2009a, p.144). O caráter originário do compreender reside então no fato de que primariamente o ser-aí é pura possibilidade de ser enquanto espaço ontológico de abertura ao ente. "A possibilidade de ser, que o ser-aí existencialmente sempre é, distingue-se tanto da possibilidade lógica e vazia como da contingência de algo simplesmente dado em que isso ou aquilo pode 'se passar'" (HEIDEGGER, 2012a, p.203). Heidegger nos fala, aqui, aquilo que já havíamos assinalado: a verdade originária não pode ser pensada no âmbito de

uma *homoiosis*. Ela enquanto possibilidade de uma “relação” do ser-aí com seu “mundo” circundante é sempre prévia ao modo de se conceber o verdadeiro em sentido tradicional. É por isso que temos em Heidegger a distinção entre uma verdade originária e uma derivada – ela é necessária! Através do método fenomenológico da investigação, temos o esforço de Heidegger em nos “posicionar” num solo fenomenal que libera nossa visão do compreender enquanto o poder-ser – a pura possibilidade originária.

“O ser junto a... é descerrado de maneira descerradora” (HEIDEGGER, 2009a, p.145), isso quer dizer que ele instaura a esfera do aí e o cuidado com seu ser se dá mediante tal. Esse descerramento inaugural é tido como pura possibilidade, no entanto, o aí o posiciona no mesmo círculo de manifestação desta abertura. É por conta desta implicação que Heidegger pensa o ser-aí como ser-no-mundo e estabelece um nexu originário entre ser e verdade. Pois, é no “interior” do acontecimento deste descerramento que temos a manifestação do circundante. Em outras palavras, só há um “com” caso haja um “aí” = nexu originário. A lida com este aí, o circundante, advém de um transpor-se às coisas neste meio. Portanto, o ser-aí ultrapassa o ente enquanto *ex-sistere*, isto é, numa insistência de ser para fora, de ser no mundo: “Bem mais, o ser-aí como tal já se encontra fora, junto a..., ele já saiu de si; ou melhor: ele é saindo de si” (HEIDEGGER, 2009a, p.146). Este ultrapassamento com relação aos entes, que não implica num abandono de si, é um sair em direção a... que encerra sua essência. Em outras palavras, não há necessidade de abandono, aqui, porque neste ir em direção a..., o ser-aí é ele mesmo, sendo. Neste movimento de aceder ao manifesto, indica-se uma relação com o “fora” a qual corresponderia à uma “interioridade”. Mas, o modo de compreender essa “relação”, aqui, possui sua peculiaridade: “a questão é como esse interior é determinado e se ele precisa ser tomado assim como o faz a doutrina tradicional da imanência, da permanência da consciência dentro de si” (HEIDEGGER, 2009a, p. 146). Temos na dinâmica do cuidado, o ser-aí co-determinando-se junto a si, isto é, ultrapassando essencialmente a si mesmo, e por conta disso, se constituindo como tal na dinâmica do cuidado.

3.1.2 A segunda determinação: ser-lançado

O estar-lançado diz respeito à constituição ontológica da abertura do ser-aí. Temos manifesto, através desta determinação, que o ser-aí é *sempre seu*. Ele é *sempre seu* desde um mundo determinado que conta com entes intramundanos determinados. A ideia contida aqui pode se expressar do seguinte modo: “A abertura é, em sua essência, fática” (HEIDEGGER, 2012a, p.292). Temos o fenomenólogo reafirmando, aqui, o nexo entre ser e verdade. Isto é, o ser-aí enquanto ser-no-mundo. Ente que só existe mediante o mundo que ele “é” e se “mantém”. Heidegger quer afirmar, com isso, que a estrutura do cuidado ocorre mediante este aí que nosso ser está “situado”. A facticidade, portanto, é justamente o modo como o circundante está “organizado” num determinado momento da história. Ela concerne aos variados modos como a história se “expressa/ocorre”, e que o ser-aí está “posicionado” em sendo.

Estar-lançado num mundo determinado é lidar com isto que se mostra num determinado contexto de aparecimento. Todavia, devemos questionar o modo de ser desta determinação mundana, é através dela que nos saltará aos olhos o caráter da mundanidade do mundo. Mundanidade esta que se refere ao modo como o mundo se “apresenta” à nós, no início e na maioria das vezes. Longe de ser uma análise daquilo que é determinado, é preciso pensar o modo de ser desta determinação, bem como o modo da lida do ser-aí com este determinado. “Nem um retrato ôntico dos entes intramundanos e nem a interpretação ontológica do ser desses entes alcançariam, como tais, o fenômeno do ‘mundo’ de forma mais penetrante” (HEIDEGGER, 2012a, p.111). O ente que nós mesmos somos, nunca ocorre de modo isolado. Em seu modo de ser, ele se encontra em meio ao ente de modo em que é atravessado por si mesmo (o ente que ele é entregue). Heidegger nos diz que o ser-aí é jogado ao ente, em suas palavras: “Ao ser-no-mundo pertence o fato de ter sido jogado. O indicador desse caráter fundamental da transcendência é aquilo que conhecemos como totalidade afetiva” (HEIDEGGER, 2009a, p.351). O comportamento do ser-aí em meio ao ente ocorre mediante um já-ser-entregue que o “vincula cegamente” às ocasiões mundanas. Faz-se necessário um encontrar-se disposto em meio ao ente para que haja lida compreensiva na

ultrapassagem. “Só pode ser jogado o que em si é um si mesmo” (HEIDEGGER, 2009, p.353). Com essa afirmação, é clamada uma reflexão para além da compreensão de ser, através da qual, é ultrapassado o terreno de uma lógica metafísica enquanto ciência da razão. Não é visado, com isso, a defesa de um irracionalismo, mas, pensar desde a co-originariedade do ser-aí e o mundo os problemas fundamentais.

Temos Heidegger enfatizando a urgência de uma luta contra a dubiedade do filosofar. Tal luta só pode ser conquistada legitimamente através de uma postura autônoma perante esse “fazer”. Em outras palavras, o homem precisa ser arrancado à cotidianidade para que a dubiedade não o entrave de uma postura autônoma perante o mundo que ele mesmo é. Pois com isso lhe é “permitido” reconhecer o caráter decisivo de sua existência. “Quem nos garante que nesta sua auto-apreensão de hoje em dia o homem não tenha elevado ao nível de Deus sua própria mediocridade?” (HEIDEGGER, 2003, p.27). É preciso reconquistar a dimensão originária do acontecimento do ser-aí filosófico para que se possa vislumbrar o mundo de modo verdadeiramente livre.

Temos no “lançado” do ser-aí um encontro de sua abertura que ocorre de modo conjunto ao “aí”. A “imersão” do ser-aí numa rede de referências se dá de modo imediato. É nesta imersão, que se caracteriza pela familiaridade do ser-aí com seu contexto, que temos a inauguração do ente ao modo simplesmente dado. Nesta configuração, se dá o modo como “impessoalmente se conhece aquilo em que alguém, segundo o que vem ao encontro, tem ou faz experiência. A cotidianidade atravessa e predomina em todos os diferentes aspectos determinados da rede de referências” (HEIDEGGER, 2012c, p.105). Temos através dessa rede de referências o modo como o mundo é compartilhado e conhecido através de uma medianidade que brota da relação cotidiana. No início e na maioria das vezes, o ser-aí orienta-se numa total indiferença desse caráter mediano do seu circundante.

A espacialidade que a ocupação se impõe possui faticamente seus distanciamentos, entre os quais estão: distantes demais, próximo de, atravessando a rua, em meio à cozinha, a dois passos, atrás da catedral, entre outros. Nessa espacialidade reside uma familiaridade ocasional com suas referências, as quais sempre pertencem à ocupação (HEIDEGGER, 2012c, p.107).

Neste modo de indiferença perante a mundanidade do mundo, o ser-aí ocorre numa lida impessoal com seu ser por conta de uma indiferença com relação ao caráter mundano da realidade. Na explicitação ontológica do cuidado é concebido uma absorção do ser-aí em seu modo de ser junto ao mundo, isto é, ao modo como ele ocorre no mundo. O cuidado é dissipado nesta imersão na cotidianidade, o que não implica em seu aniquilamento. Ele se encobre na lida ocasional do ser-aí com seu ser. Nas palavras de Heidegger: “a ocupação e o lidar adquirem o aspecto próximo da falta de cuidado” (HEIDEGGER, 2012c, p.108). Temos o filósofo se referindo justamente ao modo impessoal do ser-aí se relacionar com seu ser, pois, o mundo, numa primeira aproximação, é encontrado desde um mostrar-se presente, ao modo do simplesmente dado. Portanto, é ressaltado, aqui, a necessidade do vislumbre do cuidado enquanto fenômeno fundamental do ser-aí.

Heidegger ao questionar o modo como o ser-aí se “encontra” em seu mundo, isto é, o caráter deste lançado, nos diz que tudo aquilo que se mostra no mundo com determinação é chamado intramundano. Como já mencionamos, eles se referem aos entes “aparentemente” dotados de uma essencialidade porque seu sentido, numa primeira aproximação, ocorre de modo independente de um contexto. O fenomenólogo ao pensar o caráter intramundano dos entes, nos clarifica a possibilidade do sentido destes entes ocorrendo no “interior” do próprio mundo, e não como algo que o subjaz e o sustenta em seu ser (modo metafísico de operar). Essa “interioridade” nos remete ao contexto de um mundo que é ordenado desde a presente determinação do próprio mundo. Temos com a noção de mundanidade, o acontecimento do ente desde o interior do mundo contingente: o presente contexto. Portanto, sua manifestação não existe de modo independente, ele ocorre sempre desde o “interior” do mundo. “A própria *mundanidade* pode modificar-se e transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de “mundos” particulares, embora inclua em si o a priori da mundanidade em geral” (HEIDEGGER, 2012a, p.112). Deve-se ressaltar que mundano concerne ao modo de ser do ser-aí enquanto ser-lançado. O intramundano, como já dissemos, se refere ao ente simplesmente dado no mundo. O ser-aí é

mundano porque é um ente ôntico-ontológico, é só por conta disto que ele se encontra 'lançado' no mundo. Os demais entes, por serem fechados em si, possuem apenas o caráter ôntico. Como Heidegger nos diz em *introdução à filosofia*: a pedra é sem mundo, o animal é pobre de mundo e o ser-aí é o mundo.

Ao olhar para a tradição, podemos perceber que se passa por cima do fenômeno da mundanidade. Isto implica numa interpretação do mundo sempre a partir de um ser-intramundano em que sua própria mundanidade não é visada. Precisamos mostrar *por que*, na sua lida com o mundo, é encoberto ao ser-aí o fenômeno da mundanidade. Isto nos esclarecerá por que temos, na própria tradição filosófica, uma interpretação sempre tardia do ente privilegiado com seu ser.

O ser-aí sempre se "encontra" num determinado contexto de aparecimento. Esse contexto remete àquilo que Heidegger chama de mundanidade circundante. Neste primeiro momento de aproximação com os entes, temos o ser-aí completamente mergulhado numa relação utensiliar com tais. Isso significa que o sentido daquilo que se mostra ocorre conjuntamente à ocupação mantida com a coisa. "O ser-aí cotidiano já está sempre nesse modo quando, por exemplo, ao abrir a porta, faz o uso do trinco" (HEIDEGGER, 2012a, p.115). Esse modo de lida com os entes é cotidiano porque é nele que nos movimentamos de modo completamente natural. Por exemplo: ao chegar em casa, o ser-aí precisa abrir a porta para acessar seu interior, o que evidentemente não é questionado por tal. Relacionamos-nos de um modo tão familiar com o intramundano que saltamos por cima do fato de que essa relação só ocorre mediante a pré-compreensão que mantemos com tal. O prévio é a própria mundanidade, que nos condiciona aos diversos modos de relação com aquilo que se mostra, e só se mostra porque há o prévio.

Todas essas afirmações explicitam o quanto o ser-aí não pode e não ocorre de modo isolado, o ser-aí essencialmente está lançado no mundo, isto é, entregue ao ente. Nesta entrega, ele é a cada vez em meio ao ente, o que não significa que ele é mais um entre tais. "O 'em meio a' significa antes o seguinte: o ser-aí é inteiramente permeado pelo ente ao qual ele é entregue" (HEIDEGGER, 2009a, p.350). Ele é ser-aí na medida em que é afinado pela natureza a qual está entregue, isto é, está sempre situado em meio ao ente.

Temos, em meio esta entrega ao ente, a possibilidade de ser afinado desta ou daquela maneira, de acordo com o modo que lidamos com a natureza de tal. O ser-aí é afinado, a cada vez, porque é um ser jogado às diversas possibilidades de mostraçãõ do ente: o mundo fático. Todo o modo como ele se comporta em relaçaõ ao ente decorre de seu já-ser-entregue ao ente. O ser-aí é jogado ao ente não no interior de um comportar-se perante a este, mas todo o modo como o ser-aí se comporta com relaçaõ ao ente advém do fato de que ele é essencialmente jogado, isto é, é ser-jogado. Portanto, a ultrapassagem, a lida compreensiva, só ocorre na medida em que o ente privilegiado já é disposto ao mundo. Nas palavras do fenomenólogo “de acordo com sua própria essência, o ter-sido-jogado só pode advir a um ente cujo ser é determinado por meio do em virtude de si mesmo” (HEIDEGGER, 2009, p.353).

O olhar crítico de Heidegger, perante o modo de operar metafísico reside no fato de que em seu modo de ser, não é questionado o sentido imediato daquilo que se apresenta na circunvisãõ do ente que nós mesmos somos. Temos tamanha familiaridade com o circundante, que a mundanidade não foi saltada aos olhos ao ponto de se investigar o caráter da própria presença do ente manifesto. Toda essa familiaridade com o ente intramundano reside no fato de que o ser-aí é, essencialmente, ser-junto-a. As coisas se tornam familiares porque ele, enquanto lançado, ocorre entre às coisas. Como já dissemos, ele não é um ente fechado ao modo do ente intramundano. Ele é junto às coisas, porque é um ser-lançado; ocorre sempre em situaçaõ. Sua existência conta necessariamente com esse espaço mundano, através do qual o ser-aí decide a cada vez. Percebemos então, como este ente está longe de ser mais um entre os outros. Estar junto aqui é possuir tal familiaridade com o ente a ponto disso tornar-se uma obviedade. O ser-aí não questiona seu modo de ser cotidiano porque ele é o mais imediato e óbvio numa primeira aproximaçaõ. “Esse caráter manifesto do ente em uma tal totalidade é para nós tão óbvio que, em princípio, nem sequer nos damos conta dele” (HEIDEGGER, 2009a, p.81). Essa obviedade nos ofusca o caráter da própria cotidianidade enquanto acontecimento tardio, ao passo que, não reconhecemos o objeto manifesto a partir do contexto de aparecimento. Nessa medida, reconhecemos e lidamos com os entes ao modo da presença. O ente, aqui, é tomado como subsistente criando um verdadeiro abismo entre ser e mundo, como

contemplamos no modo da interpretação tradicional.

Vimos, na estrutura do *como hermenêutico*, que nosso modo imediato de lida com os entes advém do modo de ocupação que mantemos com tais. Isto nos assinala que os entes vêm ao nosso encontro e são recebidos de modo pré-temático. Assim: “Rigorosamente, um instrumento nunca “é”. O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence ao seu ser” (HEIDEGGER, 2012a, p.116). Em sua essência, todo e qualquer instrumento é *algo para...* e em sua estrutura encontramos a referência de *algo para algo*.

O modo de ser do ente intramundano é o da manualidade, pois ele só é manifesto a partir da relação utensiliar e mais imediata. Há sempre uma intenção pré-compreendida que orienta o ser-aí na lida com este ou aquele ente. É por conta disto que a “[...] manualidade é a determinação categorial dos entes tais como são em si” (HEIDEGGER, 2012a, p.120). Isso significa que, ao levarmos em conta, o ser-no-mundo como tal, temos o ente ‘em si’ recebendo sua determinação sempre a partir do modo como o ser-aí é junto às coisas. Sendo assim não temos o sentido daquilo que aparece incrustado em seu ser, não há espaço para quiddidade naquilo que só ocorre em circunstância.

3.1.3 A terceira determinação: Projeto

No §25 de *Ser e tempo*, temos a seguinte afirmação “O ser-aí é o ente que eu mesmo sempre sou, o ser é sempre meu. Esta determinação indica uma constituição ontológica” (HEIDEGGER, 2012a, p.170). Nela, encontramos a caracterização do ser-aí como o ente que é si-mesmo, e só pode ser-no-mundo, porque é projeto, projeto que se reconhece como si-mesmo, como “indivíduo”. No entanto, é considerado de maneira implícita o ser-aí como ente simplesmente dado: “[...] em todo caso, o caráter indeterminado de seu ser sempre implica este sentido. Ora, o ser simplesmente dado é o modo de ser de um ente que não possui o caráter do ser-aí” (HEIDEGGER, 2012a, p.170). Heidegger, em sua análise existencial do ser-aí fático, nos diz que neste modo o ser-aí, necessariamente, concebe seu projeto a partir do si-mesmo. Todavia o modo como ele se encara, numa primeira aproximação e quase sempre, não

concerne a *ele mesmo*. Isso significa que o si-mesmo não toca o caráter essencial do ser-aí, de modo diferente, ele é um modo de se conceber a partir do mundo que o ente privilegiado é e se mantém. Isto é usual no modo de ser perante uma indiferença de seu ser mais próprio: o ser-aí afirma que ele é este ou aquele, no entanto, pensar essa “individualização” de modo mais radical implica numa perda de si mesmo. Isto porque a “substancialidade”, aqui, advém da *existência* e não de algo externo. Se pensarmos em algo externo ao acontecimento do ser-aí, teríamos uma síntese entre corpo e alma, por exemplo. Quais seriam as implicações catastróficas disso? - que deve ocorrer síntese entre corpo e alma e perdemos o nexos originário do ser-aí. Pensar a existência ancorada em algo externo ao seu acontecimento é silenciar o acontecimento inaugural desde o nexos originário. Por isso o problema do abandono do verdadeiro pela tradição. Por mais que este abandono diga muito do que nós somos, distancia cada vez mais a filosofia de seu caráter primordial. Resgatar a *aletheia*, através daqueles que filosofaram primeiro, é clamar pelo escopo da filosofia em seus primórdios, é remar contra o abandono do ser em sentido fundamental.

É-nos obscurecido mais ainda o caráter originário de nosso ser ao questioná-lo desde a cisão ser e mundo. Sobre isso, o fenomenólogo afirma:

[...] enquanto fizermos a pergunta acerca da relação entre o ser-aí, de um lado, e o mundo, do outro, não faremos outra coisa senão denunciar que somos aqueles que ainda não têm nenhuma ideia daquilo que usam como base e ponto de partida supostamente firmes de seu questionamento (HEIDEGGER, 2009a, p.325).

É por conta disso que Heidegger, ao chamar o ente que nós mesmos somos de ser-aí já tem em vista seu caráter de ser-no-mundo, estrutura essencial que lhe é própria. O filósofo pensa o ente que nós mesmos somos através de sua determinação intrínseca ao ser-no-mundo. Pensar o ser-aí enquanto ser-entregue, um ser em virtude de si mesmo, é reafirmar o nexos originário entre ser e mundo. Em outras palavras, é analisar este ente sempre à luz de seu caráter ôntico/ontológico, de um ser que é sempre ser-no-mundo. O que essas afirmações têm a ver com essa determinação essencial que analisaremos, a saber, projeto? Como já dissemos, o ser-aí, por ser lançado,

está situado num determinado contexto de aparecimento mundano. Ele enquanto aberto ao mundo, é lançado ao mundo que ele mesmo é e se mantém. Vimos que estar lançado possui implicações de lida com um contexto de manifestações mundanas contingentes ao momento histórico enfrentado por uma época. Todavia, é desde este estar lançado que temos o ser-aí, na sua lida compreensiva com o mundo, o compreendendo enquanto projeto. Em outras palavras, o ser-aí, por não ser mais um ente entre os outros, é o único que é projeto entregue às possibilidades que este lançamento no mundo o condiciona desde uma mesmidade. Essa mesmidade concerne ao fato de que este ente privilegiado não ocorre de modo indiferente ao seu ser. É através de sua constituição enquanto projeto, que temos o ser-aí constituído como um si mesmo, enquanto um ente que se encontra situado no aí e que lida com seu ser em vistas dele mesmo.

O ente, a cuja constituição fundamental pertence a compreensão de ser, existe precisamente a partir de um compreender o ser e este, por sua vez, existe como algo que é compreendido; um ente que está posto no jogo da compreensão de ser está – e isso, no fundo, quer dizer o mesmo – entregue à responsabilidade de si mesmo, ou seja, ele é em virtude de si mesmo, ele existe (HEIDEGGER, 2009a, p.345).

Como podemos entrever a partir desta citação, o ser-aí enquanto homem fático, só pode ser a finalidade dele mesmo porque é entregue a si. Devemos ressaltar, que o caráter de si mesmo do ser-aí não ocorre primariamente numa consciência dele mesmo “mas a autoconsciência como reflexão é sempre apenas uma consequência do caráter de si-mesmo; ou ainda mais exatamente: no em-virtude-de-si-mesmo” (HEIDEGGER, 2009a, p.345). Isto é, através da virtude-de-si-mesmo o ente que nós mesmos somos ocorre de um modo descoberto o qual é apresentado em seu poder-ser mais próprio. É diante desta lida intrínseca com seu ser que o ser-aí precisa decidir-se frente sua relação com as possibilidades de seu ser, a saber, ser com os outros, ser junto ao ente por si subsistente, ser si-mesmo.

Ao ser trazido diante do caráter de sua mesmidade, o ser-aí não se volta para si mesmo ao modo individualista e egoísta. Faz-se necessário o ser-aí ser essencialmente ele mesmo para que haja uma “autonomia” perante suas

relações mundanas. É somente na medida que Ihe é aberto seu ser essencial, que o ser-aí se abre à dimensão de seu ser-junto-a... bem como para o co-ser-aí dos outros. Portanto, essa revelação que ocorre ao ser do ser-aí, de modo algum possui implicações egoístas. “Se nos mantivermos efetivamente presos ao conceito tradicional de eu e de sujeito, então a auto-referência é egoísta. O grau e os níveis do saber a ela relacionados bem como as formas desse ser colocado diante de si são, nesse caso bem múltiplas” (HEIDEGGER, 2009a, p.345). Na medida em que ocorre a transformação essencial, é aberto ao ente privilegiado seu modo de ser contingente no mundo.

Temos o ser de si-mesmo enquanto doação prévia; o ser-aí é o único ente que está entregue a si-mesmo. É pertencendo a compreensão de ser que é tarefa do ente que nós mesmos somos ser seu si-mesmo, isto é, cuidar de seu ser. Em outras palavras, o ser de si-mesmo encerra o modo como o ente privilegiado lida com seu ser. Nas palavras do fenomenólogo:

O ser é para esse ente propriamente tarefa e possibilidade e, com efeito, ele é o essencialmente; o ser-aí não pode se esquivar dessa tarefa e dessa possibilidade enquanto existe, mas precisa, sempre e a cada vez, de um modo ou de outro, chegar a um fim com elas (HEIDEGGER, 2009a, p.346).

A compreensão de ser, que sempre já se inseriu ao ser do ser-aí, é um momento essencial da transcendência de tal. Ela já sempre trouxe a esse ente seu caráter de ter de ser, ou seja, a decisividade de seu ser em sendo. O ser-aí está entregue ao ente de maneira essencialmente necessária. Essa entrega não significa um mero conhecimento perante o que se mostra. Já vimos isso quando pensamos o *logos* em sua atitude primordial e descobridora da vida. De modo primário, o ente vem ao encontro, é descoberto tal como se mostra. Antes de tudo há doação de sentido, há ente sendo arrancado do velamento na medida em que o ser-aí sai essencialmente de si. Aqui, a transcendência é pensada enquanto ultrapassamento do ente numa compreensão. “Compreender previamente o ser do ente, retornar ao ente na medida em que o ultrapassamos, não se confunde de maneira alguma com um olhar inocente e desdenhoso para as contingências do ente fático” (HEIDEGGER, 2009a, p. 347). De modo radicalmente distinto, transcender o ente é o mesmo que estar entregue a ele. Temos a entrega do ser-aí ao ente, bem como a si mesmo,

ocorrendo em virtude de si-mesmo, isto é, no ser-aí enquanto projeto-lançado. É somente nesta medida que temos a constituição da vida enquanto luta, confrontação em relação ao ente.

Na existência do ser-aí do ponto de vista fático e existenciário há um não-saber desta entrega ao modo essencial. Heidegger nos diz que tanto em felicidade ou em infelicidade, o respectivo saber fático não possui condições de pensar acerca da condição essencial da metafísica do ente privilegiado. Pois, tal essência só pode ser alcançada desde o terreno que inaugura modos de ser existenciários. “Por isso, não passa de uma incompreensão superficial e tosca achar que o fato de atribuir ao ser-aí uma entrega ao ente acaba por dar vez ao pessimismo” (HEIDEGGER, 2009a, p. 348). O que interessa, aqui, é enfatizar que tanto o pessimismo quanto o otimismo são posturas existenciárias que brotam do ser-aí fático. Isto significa que são possibilidades decorrentes do modo como o ser-aí cuida de seu ser.

O mundo fático – âmbito através do qual o ser-aí se compreende e estabelece uma relação com seu ser – não concerne às proposições ontológicas “pairando no ar”. Compreender significa existir em virtude de si, ser no cuidado de si mesmo. Para tanto, o ser-aí deve estar exposto ao ente através do mundo que ele mesmo é e se mantém. O ser-aí enquanto ser-no-mundo descobre o ente de tal modo em que a partir deste descobrimento se instala a luta entre ele mesmo e aquilo que ele não é. É na medida em que o ser-aí se mantém uno, enquanto projeto, na disseminação de seu mundo, que ele decide desta ou daquela maneira. Essa decisão condiz com sua essência e perpassa seu ser porquanto existe. “Como um ser-jogado, todo ser-aí precisa singularizar-se em vista de uma determinada situação. Essa singularização não significa, porém, uma espécie de isolamento, mas é sempre ela que traz o ser-aí para a totalidade de suas ligações em meio ao ente” (HEIDEGGER, 2009a, p.357). Heidegger assinala que sua discussão visa a individuação enquanto o ente que ocorre a partir da temporalidade, o ente finito. Além disso, devemos enfatizar que nessa singularização do ser-aí, ocorre uma restrição necessária da verdade de seu ser. Analisemos isso a partir de agora.

3.1.4 Quarta determinação: A decadência

Quando falamos que o acontecimento da *aletheia* ocorre em nós de modo silencioso, se tinha em vista justamente essa restrição necessária, característica de sua própria dinâmica. Temos no espaço da manifestação do ente o velamento e o desvelamento enquanto forças contrárias que inauguram o ente. A não-verdade concerne ao velamento do ser próprio numa relação de aparência e ilusão com o disposto, ela não é, portanto, restrição quantitativa, mas, qualitativa acerca do que nos é faticamente disposto. A não-verdade, é restrição necessária que ocorre no ser-aí e ela se dá mediante a decadência. Temos no início e na maioria das vezes o distanciamento do *ethos* originário de nosso ser porque somos seres decadentes. No entanto, essa decadência mesma é possibilidade da dinâmica mundana. É num afastamento do acontecimento inaugural que brota a lida com o ente, pois, essa lida só ocorre mediante a restrição de tal. Portanto, o encobrimento da *aletheia*, em nosso ser, é possibilidade da vida como tal. Isto porque para que as coisas se apresentem com sentido, faz-se necessário tomá-las como presentes, ainda que não se sustentem por si essencialmente falando. Heidegger fala sobre esse movimento na seguinte passagem:

Se o compreender deve ser entendido primordialmente como poder-ser do ser-aí, as possibilidades de ser que o ser-aí, enquanto impessoal, abriu e das quais se apropriou devem ser extraídas de uma análise do compreender e da interpretação próprias do impessoal. Essas possibilidades próprias revelam assim uma tendência essencial do ser da cotidianidade (HEIDEGGER, 2012a, p.230).

É por conta de seu caráter decadente/tardio, que a cotidianidade ocorre em meio a fala, visão e interpretação em determinados fenômenos de sua circunvisão. Heidegger enfatiza que não analisa esses itens através de uma crítica moralizante, pois, seu propósito é puramente ontológico. Temos na “falação” o modo do compreender do ser-aí cotidiano. Numa pronúncia já ocorreu compreender e interpretação. Em outras palavras, a linguagem, nesse caso, já carrega o modo como compreensivelmente o ser-aí interpreta o mundo. A interpretação nunca é algo simplesmente dado, todavia ela possui o caráter da presença em seu modo de ser. A compreensão que se encontra inserida no pronunciar-se concerne à herança do modo do ser-aí ser-junto-aos entes, bem como “a cada compreensão de ser e às possibilidades e horizontes disponíveis para novas interpretações e novas articulações conceituais”

(HEIDEGGER, 2012a, p.231). Perante essas afirmações é questionado como *isto* ou *aquilo* se mostra ao ser-aí fático através de seu caráter ontológico. É preciso analisar o modo como o ser-aí ocasionalmente lida com a objetualidade. Em seu modo de ser, a falação se dá no compreender sem que haja uma apropriação prévia do ente. A fala pertence à constituição essencial do ser-aí perfazendo sua abertura.

É possibilidade sua a falação, a qual não mantém o ser-aí numa lida estrita com seu ser mais próprio; ela encobre o acontecimento dos entes intramundanos. Por conta disso não necessita da intenção de enganar. “A falação não tem o modo de ser em que apresenta conscientemente algo como algo. O que é sem solo ou fundamento já lhe basta para transformar a abertura em fechamento” (HEIDEGGER, 2012a, p.233). Isto se justifica na medida em que aquilo que foi dito é sempre compreendido de antemão como algo que se descobre. A falação é por si mesma encobrimento, “[...] devido à sua própria *abstenção* de retornar à base e ao fundamento do referencial” (HEIDEGGER, 2012a, p.233 – grifo do autor). Em outras palavras, temos na falação a ilusão de ancoragem segura num determinado referencial, expresso na estrutura do como hermenêutico. Aqui, lidamos com o ente ao modo da aparência, na medida em que há retraição de sua condição essencial para o ente ocorrer ao modo do simplesmente dado. Heidegger enfatiza que esse modo de fala, o da falação, já se consolidou em nosso ser, pois, é assim que usualmente conhecemos muito do mundo. O compreender autêntico, surge, como aquele que deve arrancar o ente de seu velamento, isto é, ele comunica o ente ao modo de sua propriedade.

Na fala autêntica deve ocorrer a luta contra o velamento, pois:

[...] o predomínio da interpretação pública já decidiu até mesmo sobre as possibilidades de sintonização com o humor, isto é, sobre o modo fundamental em que o ser-aí é tocado pelo mundo. O impessoal prescreve a disposição e determina o quê e como se “vê” (HEIDEGGER, 2012a, p.233).

Temos no modo inautêntico da fala, a saber, o da falação, uma compreensão desenraizada do ser-aí porque foi cortado, do ponto de vista ontológico, seu co-pertencimento ao mundo. Esse desenraizamento perfaz a existência do ente que nós mesmos somos; ele advém do nosso modo de ser mais cotidiano e persistente. A interpretação mediana é permeada pela

proteção de uma autoevidência, ela tende, mesmo que não se dê conta, para uma crescente falta de solidez. Dada a própria constituição fundamental da visão, há uma tendência desta ocorrer aos moldes cotidianos, e o fenomenólogo a intitula *curiosidade*. No entanto, ao se interpretar este fenômeno em solos ontológico-existenciais não se limitará a um puro “prazer de ver”. Heidegger, acompanhando a leitura de Aristóteles cita a seguinte passagem do estagirita: “no ser do homem reside, de modo essencial, o acurar do ver” (ARISTÓTELES apud HEIDEGGER, 2012a, p.235). Ele cita esta passagem para mostrar o início da busca pela origem da “pesquisa científica acerca dos entes e de seu ser a partir deste modo de ser da presença” (HEIDEGGER, 2012a, p.235). Além disso, afirma que tudo que se diz sobre o ser, se diz a partir de uma percepção puramente intuitiva. Portanto, a verdade do ser, aquela autêntica é revelada na intuição pura; é esta a tese primordial da filosofia ocidental. Como já mencionamos no início de nossa investigação, temos na filosofia pós Aristóteles, um deslocamento da verdade para o âmbito do conhecimento, isto é, do perceber. E aí, Heidegger questiona o motivo deste deslocamento: o que se passa com essa tendência? “A tendência fundamental de procedimento é a classificação em..., ou seja, chega-se a conhecer algo concreto quando se determina a que corresponde, qual é seu lugar num todo ordenado; considera-se que algo está determinado quando se coloca em seu lugar” (HEIDEGGER, 2012b, p.83). Isto é, ficar parado numa concretude do ente, através da qual consigamos sempre encontrar as provas empíricas que correspondem ao dito seria um crime contra “o espírito santo do conhecimento”. Temos essa tendência de amparo na concretude pelo fato de que o mais corriqueiro modo de cuidar do ser é através de uma ocupação com as coisas, coisas = aquilo que se mostra ao modo da presença. Sobre isso o fenomenólogo nos esclarece:

[...] o ser-no-mundo está, numa primeira aproximação, empenhado no mundo das ocupações. A ocupação é dirigida pela circunvisão que descobre o que está à mão e o preserva nesse estado de descoberta. A circunvisão confere a todos os desempenhos e a todos os dispositivos a pista de procedimento, os meios de execução, a ocasião adequada e o momento apropriado. A ocupação pode descansar, no sentido de interromper o desempenho com o repouso ou finalizá-lo. No descanso, a ocupação não desaparece. A circunvisão é que, sem dúvida, se libera por não mais se achar comprometida com o mundo do trabalho (HEIDEGGER, 2012a, p.236).

O “encontro” dos entes com o ser-aí ocorre mediante a ocupação, mediante a lida mantida com tais deste ou daquele modo. Em nosso ser, nos ocupamos com as coisas a cada vez, porque ser é ser sempre no cuidado de ocupações. Temos na multiplicidade referencial circundante àquilo através do qual o ser-aí mantém suas ocupações. O movimento de estabelecer ligação nesta rede referencial, é justamente o *cuidado enquanto o lidar com...* Essa rede de referências é o próprio circundante, é o próprio modo como o horizonte compreensivo está projetado, e ele vem ao encontro do ser-aí de modo ocasional, desde um determinado modo deste ocupar-se com tal. É assim que o ser-aí cuida do seu ser, e só pode ser assim numa primeira aproximação com o ente, tendo em vista que seu modo de movimentar-se no mundo ocorre sempre obedecendo a uma perspectiva do ente e não o ente em sua totalidade. Como Heidegger nos fala: o circundante é a própria medianidade. “A vida se deixa atingir ou fala consigo mesma mundanamente no e pelo cuidado” (HEIDEGGER, 2012c, p.107). Temos o ser-aí ao modo da impropriedade numa lida indiferente com seu ser na medida em que se ocupa com o circundante desde a medianidade (a cadência do mundo).

Reside na curiosidade, portanto, uma visão enquanto mera atenção ao ente, mas não enquanto compreender. Com ela o ser-aí almeja uma novidade outra, isto é, se a curiosidade é um modo de se ocupar que espera sempre o novo que implica num certo desprendimento de si mesmo. “Trata-se de um modo de ser onde ele se ocupa em tornar-se desprendido de si mesmo enquanto ser-no-mundo, desprendido do ser junto ao que imediatamente está à mão na cotidianidade” (HEIDEGGER, 2012a, p.236). A curiosidade não tem a ver com a contemplação, com ela não há espanto através daquilo que não se compreende. De modo diferente, se debruça perante a busca daquilo que não sabe para que este não sabido se torne acessível. Toda essa caracterização acerca da curiosidade nos leva a outra característica essencial, que Heidegger denomina *desamparo*. Desamparo porque toda essa curiosidade inerente ao ser do ser-aí está em toda parte, mas, ao mesmo tempo, em parte alguma. Com isto, é percebido o quanto que em seu modo de ser cotidiano o ser-aí se encontra constantemente distanciado de seu ser próprio. Temos através da falação e da visão a garantia ilusória de uma “vida cheia”, uma vida repleta de sentido.

Em sua cotidianidade mediana o ser-aí se movimenta na aparência de uma devida compreensão de tudo. Heidegger nos diz que essa ambiguidade não concerne apenas ao mundo, mas se estende à própria convivência como tal. “Tudo parece ter sido compreendido, captado e discutido autenticamente quando, no fundo, não foi. Ou então parece que não o foi quando, no fundo, já foi” (HEIDEGGER, 2012a, p.238). Ambiguidade não se refere apenas ao modo como se utiliza aquilo que está disponível, mas ela se consolidou como possibilidade do próprio projeto existente. Há na cotidianidade mediana do ser-aí discussões acerca de episódios que ocorrem no “interior” deste mundo. Nestas discussões todo mundo tem uma opinião acerca daquilo que ocorre e o que deveria “propriamente” ser feito acerca de tal ocorrência mundana.

A ambiguidade da interpretação pública proporciona as falas adiantadas e os pressentimentos curiosos com relação ao que propriamente acontece [...] O ser-aí é e está sempre “por aí” de modo ambíguo, ou seja, por aí na abertura pública da convivência, onde a falação mais intensa a curiosidade mais aguda controlam o “negócio”, onde cotidianamente tudo é, no fundo, nada acontece (HEIDEGGER, 2012a, p.239).

Há neste modo de ser da abertura, o domínio por completo da convivência. Todo mundo primeiramente se atenta ao comportamento do outro, na sua fala. A convivência no impessoal concerne ao prestar atenção uns nos outros de maneira ambígua e tensa porque é uma escuta secreta. A convivência cotidiana ocorre através das máscaras que cada indivíduo apresenta de acordo com determinada circunstância e é através destas mascaras que as pessoas se relacionam e se comparam. Deve-se ressaltar que a ambiguidade não brota de uma intenção explícita de distorção, ela já subsiste na convivência do ser-lançado.

Temos na falação, curiosidade e ambiguidade, o modo como o ser-aí ocorre em meio à decadência. Por serem estruturas ontológicas, não habitam no ser-aí ao modo de uma subjacência; elas constituem seu ser. “Nelas e em seu nexos ontológico, desvela-se um modo fundamental de ser da cotidianidade que denominamos com o termo decadência do ser-aí” (HEIDEGGER, 2012a, p.240). Como Heidegger nos indica, o termo decadência não tem nada a ver com uma avaliação negativa. De modo diferente, temos através desta noção, a indicação de que de início e na maioria das vezes, o ser-aí se mantém na cotidianidade de seu mundo. “A preocupação designa o laço de compenetração

participante dessa conduta, que caracteriza a envolvimento da vida cotidiana. [...] os entes se nos apresentam numa experiência antepredicativa de trato” (NUNES, 2012, p.91). Neste empenhar-se no mundo das ocupações, o ser-aí se perdeu no caráter impessoal de si mesmo; pois, o compreender aí já se inseriu. Deve-se ressaltar que, mesmo em seu poder-ser mais autêntico o ser-aí já decaiu no mundo, é em seu “aí” que temos a indicação de que o ser-aí sempre já caiu de si-mesmo. “Decair no “mundo” indica o empenho na convivência, na medida em que esta é conduzida pela falação, curiosidade e ambiguidade” (HEIDEGGER, 2012a, p.240). Ocorrer ao modo da impropriedade concerne à total absorção pela co-presença no mundo. Temos a impropriedade como uma possibilidade positiva do ente privilegiado. Isto é, não ser ele mesmo, no início e na maioria das vezes, advém da própria constituição ontológica do ser-aí enquanto ser-decadente. O não ser propriamente é o modo de ser mais próximo do ente privilegiado, modo este que ele se mantém na maioria das vezes dada sua própria constituição ontológica. O ser-aí, em seu mundo fático, já decaiu de si mesmo. A decadência é uma determinação essencial do ente que nós mesmos somos.

Enquanto ser-no-mundo fático, o ser-aí, na decadência, já decaiu de *si mesmo*; mas não decaiu em algo ôntico com o que ele se deparou ou não se deparou no curso de seu ser, e sim no *mundo* que, em si mesmo, pertence ao ser do ser-aí. A decadência é uma determinação existencial do próprio ser-aí e não se refere a ele como algo simplesmente dado, nem a relações simplesmente dadas com o ente do qual ele “provém”, ou com o qual ele posteriormente acaba entrando em um *commercium* (HEIDEGGER, 2012a, p.241).

Desde o modo como o ser-aí “se encontra” no mundo, primariamente ele se relaciona com seu “mundo” ao modo da falação e interpretação pública. Isto porque, ao ocorrer de modo ocasional, ele só pode se deparar, nessa primeira aproximação, com aquilo que lhe vem ao encontro. A falação ocorre sempre mediante a convivência, em meio àquilo que foi convencionado de algum modo por um povo que não se deu conta desta convenção (por isso perigoso). É por conta disto que temos na falação e opinião pública a sensação de já se ter visto e compreendido tudo (claro que não é o caso de uma compreensão verdadeira). Ao movimentar-se neste modo de ser, temos no ser-aí certa presunção de plenitude e autenticidade, o que não é o caso. É por conta disso que o fenomenólogo nos diz “o ser-no-mundo da decadência é, em

si mesmo, tentador como *tranquilizante*” (HEIDEGGER, 2012a, p.243). Tranquilizante porque há certa segurança quando “sempre” se tem um lugar para apoiar nosso ser, seja ele qual for. Como Guimarães nos fala: “o correr da vida embrulha tudo. A vida é assim: esquenta e esfria, aperta daí afrouxa, sossega depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem” (GUIMARÃES ROSA, 1994a, p.449). É muito tranquilizante e necessária a crença numa sociedade, mas, não se deve crer cegamente, até mesmo a crença deve ser compreendida em sua razão de ser. A vida quer coragem, como diz Guimarães, e ela quer coragem porque viver é travessia, viver é perigoso. O ser-aí, por ser esse ente, que não está terminado e nunca estará, precisa reconhecer-se em seu caráter de pura possibilidade bem como suas implicações; o nome disso é: coragem para a transformação essencial. Só há luta verdadeira se há essa transformação. Heidegger deve ter isso em vista quando diz em *Ser e verdade* que “toda orientação essencial se alimenta de uma grande determinação contida nos fundamentos. E tal determinação constitui, por primeiro e por último, a missão espiritual do povo que o destino reserva para uma nação. Trata-se de despertar o saber dessa missão e implantá-lo nos corações e na vontade do povo e de seus membros” (HEIDEGGER, 2007, p.21).

Essa tranquilidade nada tem a ver com inércia; aqui, ela é tentadora e acaba por desenfrear a decadência. Acompanhada de uma curiosidade que a tudo se direciona e “nada” ao mesmo tempo, temos na tranquilidade do impróprio uma espécie de ilusão do saber universal. É por isso que Heidegger nos fala da urgência do resgate pelo sentido! Pois, nestes moldes, aquilo que propriamente deve ser compreendido permanece indeterminado.

Temos com Aquino⁵⁰, a inauguração do abismo entre ser e verdade, as consequências disso são: tentação da decadência. Pensar a verdade a

⁵⁰ “Na tradição metafísica medieval também há, porém, uma concepção da verdade – *veritas* -, segundo a qual ela advém ao ente mesmo, ao *ens*. Uma certa tese diz: *omne ens est verum*, todo ente é verdadeiro. No entanto, essa proposição tem um sentido totalmente diverso de nossa afirmação; a saber, o sentido de que todo ente, na medida em que é, é criado por Deus. Porquanto ele é criado por Deus, *ens creatum*, ele precisa ser pensado por Deus. Uma vez pensado por Deus, ou seja, por aquele que não erra, pela verdade absoluta, ele é, como produto do pensamento de Deus, algo verdadeiro. Porque todo ente é ente criado, ele é como ente algo verdadeiro, *verum qua cogitum a Deo*. Esse conceito de verdade do ente repousa, portanto, sobre pressuposições totalmente diversas das que estão presentes em nossa exposição da verdade” (HEIDEGGER, 2009, p.82).

partir da correspondência (tão somente!) é passar por cima desse caráter mais próprio do ser-aí. E aí, como Heidegger nos diz: reduzir a verdade nestes moldes é ignorar o próprio caráter da adequação; e sua natureza se desenvolve no vazio, portanto. Além disso, todo esse caráter “tranquilizador tentador” próprio da impropriedade condiciona o ser-aí para a alienação sob a qual só encobre sua propriedade mais ainda. “O ser-no-mundo decadente, tentador e tranquilizante é também alienante” (HEIDEGGER, 2012a, p.243). Essa alienação encobre ao ser-aí sua propriedade e as consequências disso podem ser catastróficas quando, por exemplo, o ser-aí se aprisiona nele mesmo. Isso significa: ao mesmo tempo em que há tranquilidade no modo inautêntico, podemos ter aprisionamento ilusório (dependendo do caso) devido um apoio naquilo que não diz respeito ao nosso ser mais próprio. O modo impróprio pode salvar e aprisionar ilusoriamente, eis a questão. Heidegger caracteriza esses fenômenos, a saber, tentação, tranquilidade, alienação e aprisionamento como aquilo que ocorre em nosso *ser de precipitação*. Precipitação porque, na própria dinâmica de ultrapassamento do ente, do desvelamento do ente, o ser-aí se precipita de si mesmo na ausência da solidez. Como já dissemos, em todo e qualquer desvelamento do ente (ao modo da interpretação pública), há retraição do compreender. “Mediante a interpretação pública, essa precipitação fica velada para o ser-aí, sendo interpretada como ‘ascensão’ e ‘vida concreta’” (HEIDEGGER, 2012a, p.244).

Há nesta precipitação toda um roubo do acontecimento do projeto em sua constituição originária. “Esse arrancar contínuo da propriedade, sempre dissimulado e junto com o lançamento do impessoal, caracterizam a mobilidade da decadência como turbilhão” (HEIDEGGER, 2012a, p.244). Pertence à facticidade da decadência o ter de permanecer em ‘lance’ porquanto existir. Isso significa que enquanto o ser-aí estiver projetado no mundo, estará sendo bombardeado o tempo todo pela impropriedade. Existir é ter o ser em jogo desde o horizonte de possibilidades que se mantém. É neste horizonte que “a facticidade se deixa e faz ver fenomenalmente. O ser-aí existe faticamente” (HEIDEGGER, 2012a, p.244). Para não contradizer a leitura existencial do ente que nós mesmos somos, é preciso enfatizar que devemos manter, na análise da decadência, o ser-aí em seu caráter de ser-no-mundo. É assim que se revela a decadência enquanto “prova elementar” a favor de uma análise

existencial. Temos na decadência o horizonte de possibilidades de uma existência, ou seja, de poder-ser no mundo (tanto ao modo da propriedade quanto da impropriedade). Só há decadência, queda de si mesmo, porque em seu modo de dispor-se no mundo temos o ser-aí ocorrendo enquanto ser-no-mundo. Isso significa que ao falarmos da possibilidade da lida própria do ser-aí com seu ser, há apenas um modo modificado de apreensão do real que não obedece a estrutura da cotidianidade; ela não paira sob a decadência, e ocorre mediante ela. Ela também não se refere à uma visão pejorativa do modo de ser cotidiano do ser-aí; ela apenas indica uma determinação essencial do ente que nós mesmos somos. Isto porque temos nessa interpretação essencial, um dizer que ultrapassa qualquer enunciado tanto acerca da corrupção ou da incorruptibilidade. A decadência, antes de tudo isso, concerne ao horizonte mesmo em que estas noções se desenvolvem. Heidegger nos diz que esse fenômeno deve ser trazido à intuição, justamente por não ser algo acessível numa primeira aproximação. É somente através deste “trabalho” concreto nas coisas mesmas, que é possível ao ser-aí vislumbrar aquilo que é indagado na hermenêutica de seu ser.

Somente desta maneira se oferece a possibilidade de depararmos de maneira originária com a objetualidade da filosofia. Esta aspiração concreta à demonstração deve colocar em jogo sua eficácia assinalando e distinguindo os caracteres ontológicos, de objetualidade, de acesso e de verificação quanto ao que é objetualidade na filosofia (HEIDEGGER, ontologia, p. 84).

A hermenêutica, no campo fenomenológico nada mais é do que a preparação do caminho que viabiliza a adequada questão pelo sentido. Ela alerta a visão na medida em que a libera das visadas ocasionais (sem aniquilá-las). Assim nos reconduz à desconstrução daquilo que até então fora ofuscado, encoberto por uma tradição (em outras palavras, pela nossa própria tendência ao encobrimento). Heidegger chama a atenção para o fato de que, neste modo de se comportar perante o “fazer” filosófico, não se pretende um tipo de delimitação ao modo de se conhecer, mas, sim de se ter atenção, de se estar atento ao fenômeno desde uma liberação do olhar. Temos na impropriedade do ser-aí, isto é, do encobrimento do seu ser mais próprio, algo que concerne ao seu próprio caráter ontológico. Isso é exaltado na *aletheia*, o acontecimento da

luta. A *aletheia* na totalidade de seu acontecimento é encobrimento e descobrimento. Para que o jogo da vida se constitua como tal, para que haja luta, o ser-aí ocorre nesta oscilação. Como já mencionamos, é do caráter de seu ser a oscilação entre o velamento e desvelamento. É por conta disso que Heidegger pensa o ente que nós mesmos somos como o próprio acontecimento da *aletheia* nestes moldes. A objetualidade própria da filosofia é o *caráter ontológico do ser*. É seguindo essa orientação que se abre uma noção rigorosa de fenômeno. “A tarefa, portanto: transformar isso em fenômeno resulta aqui como sendo radicalmente fenomenológico” (HEIDEGGER, 2012c, p.88). Vimos no modo tradicional de se conceber o verdadeiro, que as interpretações de mundo se referem a conformidade a.. ou em vista de algo. É nesta medida que a *posição prévia* “a ser interpretada, deve ser buscada na rede de objetualidades. Deve afastar-se do que se encontra mais próximo no assunto que está em jogo para ir em direção ao que reside em seu fundo” (HEIDEGGER, 2012c, p.89). Analisar, portanto, a decadência de nosso ser, longe de julgamentos ocasionais, é viabilizar que essa concretude que encontramos no início e na maioria das vezes, nos salte aos olhos. Ela acompanha a possibilidade de se perder diante o mundo e se reencontrar de acordo com a própria dinâmica de nosso ser. Hermenêutica da facticidade é caminhar rumo à transformação essencial, rumo ao espanto no sentido grego da palavra.

O ser-aí precisa se reconhecer em sua cotidianidade. Esse modo de ser que o deixa submerso numa impessoalidade perante seu ser precisa lhe saltar aos olhos. “É inerente à cotidianidade certa medianidade do ser-aí, o “impessoal”, em que se mantém encobertas a singularidade e a possível propriedade do ser-aí” (HEIDEGGER, 2012, p.89). É por conta desta tendência do ser-aí, à uma visão ocasional de seu ser, que é necessário a indicação formal da posição prévia (de modo intuitivo). Alcança-se essa indicação através da elucidação do caráter da *vida fática*. “Vida fática (ser-aí) quer dizer: ser em um mundo. Entretanto, que significa ‘mundo’? Que quer dizer ‘em’ um mundo? Como é isso ‘ser’ em um mundo?” (HEIDEGGER, 2012c, p.89). É buscado, através destes questionamentos apontar um dos aspectos possíveis que advém do mesmo fenômeno unitário fundamental, a saber, ser-no-mundo.

O mundo, pensando fenomenologicamente não é outra coisa senão o

espaço em que se dá o jogo da vida. É nele que ocorrem as infundáveis ocupações mundanas, ocasionais; o mundo é residência na cercania. Essa ocupação concerne ao conteúdo de uma vida fática, isto é, *de-quê* ela vive. O fenomenológico afirma que temos nesse “conteúdo” da vida fática, o fundamento fenomenológico para uma compreensão do ser-aí enquanto ser “em” um mundo. É oferecido, portanto, a interpretação originária acerca da espacialidade originária, isto é, fática! Neste modo de ser do ser-aí enquanto ser-em, vida a partir do fático, temos aquilo que lhe vem ao encontro desde as ocupações mundanas; e isto que se mostra só pode ser ocupado no cuidado que o ser-aí é. Esse mundo, portanto, é o que vem ao encontro do ente que nós mesmos somos enquanto *significância*. O mundo abarca uma malha de referências mundanas e é através dela que há lida com o ente numa ocupação. “A significância é um como do ser, e nele centra-se precisamente o categorial do mundo do ser-aí. Por ser-aí se designa tanto o ser do mundo como o ser da vida humana” (HEIDEGGER, 2012c, p.90). Sendo assim, esse mundo vem ao encontro desde uma ocupação mantida numa malha de significações dispostas na facticidade. Essa ocupação que o ser-aí mantém, neste mundo, é o que ocorre em seu ser de modo mais próximo e imediato. É nesta medida que o mundo da cotidianidade é caracterizado como mundo circundante; o mundo familiar. A interpretação que advém desta significância mundana abre a compreensão do ser-aí ao modo da espacialidade fática. “Partindo da significância é possível determinar o significado ontológico do ser ‘no’ circundante do mundo” (HEIDEGGER, 2012c, p.90). O ser-no-mundo significa, portanto, ser e se manter numa malha de referenciais significativos.

É nessa medida que temos o ser-aí enquanto cuidado, enquanto aquele que é no mundo, que só existe mediante a lida com os contextos conjunturais que lhe vem ao encontro. “Este, o ser-aí do mundo ocupado, é um modo do ser-aí da vida fática” (HEIDEGGER 2012c, p.90). O cuidado se concentra quase sempre acerca daquilo que lhe vem ao encontro numa primeira aproximação. Em outras palavras, no próximo e imediato que é o mais distante de seu *ethos* originário. É nessa ocasionalidade, concernente a uma situação cotidiana, que o ser-aí ocorre no início e na maioria das vezes. Mantém-se de modo impessoal e “ingênuo”, numa primeira aproximação, porque há demasiada familiaridade com esta proximidade ocasional. Demorar-

se junto-a... ocasionalidade mundana, numa primeira aproximação (e na maioria das vezes) não ocorre ao modo contemplativo, mas, desde uma ocupação, um dedicar-se a algo. Daí,

Certamente, a paragem na rua pode ser um estar parado sem fazer nada, mas ainda assim é algo totalmente distinto em relação à imaginação de alguma coisa chamada homem entre outras coisas chamadas casas ou fileiras de casas Contudo, o demorar-se enquanto estar parado por aí sem fazer nada, podemos compreendê-lo apenas em seu aspecto temporal, isto é, em seu dar-se na ocasião, dentro de um demorar-se genérico que é o estar a caminho em direção a algo, um “ocupar-se” genérico que é o estar a caminho em direção a algo, um “ocupar-se” num sentido total e particularmente delimitado (HEIDEGGER, 2012c, p.92).

Como podemos entrever nessa citação, Heidegger está chamando a atenção para o fato de que, o ser-aí, por ser distinto dos demais entes, na medida em que está aberto a um encontro com o ente, cuida do seu ser ocasionalmente. O *como* deste encontro ocasional, Heidegger denomina *significância*. Significativo implica em ser-aí de uma determinada ocasião. Temos na *determinação* desta ocasião significativa o caráter de abertura para tal em cada caso. Esta abertura pode ser caracterizada de dois modos: no simplesmente dado e na manifestação prévia do mundo compartilhado (o trazer o ente à luz).

Aquilo que aparece mundamante (no interior do “mundo”) vem ao encontro com determinado sentido, ou, melhor dizendo, *algo como algo*. Temos nessa manifestação o sentido contando com a serventia do ente: o modo como se dá a ocupação com tal. O modo como o ente está à mão é o mesmo que o modo como o ser-aí se ocupa com tal, como ele se demora com este ente em seu ser. “Num tal estar à mão sendo-aí enquanto tal, o para-quê está mesmo aí enquanto tal conhecido e aberto; e este para-quê no modo de ser de uma determinada modalidade de ser cotidiana – por exemplo, para comer...” (HEIDEGGER, 2012c, p.99). O modo como se acessa o ente, na cotidianidade se dá mediante a abertura que se mantém com tais. É nessa medida que nos modos de ocupação não há espaço para determinação definível de encontro. O encontro com o ente pode ocorrer desta ou daquela maneira; já que seu sentido não está encerrado nele mesmo. Portanto, nesta cotidianidade, o que vem ao encontro está aí e se mantém no ser-aí

precisamente no caráter de abertura. Este espaço aberto, portanto, reside no fato de que o ser-aí está constituído conjuntamente ao ente manifesto = a abertura é conjunta à manifestação do ente. É através da abertura e juntamente com ela que há possibilidade de aceso ao ente ao modo do conhecimento. Primariamente há ente se mostrando com sentido na compreensão, há desvelamento do ente no horizonte mesmo que o ser-aí é e se mantém. É somente desde esse nexos originário que é possível ao ente que nós mesmos somos demorar-se numa ocupação, seja ela qual for. “Só é possível compreender a significância a partir da abertura que previamente se encontra nela, por meio da qual o que vem ao encontro no encontro significa apontando e, e dessa maneira, pressiona e conduz ao aí” (HEIDEGGER, 2012, p.101). A possibilidade do encontro com o ente reside, portanto, no ser-aí enquanto ser-no-mundo, isto é, na interdependência entre o ser e o aí, que ocorre no ente que nós mesmos somos. Ser-aí é o mesmo, portanto, que uma *síntese originária*: a verdade enquanto *aletheia* (velamento e desvelamento).

Temos, até o presente momento de escrita, o esclarecimento do pertencimento da compreensão de ser no ente privilegiado. Isso ocorreu através da análise das determinações essenciais de ser do ser-aí as quais distinguiram o privilégio deste ente frente aos demais: manualidade, ser simplesmente dado, realidade. Questionemos mais de perto o caráter da residência deste privilégio no ente que nós mesmos somos através do fato de que a verdade *necessariamente* se dá! Que significa necessidade, aqui? Adentremos neste assunto através da noção de pressuposição da verdade.

3.2 O modo de ser da verdade e a *pressuposição* de verdade

Como já mencionamos, o escopo deste trabalho é investigar a sentença que diz: *o ser-aí é e está na verdade*. Por indicação do nosso próprio fenomenólogo, um caminho para esclarecer esta obscura sentença, está numa análise de quatro determinações essenciais do ente que nós mesmos somos: Abertura em geral, ser-lançado, projeto e decadência. Estas determinações nos auxiliaram na empreitada de trazer à luz o caráter do ser-aí enquanto ser-no-mundo devido o nexos ontológico existente entre seu ser e o aí. Em outras

palavras a elucidação do nexa ontológico enquanto síntese originária abre o vislumbre do ser-aí como aquele que é o grande campo de sentido, enquanto o ente que só acontece (isto é, permeia o real) porque é transcendência. Portanto, todas essas afirmações nos direcionam para um fato que concerne à verdade originária do nosso ser: a verdade se dá porquanto o ser-aí existe. “Enquanto constituída pela abertura, o ser-aí é e está essencialmente na verdade. A abertura é um modo de ser essencial do ser-aí” (HEIDEGGER, 2012a, p.298). O ente que se mostra no horizonte de sentido que nós mesmos somos só se mostra na medida em que o ser-aí está constituído como desvelamento.

A pressuposição de que a verdade se dá é manifesta na medida em que toda verdade acerca do ente se dá mediante a constituição ontológica do ente que nós mesmos somos. Toda atribuição de verdade ou falsidade acerca de um determinado fenômeno mundano concerne ao aparecimento disto que está sendo “julgado” no horizonte de sentido que o ser-aí é e se mantém. Só há espaço para o julgamento ôntico mediante o espaço ontológico, mediante a abertura ao ente, à doação de sentido. “As leis de Newton, o princípio de contradição, toda verdade em geral só é verdade enquanto o ser-aí é” (HEIDEGGER, 2012a, p.298). Temos através desta afirmação, a evidência que nos salta aos olhos: verdade ao modo mundano (verdade transitória como vemos em Nietzsche) é algo que possui lugar mediante a *aletheia*.

O julgamento que advém da manifestação daquilo que se mostra numa determinada história é tido como verdade transitória. No entanto, para que esse tipo de manifestação do verdadeiro ocorra, há a *necessidade* da pressuposição da verdade originária. É por conta disso que é preciso o resgate da questão pelo sentido. Abandonar o caráter originário do verdadeiro é deixar escapar algo de primordial em nosso ser. Deve-se ressaltar que “essa ‘limitação’ não contém uma diminuição do ser-verdadeiro das ‘verdades’” (HEIDEGGER, 2012a, p.298). Pois, essa distinção acerca do modo de ser de uma verdade originária e uma verdade derivada dá-se para indicar a dinâmica interna do existir humano. Heidegger ao caracterizar o ser-aí como ente privilegiado não almeja, com isso, posicionar este “ente” num patamar superior ao demais entes que lhe vêm ao encontro. Isso seria inclusive um contrassenso tendo em vista o fato de que o âmbito ontológico não é o do julgamento (e nem pode ser).

Aletheia é, no fundo, uma análise do modo de ser da própria interpretação. É por conta disso que ela é verdade originária, verdade do ser. É através desta luta entre velamento e desvelamento que o ser-aí se abre ao ente e que toda interpretação pode lhe vir ao encontro. No caso de Newton, suas leis não eram nem verdadeiras nem falsas até seu encontro com tais. Não significa, porém, que antes de Newton elas não existissem, mas se tornam verdadeiras com ele. “Com elas, o ente em si mesmo se tornou acessível ao ser-aí. Com a descoberta dos entes, estes se mostram justamente como os entes que já eram antes delas. Descobrir assim é o modo de ser da ‘verdade’” (HEIDEGGER, 2012a, p.298). Em outras palavras, toda verdade é relativa ao ser-aí na medida em que essencialmente possui o caráter de ser junto ao ente.

Que se deem “verdades absolutas”, isso só pode ser comprovado de modo suficiente caso se consiga demonstrar que, em toda a eternidade, o ser-aí foi e será. Enquanto não houver essa prova, a proposição será apenas uma afirmação fantástica que não recebe nenhuma legitimidade apenas porque os filósofos geralmente dela “acreditaram” (HEIDEGGER, 2012a, p.298).

Não devemos confundir essa relatividade da verdade ao ser-aí, como verdade subjetiva. Isto é, como aquilo que está no arbítrio do sujeito. Em seu modo de ser, o descobrimento desloca o enunciado do arbítrio subjetivo. O sentido mais próprio do desencobrimento concerne a uma atitude descobridora que retira o ente do velamento. A pressuposição da verdade é aquilo que não ocorre de modo contingente, ela, enquanto descobrimento é um modo de ser do ser-aí. Sendo assim, a pressuposição da verdade é subtraída ao arbítrio do ser-aí: ela é necessária! A validade de uma verdade universal enraíza-se na possibilidade do ente que nós mesmos somos ao liberar o ente em si mesmo. É mediante essa liberação que o ente em si mesmo pode ser predicado numa enunciação. Por que a pressuposição da verdade é necessária? Voltemos a sentença que diz “o ser-aí é e está na verdade”, sobre ela, Heidegger nos diz: “nós pressupomos verdade porque ‘nós’, sendo no modo de ser da abertura, somos e estamos na verdade” (HEIDEGGER, 2012a, p.299). Isso significa que seu modo de pressuposição não concerne a algo externo mediante o qual o ser-aí se comporta. De modo decisivamente diferente, essa pressuposição

advém do próprio caráter de ser aberto deste ente privilegiado. É nela que reside a possibilidade ontológica da pressuposição. “Não somos nós que pressupomos a ‘verdade’, mas é ela que torna ontologicamente possível que nós sejamos de modo a ‘pressupor’ alguma coisa. *A verdade possibilita pressuposições*” (HEIDEGGER, 2012a, p.299- grifo nosso).

A pressuposição necessária da verdade acaba por justificar o caráter de uma lida inautêntica. Só compreendemos algo como base do ser de outro ente porque há caminho liberado para tal. Em suma, todo o tipo de nexos estabelecido no “mundo” tem seus fundamentos na abertura; no ser-descobridor. O ser-aí, enquanto *aletheia*, significa anteceder a si mesmo a cada vez. Antecipação, aqui, pode ser entendida como ultrapassar o ente na dinâmica do compreender. Só há lida com o ente porque há compreensão prévia e porque a cada vez o compreender já se inseriu. É neste inserir-se a cada vez, do compreender, que há espaço para a manifestação do ente. Há o retraimento do compreender enquanto tal para que o próprio fenômeno venha à luz. Isto não é outra coisa a não ser o próprio acontecimento da *aletheia*. “A abertura e o descobrimento pertencem, de modo essencial, ao ser e ao poder-ser do ser-aí como ser-no-mundo. No ser-aí está em jogo o seu poder-ser-no-mundo e, com isso, a ocupação que descobre na circunvisão o ente intramundano” (HEIDEGGER, 2012a, p.299). Aqui é exaltado o fato de que a existência como tal é algo que ocorre apenas no ente que a verdade é *transcendental*. É no cuidado do ser-aí com seu ser que reside a pressuposição originária/fundamental. O ser-aí, portanto, é tido como ente privilegiado, porque a verdade ao modo desta pressuposição ocorre apenas em seu ser, e é dela que brota a lida significativa, compreensiva com o mundo.

Na análise do modo de ser da pressuposição da verdade, é-nos apresentado o fato de que há verdade originária enquanto fundamento do ente. Não se pode abarcar tal acontecimento “em si”, pois, ela se retrai na manifestação do ente, já que seu modo de ser não é, e não pode ser ao modo da *presença*. Sempre que se emite um juízo, a verdade já é pressuposta na medida em que o ser-aí existe. A *aletheia* é mais originária que a *homoiosis* pela evidência de que uma adequação só ocorre mediante a *aletheia*. A *homoiosis* é verdade, mas verdade sempre transitória e que pressupõe a verdade originária do ser. Aqui, Heidegger justifica o caráter tardio da verdade

enunciativa: “No conceito de um tal sujeito não estaria faltando justamente o *a priori* do sujeito ‘fátual’, isto é, do ser-aí? Não pertence ao *a priori* do sujeito fático, 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, 2012a, p.301). É por conta disso que é afirmado explicitamente que o ser da verdade encontra-se num nexos originário com o ser e isso nos remete ao caráter do ser-aí enquanto ser-no-mundo! É neste ser-no-mundo que o ser-aí ultrapassa o ente nas diversas modalidades de sua existência. É só porque ele ultrapassa o ente em sendo, que há vida ao modo da existência. Nas palavras do fenomenólogo: “e somente porque o ser-aí é, enquanto o que se constitui pela abertura, ou seja, pelo compreender, é que se pode compreender ser, e uma compreensão de ser torna-se possível” (HEIDEGGER, 2012a, p.301).

O projeto da constituição ontológica do ente privilegiado é possibilidade interna da positividade! Isto é, de todo e qualquer conhecimento valorativo, científico. Aquilo que possibilita a positividade como tal concerne ao: “projeto prévio, não objetivado, demarcador de campo, fundamentador da constituição ontológica do ente” (HEIDEGGER, 2009a, p.213). É da projeção do ser do ente que brota o deixar-ser o ente que remete a ação originária do ser-aí. É mediante esta “postura” originária que uma atitude teórica tem lugar: ela torna o ente manifesto em virtude de seu desvelamento. O projeto da constituição ontológica do ente dá âmbito para a essência da ciência; que não é outra coisa que a própria essência do teórico. “O traço distintivo daquele tipo de existência no qual ocorre o ser-na-verdade em virtude da verdade, isto é, o traço distintivo da ciência, reside na ação originária que caracterizamos como o projeto da constituição ontológica” (HEIDEGGER, 2009a, p.213). Neste âmbito de lida teórica com o ente, característico do fazer científico a compreensão de ser que lhe ilumina, Heidegger denomina *pré-ontológica*.

Visto a partir daí, a compreensão de ser que ilumina e dirige todo o nosso comportamento em relação ao ente ainda não é nenhuma compreensão ontológica, nenhuma concepção de ser. Por isso, denominamos *pré-ontológica* a compreensão de ser que ainda não está apta a uma concepção e ainda não atingiu o conceito de compreensão (HEIDEGGER, 2009a, p.215).

Temos no conhecimento científico um modo de alcance do ente em seu caráter ôntico. O conhecimento científico, positivo que se encontra no aí defronte concerne a determinado saber ôntico. Mas, como já mencionamos, há um tipo de aproximação com o ente enquanto circunvisão. Ela advém da manipulação técnica das coisas, isto é, na lida com elas. Todavia, ao modo da pressuposição da verdade, há uma compreensão de ser que se encontra na base de todo e qualquer comportamento do ser-aí com o ente. Ela já não concerne à uma determinada concepção do ser, mas, se refere ao compreender pré-ontológico. “Uma tal compreensão de ser pré-ontológica pode assumir a forma de uma apreensão e de uma concepção expressas do próprio ser: ela pode se tornar uma compreensão ontológica” (HEIDEGGER, 2009a, p.216). Na preservação destas diferenças cruciais que a verdade ao modo da pressuposição é determinada com mais intensidade.

Temos na compreensão ao modo pré-ontológico uma apreensão do ente ainda que não tematizado. Sendo assim, o ente pode estar manifesto ao ser-aí, ainda que não seja apreendido por tal; o ente ocorre assim em boa medida! O desvelamento, numa primeira aproximação, não concerne, portanto, ao ser-apreendido do ente. De modo diferente, temos as bases do ser-apreendido no próprio desvelamento; isso significa: o desvelamento pode subsistir. A compreensão de ser, não o conhecimento, se refere ao projeto. Seu traço primordial é o dar-se numa compreensão de seu próprio ser no movimento, lugar, tempo. “Na compreensão de ser, o próprio ser é desvelado, ou seja, a compreensão de ser é verdadeira e possui sua verdade” (HEIDEGGER 2009a, p.217). O desvelamento do ente concerne à própria manifestação de tal e difere daquele tido como descerramento, da abertura ao ente por si subsistente: o ter sido descoberto. Em outras palavras, há o desvelamento do ente tido como verdade ôntica e o desvelamento do ser tido como verdade ontológica ou pré-ontológica. Para compreendermos melhor esse movimento nos apoiemos no seguinte esquema de Heidegger:

1. Verdade do ser: desvelamento *qua* desencobrimento; verdade pré-ontológica e verdade ontológica;
2. Verdade do ente: desvelamento *qua* manifestação; verdade ôntica.
 - a) Manifestação *qua* descerramento: desvelamento do ser-aí.
 - b) Manifestação *qua* descoberta: desvelamento do ente por si subsistente, do ente à mão (HEIDEGGER, 2009, p.217).

Temos através deste esquema a evidenciação de que a verdade ôntica e positiva se dá em virtude do projeto da constituição ontológica. Caso tenhamos no projeto prévio um tipo de compreensão de ser que se descortina como compreensão de algo, temos o ser-na-verdade como ciência. Sendo assim, essa verdade ôntica possui sua residência na verdade ontológica. No entanto, temos na verdade científica uma das possibilidades do ente se tornar manifesto. Isso significa que mesmo que o ente que nós mesmos somos não esteja numa postura científica, ele continua se comportando em relação ao ente. Independente do tipo de verdade ôntica em questão, toda e qualquer verdade possui seu fundamento na verdade ontológica.

O ser-aí, portanto é e está na verdade porque existir implica sempre em lida com o ente, sendo a postura teórica consequência deste comportar-se. “Todo e qualquer comportamento em relação ao ente, toda verdade ôntica de qualquer tipo só é possível com base na verdade ontológica” (HEIDEGGER, 2009a, p.218). A verdade ôntica pertence ao ser-aí, ela é resultado de sua constituição ontológica. A verdade ôntica, portanto, possui seus fundamentos na verdade originária: “o desvelamento do ser em meio à compreensão de ser” (HEIDEGGER, 2009, p.218). Há no ser do ente privilegiado um ser na verdade ainda mais originário. Então, a essência do ser-aí precisa ser tomada de modo ainda mais radical, tendo em vista essa compreensão originária.

Há no modo mais radical de pensar o verdadeiro no ser-aí quando dizemos: “[...] o homem é aquele ente a cuja essência, isto é, a cuja constituição ontológica pertence originariamente o fato de compreender algo assim como o ser” (HEIDEGGER 2009, p.218). A existência é um acontecimento exclusivo do ente que compreende ser, nela reside a possibilidade de um comportar-se em relação ao manifesto. É aberto ao ente que nós somos, por se movimentar numa compreensão de ser, um comportamento em relação ao ente intramundando bem como a ele mesmo como si mesmo. Entendendo o compreender como movimento que torna o ente manifesto bem como um comportar-se mediante tal, há verdade primordial que não concerne a um conhecimento teórico. Na análise que fizemos da compreensão tradicional de verdade foi-nos permitido a seguinte visualização: “[...] a proposição não é o lugar originário da verdade, mas a verdade pertence

essencialmente ao ser-aí e é inversamente o lugar (a possibilidade interna) das proposições” (HEIDEGGER, 2009a, p.219). No lugar originário da verdade, como se viu, habita o ser-aí ao modo da “luta” ontológica designada como *aletheia*. Ela nos remete ao fato de que o ser está desencoberto e ao mesmo tempo velado; é a dinâmica da própria luta. É nesta medida que há o intento de Heidegger em questionar sua essência mais própria. Até porque a essência da verdade originária nos posiciona acerca da urgência do resgate pelo sentido do ser bem como numa explicitação de seu próprio fundamento. O compreender ser é o dar-se-a-entender-o-ser e essa compreensão só ocorre naquele ente que é o horizonte de sentido e por isso se constitui como ser-aí. Reside nesse compreender uma postura inicial enquanto ação e simultaneamente a isso uma ação que dá a entender na medida em que acolhe o ente e se demora em tal. No agir e fazer há uma liberação do ente enquanto ultrapassamento e não ao produzir onticamente. Essa projeção de ser nos é manifesta quando há distinção acerca de uma verdade ôntica pré-científica com relação a própria verdade ôntica científica.

Toda essa diferenciação acerca de um momento prévio da manifestação do ente com relação ao conhecimento de tal é para clarificar o caráter contingente da verdade mundana. Tendo se clarificado o caráter contingente da verdade mundana, vemos o fenomenólogo buscando alcançar a verdade desta contingência, isto é, os fundamentos da verdade ôntica. Não é apenas no modo de ser científico que há pressuposição de um projeto, mas, a todo e qualquer empenhar-se com relação ao ente. O comportar-se ao modo do positivismo é consequência de um comportamento mais originário que concerne à manifestação imediata do ente num campo de sentido. O comportar-se com relação ao ente não é ocasional, de modo inverso, há ocasionalidade apenas mediante tal. “Todavia, no ser-aí isso não acontece ocasionalmente e de vez em quando, mas essencial e constantemente, na medida em que o ser-aí existe de maneira fática” (HEIDEGGER, 2009a, p.221). Em outras palavras, o ente que nós mesmo somos é como tal na medida em que ocorre como projeto, na medida em que cuida do seu ser. O projeto, portanto, é prévio ao comportar-se perante o ente; o ser-aí precisa estar constituído no aí para que haja comportamento em relação ao ente.

O projeto é anterior ao acontecimento do ente na medida em que só há

manifestação através da constituição ontológica do ente privilegiado. Numa primeira aproximação com relação ao ente, ainda ao modo do encobrimento, tomamos conta do ente desde esta manifestação, desde o seu ser compreendido. É com isso que perdermos de vista o acontecimento inaugural pelo simples fato de que ele sempre já se inseriu em toda e qualquer manifestação. A retração do acontecimento inaugural é condição para a própria manifestação, para que o próprio ente venha à luz. “A partir do ser de antemão compreendido retornamos pela primeiríssima vez ao ente; mais exatamente: na medida em que já sempre nos comportamos constantemente em relação ao ente, já sempre retornamos ao ente em meio ao projeto ontológico prévio” (HEIDEGGER, 2009a, p.221). Há sempre, com isso, no projeto prévio, a ultrapassagem do ente de antemão. O comportar-se tanto ao modo da ocupação utensíliar mais imediata, quanto àquela da predicação concernem à ultrapassagem prévia do ente. Só temos o ente enquanto tal porque há ultrapassagem. Este acontecimento da ultrapassagem é sempre perdido na lida com o ente, porque ele opera no fundo do ser-aí para que haja instauração do sentido.

Heidegger designa, portanto, o ato prévio de ultrapassagem do ente como *transcendere* e a própria ultrapassagem como *transcendência*. O ente que nós mesmos somos só é no *privilégio* transcendendo. “A essência fundamental da constituição ontológica do ente que nós mesmos somos é a ultrapassagem do ente” (HEIDEGGER, 2009a, p.220). Há no ser do ser-aí uma elevação originariamente própria de si mesmo que se refere à esta própria transcendência. É somente porque há essa “elevação” que o ente privilegiado pode cair⁵¹, pode ser no aí. Temos aquela verdade ontológica, enquanto projeto prévio de ser porque há o ser-aí constituído como ultrapassagem: só há prévio, se há ultrapassagem. É por conta disso que Heidegger afirma que a verdade ontológica originária é uma verdade que se funda na transcendência do ser-aí e por conta disso é uma verdade *transcendental*.

Nas palavras do fenomenólogo:

⁵¹ Isso significa ser determinado em seu modo de ser pelo que denominamos em (*Ser e tempo*) a decadência.

Por transcendental entendemos em primeiro lugar tudo aquilo que pertence à transcendência como tal; em segundo lugar, denominamos transcendental tudo o que remonta, de acordo com a sua possibilidade interna, à transcendência (HEIDEGGER, 2009, p.222).

Como já mencionamos no interior deste trabalho, há em Kant o ser verdadeiro obedecendo ao acordo das estruturas de um sujeito com o objeto em questão; a verdade aqui é sempre verdade do juízo. Heidegger nos fala que a verdade em sentido transcendental aparece sem clareza na filosofia crítica. Em suas palavras transcendência significa para Kant: “o que transpõe por meio do voo, o que se lança para além de” (HEIDEGGER, 2009, p.222). Temos, ali, o uso de conceitos que ultrapassam a possibilidade da experiência empírica e que a superam inautenticamente. Isto é, há representações que transpõem o ente em si sem que sejam manifestos numa intuição correspondente. Heidegger nos fala tudo isso para sintetizar o fato de que o transcendental é tido, em Kant, como algo que é possibilidade do conhecimento ôntico. Não é vislumbrado, no entanto, o transcendental através do nexos originário entre ser e ente. As consequências disso se referem à falta de clareza acerca do modo de ser junto ao ente, ao modo como essencialmente o ser-aí é junto ao ente através de seu campo originariamente aberto. Em Kant temos a investigação acerca dos limites do conhecimento que o fenomenólogo designa positivamente como delimitação. O transcendental é conhecimento ontológico e implica numa afirmação ambígua. Segundo Heidegger, ela pode significar “compreensão de ser pré-ontológica como elemento constitutivo para o conhecimento ôntico e interpretação expressa dessa compreensão de ser pré-ontológica como um conhecimento ontológico em sentido estrito” (HEIDEGGER 2009, p.222). Com o criticista o termo transcendental é usado de um modo mais restritivo na medida em que se tem em vista o salto ilegítimo. Isso significa que a noção tem implicações críticas frente ao modo dogmático de se operar filosoficamente (em especial à metafísica teológico-dogmática). Há no criticismo o transcendental enquanto conceito crítico negativo, e na fenomenologia de Heidegger uma compreensão positiva que ocorre desde uma compreensão da própria essência da transcendência. “Transcendência é a possibilitação daquele conhecimento que não transpõe de modo ilegítimo a experiência por meio do voo que conduz além, ou seja, que não é

‘transcendente’, mas é possibilidade da experiência mesma” (HEIDEGGER, 2009, p.223). Reside no transcendental a definição restritiva. Todavia, na análise fenomenológica, é tido por meio do próprio modo de ser da restrição uma definição positiva da essência do conhecimento finito; não transcendente. Temos na noção tradicional, uma abordagem que está caracterizada em noções prévias não esclarecidas; como é o caso da noção de sujeito. Há também uma espécie de restrição ao conhecimento teórico tido como investigação científica. “Transcendência significa aqui: sair do sujeito e passar para um objeto. O transcendente é o objeto, aquilo em vista do que saímos, aquilo em vista do que se dá a relação” (HEIDEGGER, 2009, p.223). Na noção fenomenológica de transcendência há um modo completamente outro de operar. Nela não ocorre um sair em direção ao objeto. Isto porque o sujeito já está fora de si, está fora junto às coisas porquanto ele é descerrado. “O ente que ele mesmo é e o outro ente já são de antemão ultrapassados” (HEIDEGGER, 2009, p.223). O ser-aí é transcendente porque ele transcende enquanto abertura de mundo; no fundo de sua essência. Tanto o ser quanto o si mesmo possuem lugar na transcendência, isto é, pressupõem tal. Heidegger nos diz que Kant viu pela primeira vez o transcendental, no entanto, o conceito do fenomenólogo é mais originário daquele do criticista. Pois, o transcendental não foi tematizado de modo intencional na filosofia de Kant.

Ao modo fenomenológico de investigação da transcendência, nos é evidenciado que, a constituição essencial do ente que nós mesmos somos é fundamental para a irrupção do ser-aí enquanto existente. É por conta disso que há a verdade ontológica e a verdade ôntica; é nisso que reside o privilégio do ser-aí com relação aos demais entes: o ser-aí é um ente ôntico/ontológico cujo ser, portanto, oscila no desvelamento e velamento de seu ser. “Verdade ôntica e verdade ontológica encontram-se em uma conexão originária – correspondente à diferença entre ser e ente” (HEIDEGGER, 2009, p.225). Através desse nexos acerca da verdade ôntica e ontológica⁵², o fenomenólogo exalta a unidade do acontecimento da existência mediante esta luta originária que equivale à verdade transcendental tida como *aletheia*. Só há encobrimento

⁵² Sobre essa síntese originária, o fenomenólogo diz que “essas não são duas esferas estabelecidas simplesmente uma por meio da outra ‘e’ uma ao lado da outra, mas o problema é a unidade específica e a diferença entre elas em sua implicação recíproca” (HEIDEGGER, 2009, p.225).

em vistas do descobrimento e vice-versa e o acontecimento do ente só pode ser contemplado originariamente na medida em que é analisado a partir desta diferenciação. Em suma, temos na verdade da transcendência a possibilidade da verdade ontológica e também da ôntica, esse “também” concernente à “síntese” entre tais instâncias e dela brota a diferenciação entre ser e ente, isto é, da diferença através da qual é aberta ao ser-aí a abordagem ontológica. O fenomenólogo denomina esta distinção de *diferença ontológica* que advém da transcendência do ser-aí. Há na essência da transcendência a possibilidade da irrupção da diferença ontológica.

Na questão acerca do modo de ser científico, Heidegger afirma que ela não se refere à um modo qualquer de ocupação com o ente e para ser o que é necessita fincar raízes na própria transcendência do ser-aí. Em outras palavras, a ciência possui suas raízes na existência do ser-aí! Só há investigação, um demorar-se diante do ente mediante a essência originária do ente que nós mesmos somos. Através dessas afirmações, é exaltada a necessidade de uma delimitação acerca do fazer científico, no entanto essa delimitação é peculiar na medida em que “[...] o limite reside nela mesma como o outro que ela é e sobre o que ela não tem mais poder precisamente como ciência” (HEIDEGGER, 2009, p.226). O transcender é o outro que a ciência não pode manipular e através do qual seu acontecimento carece para vir-a-ser. A ciência é em sua essência particular, isto é, reside em seu modo de ser o conhecimento ontológico positivo dado o próprio caráter da transcendência. À ciência é vedado a capacidade de ciência universal. Por conta disso, dizer a ciência como particular seria uma tautologia e pode levar a equívoco ao indicar a ideia de uma ciência universal.

Através do projeto ontológico, é levada a termo a seguinte delimitação: ciência concerne sempre ao conhecimento ôntico e enquanto ciência do ente ela investiga sempre o ente através de uma regionalidade e nunca na totalidade. É delimitado à tarefa científica “[...] a travessia a adentrar a esfera do velamento que permanentemente a envolve” (HEIDEGGER, 2009, p.228). A ciência é ser-na-verdade e isto implica de modo conjunto um estar envolto ao velamento. Temos na manifestação do ente, necessariamente o desvelamento acompanhado do velamento. A clareza, perseguida pela ciência enquanto conhecimento acerca do ente a posiciona de modo imediato perante a

obscuridade/ velamento do ser.

A obscuridade envolta pela clareza da manifestabilidade do ente advém do fato de que a compreensão já se inseriu e por conta disso é perdida no desvelamento. Portanto, é tarefa da filosofia a investigação do tornar-se-essencial do ser-aí através do transcender, isto é, a questão pelo ser enquanto tal. Há resistência com relação a isso na medida em que a compreensão de uma multidão não possui condições de vislumbrar o divino, isto é, o acontecimento extraordinário do existir humano como tal. O filosofar pertence ao ser-aí, no entanto é preciso coragem para a transformação essencial. “Filosofar é um existir a partir do fundamento essencial do ser-aí. Filosofar significa: tornar-se essencial na transcendência” (HEIDEGGER, 2009, p.233). Em outras palavras introduzir à filosofia é justamente o caminho proposto pela hermenêutica fenomenológica. Segundo Heidegger, essa introdução deve deixar que o próprio filosofar se torne livre em nós! Isso é tarefa da fenomenologia heideggeriana o que significa que só podemos fazer filosofia autenticamente se a fenomenologia estiver conosco.

Após esses três capítulos, que nos ofereceram elementos para: *caracterizar* a verdade tal como pensada em Heidegger; *compreender* os diversos contrapontos que este filósofo faz com a tradição, e *saber* o que Heidegger chama de verdade originária em face de seus vínculos ontológicos, julgamos poder passar às nossas *conclusões gerais*, no tópico em que os resultados de nossa pesquisa encontrará lugar de sua exposição categórica.

CONCLUSÃO

A dissertação que ora se encerra teve por escopo esclarecer o fato de que o *ser-aí é e está na verdade*. Essa sentença, que mesmo aqui nesta conclusão (portanto, após todo o decorrer de nossa exposição) continua a soar “misteriosa”, remete-nos imediatamente ao fato de haver uma verdade inerente ao ser-aí (uma verdade originária que se lhe dá como aquela na qual ele está situado porquanto existe).

Como se pode observar repassando o caminho que nos trouxe até aqui, houve todo um esforço por clarificar a sentença proferida *supra* por meio do próprio método fenomenológico de investigação. Através da tarefa que nos autoimpomos de elaborar uma reconstrução hermenêutica deste próprio método pudemos pensar conjuntamente a Heidegger como a verdade aparece enquanto questão de uma ontologia fundamental. Tal medida se justificou como acertada por haver, na própria reconstrução hermenêutica, a possibilidade de ressaltar a necessidade de uma investigação estrita do ser-aí com seu ser; isto porque, como mencionamos no interior do texto, é preciso liberar o olhar para uma atenção essencial e que dela brota, portanto, a possibilidade de uma lida estrita com o ser, enquanto ontologia fundamental.

Em nossa tentativa de clarificar a questão da verdade (enquanto problema no âmbito de uma ontologia fundamental), apoiamos-nos numa reconstrução hermenêutica dos contextos de Aristóteles. Retornar a filosofia de Aristóteles, através de uma desconstrução da leitura tradicional, implicou numa análise do modo de ser do esquecimento da *aletheia* pela tradição; assim, uma herança que nega o modo de ser do desvelamento a partir deste filósofo. A relevância de retornar à filosofia de Aristóteles (desde uma análise daquilo que ele inaugura enquanto ciência geral do ser) concerne à clarificação da interpretação tradicional do próprio desvelamento enquanto verdade (verdade acerca daquilo que o enunciado profere). Buscou-se grifar, com isso, que a verdade em Aristóteles se mostra em dois sentidos: enquanto *aletheia* e *homoiosis*.

Como vimos, Heidegger, numa leitura atenta desse ponto, busca reforçar o caráter da *aletheia* e trazer à tona seu sentido originário. O termo

aletheia é mais originário que *homoiosis* e pensar o verdadeiro apenas enquanto conformidade é esquecer a pergunta pela verdade em sentido primordial, isto é, pela questão genuinamente filosófica. No entanto, foi preciso trazer às claras como o filósofo de Estagira pensa sua ciência geral do ser e consequentemente a herança disso na tradição.

Tivemos, por meio do movimento descrito acima, a possibilidade de um retorno ao modo de ser de uma investigação genuinamente filosófica e, simultaneamente, ao modo de ser do encobrimento dessa investigação na herança aristotélica da tradição. Em outras palavras, buscamos clarificar como o esquecimento do que é primordial foi perdido pelo fato de que a questão da *aletheia* perde seu foco na medida em que o termo passa a ser interpretado enquanto uma verdade proposicional (aquela que chamamos de *homoiosis*). Tal esforço foi necessário para que conseguíssemos reconhecer como ficou encoberto o originário. Através desta reconstrução, foi-nos permitido elucidar de que modo há urgência de um resgate da questão pelo sentido de ser. Portanto, a reconstrução hermenêutica nos possibilitou evidenciar porque a verdade aparece enquanto um problema fundamental na ontologia fenomenológica de Heidegger, bem como sua relação intrínseca com a questão pelo sentido do ser.

Para que o diagnóstico de esquecimento da *aletheia* na tradição fosse confirmado, foi preciso liberar a verdade das modalidades com as quais ela foi tradicionalmente pensada. Para tanto, foi analisado o modo de ser da verdade enquanto *adequação* através de seu caráter contingente. Afirmar a contingência desse modo de se conceber o verdadeiro é clamar à necessidade de uma verdade originária, na medida em que só há verdade do ente porque há verdade ontológica. Pensar o verdadeiro tão somente a partir daquilo que o enunciado profere é silenciar de vez o brilho da *aletheia*. As implicações disso, segundo Heidegger, decorrem de uma falta de atenção ao essencial, atenção esta que seria exigência do próprio modo de ser genuinamente filosófico.

Tendo identificado tal falta de atenção para o essencial, e reconhecendo este “encobrimento” como algo constitutivo do ser-aí, nosso fenomenólogo afirma a necessidade do método fenomenológico de pesquisa na empreitada de uma investigação originária. Sendo assim, há nessa própria análise do esquecimento uma hermenêutica que elucida a constituição

originária do ente que nós mesmos somos.

Como se pode depreender de tudo que foi dito ao longo de nossos capítulos de desenvolvimento, ser no esquecimento é uma condição existencial do ser-aí, e é justamente por isso que há, em toda a investigação primordial a exigência de uma atenção fenomenológica. Não é à toa, portanto, que é dito o acontecimento da *aletheia* enquanto “brilho silencioso”. Este brilho não é silencioso por acaso, muito pelo contrário: ele é *constitutivo*.

Esta tendência ao encobrimento foi trazida às claras através de uma analítica existencial de um ente privilegiado. O ser-aí é o tal ente “privilegiado” por possuir o caráter ôntico-ontológico, é este duplo direcionamento que o faz ser e estar na verdade: oscilar entre o velamento e desvelamento de seu ser. Ele é verdade enquanto desvelamento, enquanto âmbito desde o qual os entes lhe vêm ao encontro, mas, ao mesmo tempo, está “situado” em meio àquilo que ele mesmo instaurou relação. No entanto, estar em meio ao ente é sempre o mais imediato e, ao mesmo tempo, mais distante do acontecimento inaugural. Isto porque na relação que o ser-aí mantém com seu ser numa circunvisão, lhe é vedado o brilho da *aletheia*. Ela – por ser justamente aquilo que instaura a relação com o ente – se vela nesta própria relação (estivemos empenhados em evidenciar isso ao longo de nossos capítulos).

Como trabalhamos por mostrar, o encobrimento é condição para a própria relação com o ente, isto é, para a própria existência enquanto tal. Isto Heidegger busca enfatizar em sua analítica existencial, na medida em que pensa o ser-aí como aquele em que só é na dinâmica do cuidado porque fornece o âmbito para o ente desde um retraimento de seu ser mais próprio. Portanto, é neste mesmo encobrimento que há descoberta do ente ao modo de ser da presença. Este ente que é por si desvelado, é arrancado do encobrimento por aquele ente que é descobridor – o *ser-aí*. Portanto, essa descoberta do ente se dá conjuntamente ao ente que é descerramento (que dá âmbito ao ente). É nesta medida que dizer que o ser-aí é *verdade e está na verdade* não significa a mesma coisa apesar de uma inter-relação. O ser-aí está na verdade porque sua condição ontológica é o lugar da verdade. Dizer que o ser-aí é o lugar da verdade significa que ele se mantém em meio ao desvelamento do ente, isto é, enquanto o próprio descerramento (abertura a tal).

A verdade pode significar verdade sobre alguma coisa, bem como uma verdade enquanto tudo aquilo que há de verdadeiro. Todavia, em sentido originário, dizemos que o ser-aí é na verdade segundo sua própria essência. Nesta medida, a verdade *existe*. Isto porque só há transcendência, só há relação com o ente porquanto o ser-aí é no cuidado de seu ser: em existindo.

As afirmações feitas nos parágrafos imediatamente acima desta conclusão nos remetem àquilo que mencionamos no interior de nosso trabalho acerca de um nexos originário entre *ser e verdade*. No conjunto dessas afirmativas se aponta uma coincidência entre a verdade e a existência do ser-aí em geral. O ser-aí é essencialmente no desvelamento na medida em que se relaciona com o ente que lhe foi entregue. Ele é na verdade porque originariamente é junto ao ente manifesto de tal modo que deste nexos originário brota a exaltação de uma vinculação necessária ao ente.

Temos no modo de ser da proposição um enunciado que revela o ente desde uma perspectiva, neste caso, aquilo que é descoberto no enunciado; isso não mostra outra coisa a não ser como o ente se comporta de acordo com sua própria manifestação. Esta manifestação, em sentido fenomenológico, concerne ao modo da aparência porque não se sustenta em si mesmo. Assim, depreendeu-se que pensar o ente por si subsistente é um contrassenso pelo fato de que temos na manifestação do ente um caráter sempre contingente, dado a este ser intramundano. Temos na metafísica aristotélica a pergunta pelo ser do ente intramundano, no entanto, ali isto é visto em conformidade com o próprio modo de ser do ente presente. Pois, ainda que Aristóteles pense o *logos* enquanto discurso mostrador que ocorre de modo essencial no homem, não aparece o questionamento pelo modo de ser da implicação entre o *logos* e o ente intramundano. Em outras palavras, ao pensar uma essência por detrás do acontecimento do ente subsistente, há a pergunta pela *aletheia*, aquilo que se mostra, mas, desde uma análise que não se estende para o circundante. Implicação disso seria tomar o ente que só ocorre em contexto como independente de tal, e por isso, por si subsistente. Há no âmbito de uma *homoiosis* a predicação daquilo que é por si subsistente, então, acaba-se por passar por cima do caráter contingente disto que se mostra num primeiro momento justamente porque é o modo de aparecimento imediato do ente. É neste aparecimento imediato que já é trazido junto à aparência da presença do

ente, essa imediatez não é questionada a partir de sua possibilidade, mas, a partir de sua própria manifestação.

É devido a todas essas afirmações que dizemos que a proposição não é o lugar da verdade, porque a proposição possui seu lugar na possibilidade interna da verdade, a saber, o desvelamento que concerne ao ente privilegiado. É por conta disso que há o esforço heideggeriano em reconduzir a noção da verdade de uma proposição para aquela enquanto acontecimento originário (*aletheia*). A analítica existencial do ser-aí, assim, nos possibilitou o vislumbre da necessidade desta verdade interna na medida em que através das determinações essenciais do ente privilegiado é resgatado o nexó originário entre ser e verdade.

Com a explicitação da necessidade de um nexó originário entre ser e ente, através a caracterização do traço derivado de uma verdade proposicional, nos é afirmada a diferença de um movimento propriamente filosófico daquele científico. Assim, Heidegger, ao nos dizer que a filosofia não pode ser ciência, busca enfatizar que o escopo genuinamente filosófico é aquele que implica uma ação livre a partir do fundamento. É por isso que a ideia de uma filosofia científica constituiria um grande contrassenso segundo nosso fenomenólogo e isto foi ressaltado quando ele nos diz que mediante toda aspiração teórica há a pressuposição da verdade. Que significa pressuposição da verdade, aqui? Significa que a ciência brota de algo mais elevado e originário. Em outras palavras, há a impossibilidade de se determinar essencialmente a filosofia a partir daquilo que lhe “deve” seu próprio acontecimento: a ciência. Nestes moldes podemos constatar um limite necessário no interior do fazer científico de acordo com aquilo que ela mesma é: conhecimento teórico.

Por conta dos posicionamentos firmados acima, voltamos a dizer aquilo que já mencionamos: a verdade proposicional é um acontecimento *necessariamente* derivado da verdade originária enquanto desvelamento (*aletheia*). Ao fim, julgamos também ter sublinhado (através das determinações essenciais do ser-aí) o encobrimento como constitutivo do ente que nos mesmos somos. Além disso, como a possibilidade de uma lida estrita com o ser advém do privilégio ontológico sustentado pela compreensão de ser neste ente que chamamos ser-aí. Portanto, apesar de todas as dificuldades em sustentar afirmações tão condensadas, acreditamos que através de nossa

dissertação, foi possível clarificar porque o tema da verdade aparece como problema na ontologia fenomenológica de Heidegger bem como a demasiada importância deste tema no âmbito de sua obra intitulada *Ser e tempo*.

REFERÊNCIAS

PRIMÁRIAS:

ARISTÓTELES. *A Metafísica*. Trad. de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze* (Ensaio e conferências). Pfullinge, G. Neske, 1954.

_____. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Os pensadores: pré-socráticos*. Org. José Cavalcanti de Souza. São Paulo: Abril cultural, 1978.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Aurélio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Sobre a essência da verdade*. – coleção os pensadores: Heidegger. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 2005.

_____. *Introdução à filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009a.

_____. *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2009b.

_____. *Ser e tempo*. Tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2012a.

_____. Platão: O sofista. Trad. Marco Antônio Casanova. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2012b.

_____. *Ontologia* (Hermenêutica da facticidade). Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes 2012c.

REALE, Giovanni. *Aristóteles Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. *Metafísica* – Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

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

SECUNDÁRIAS:

ARISTÓTELES. *Órganon: Da interpretação*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2005.

ANGIONI, Lucas. *A noção aristotélica de ousia*. Campinas, SP: [s.n.], 2000. [tese de doutorado].

_____. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v.15, n.1, p.171-200, jan-jun, 2005.

BLANC, Mafalda Faria. *Reflexividade e tautologia do ser*. Considerações sobre a natureza da ontologia – Revista filosofia de Coimbra nº31 pp.143-166, 2007.

BAZARIAN, Jacob. *O problema da verdade*. São Paulo: Símbolo S.A., 1980.

BEAUFRET, Jean. *Introdução às filosofias da existência*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

BROGAN, Walter A. *Heidegger and Aristotle – The Twofoldness of Being*. New York: SUNY, 2005.

CORDEIRO, Robson Costa. *Heidegger e a verdade como síntese originária*. Artigo publicado na *ÍTACA – Revista de pós-graduação em filosofia IFCS-UFRJ*. V. 18, p. 180-196, 2011. Link para acesso: <http://revistas.ufrj.br/index.php/ltaca/article/view/196/187>. Último acesso - data: 24/02/2018.

CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o logos*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

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

HEIDEGGER, Martin. *Da essência do fundamento*. Coleção – Os pensadores. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultura, 1979.

_____. *Introdução à metafísica*. Trad. Mário Matos/Bernhard Sylla. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Identidade e diferença – A Constituição onto-teo-lógica da metafísica*. Trad. Ernildo Stein. In: Heidegger. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p.185-201.

_____. *Ser e verdade*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Parmênides*. Tradução de Sérgio Mário Wrublevski. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.

_____. *Kant Crítica da razão pura – os fundamentos da filosofia moderna*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. *10 lições sobre Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

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

LANDIM FILHO, Raul Ferreira. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

MORUJÃO, Carlos. *Verdade e Liberdade em Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Loyola, 2012.

PHILIPPE, Marie-Dominique. *Introdução à filosofia de Aristóteles*. Trad. Gabriel Hibon. São Paulo: Paulus, 2002.

PRADO, C. *Metade vale mais que tudo: trabalho e terra em Hesíodo*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008. (Dissertação de Mestrado).

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. *10 Lições sobre Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2015.

ROSS, Sir David. *Aristóteles*. Tradução de Luís Filipe Bragança. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994a.

_____. *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994b.

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

SEIBT, Cezar Luis. *Conhecimento, diferença ontológica e circularidade hermenêutica*. Artigo publicado na Ekstasis: revista de fenomenologia e hermenêutica. V1 N2, p.41-53 2013. Último acesso em: 20/08/2017. Link para acesso: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/viewFile/4367/3819>.

VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. Tradução de José Trindade dos Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013

ZINGANO, Marco. *Sobre a metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

APÊNDICE

PRINCÍPIO DE INDIVIDUAÇÃO: MATERIA OU FORMA?

A *ousia* seria a forma ou o indivíduo? Como já mencionamos num tópico anterior, a *ousia* enquanto *um isto* concerne aos indivíduos. A possibilidade dessa unidade, que distinguiria cada *ousiai*, numa individuação, é tida como o princípio que sustentaria o ente em sua singularidade, seu sentido. Portanto, é questionado enquanto princípio de individuação, a quiddidade do ente (que sustentaria seu vigorar). Os indivíduos constituem uma resposta adequada à questão acerca do ente que merece a designação de *ousia*. Já para a questão acerca da causa pela qual certa unidade é precisamente aquilo que ela é em si mesma (*ousia* como causa do ser) é a forma⁵³ que seria a resposta apropriada. Tais questões jamais poderiam ser resolvidas no âmbito daqueles entes passíveis de geração e corrupção: sublunares porque o indivíduo não é “causa do ser para si mesmo”. Sobre isso, Angioni afirma que o indivíduo “não se apresenta como uma efetividade absolutamente autônoma capaz de se manter por si mesma em sua atividade própria (pelo contrário, cada indivíduo é corruptível e se origina em virtude da atuação de uma forma prévia sobre uma matéria determinada)” (ANGIONI, 2000, p.48). Por outro lado, a forma não se apresenta como uma entidade completamente autônoma porque necessita da mediação de uma matéria apropriada. Esta matéria apropriada,

[...] mesmo vindo a se tornar, sob certo aspecto, elemento constitutivo da forma plenamente desenvolvida, ainda persiste como heterogênea à forma, e por isso esta última pode ser apresentada como “auto-subsistente” apenas sob certa condição restritiva (ANGIONI, 2000, p.48).

Um dos problemas enfrentados na interpretação dos textos aristotélicos refere-se aos princípios que permitem a singularidade de indivíduos de uma

⁵³ A forma (ato) aristotélica não é a ideia platônica, isto porque sua existência não é separada da matéria (potência). Em outras palavras “ela *in-siste* em uma matéria que lhe assegura um tipo de ancoragem ontológica, que a sustenta no ser, e sobre a qual pousa e repousa, como os acidentes repousam na substância” (ZINGANO, 2005, p.253).

mesma espécie. Como podemos tomar indivíduos de uma mesma espécie diversos entre si? Segundo a interpretação que Lucas Angioni faz desta problemática, há de um lado aqueles que defendem a forma como a possibilidade desta individuação e, de outro, a matéria. O intérprete justifica essa batalha do seguinte modo:

De um lado, os que defendem a matéria acusam os adversários de apresentar a forma como solução para questões estritamente epistemológicas, ou de confundir o problema da individuação com o problema da unidade interna de um todo, ao passo que os defensores da forma acusam seus adversários de confundir o problema da individuação com o da multiplicidade de indivíduos co-específicos (ANGIONI, 2000, p.496).

Como nos permite ver Angioni, Aristóteles afirma que se diz subjacente, de certo modo, a matéria, a forma e o composto destas. Acerca desta afirmação, o filósofo de Estagira nos dá o seguinte exemplo: “[...] desígnio matéria, o bronze; a forma, o aspecto da figura; e o [composto] de ambas, a estátua composta” (1029a 2-5). Ele introduz, acerca da noção de subjacente, a “análise hilemórfica das substâncias compostas”⁵⁴. O filósofo parece admitir este composto entre matéria e forma como aquele indivíduo que está submetido a geração e corrupção (entes sublunares). A forma é anterior e mais ente que a matéria, deste modo, também é anterior ao composto (matéria-forma). “A matéria está em potência porque ela é ordenada à forma; quando ela está em ato, então ela própria está na forma. A forma é evidentemente anterior à matéria, de uma anterioridade segundo a substância” (PHILIPPE, 2002, p. 207).

A forma-substância é ato relativamente à matéria que é potência. Aristóteles caracteriza as potências do seguinte modo “são certos princípios, e são ditas relativamente a uma única potência primeira, que é princípio de mudança em outro ou enquanto outro” (ARISTÓTELES, Met 1, 1046 a 9-11). Segundo a interpretação de Ross, são substâncias individuais puras aquelas compostas de matéria e forma. Com isto, surge a dificuldade de que Aristóteles encontra o princípio de individuação das substâncias puras (concretas) na

⁵⁴ Análise segundo a qual todos os seres corpóreos, portanto, as *ousiai* sensíveis, são compostas de matéria e forma.

matéria. Ele representa, de modo geral, a forma das *ínfima species*⁵⁵ como aquilo que é idêntico em todos os membros da espécie. Resultado disso seria a impossibilidade da forma ser o princípio de individuação, isto é, aquilo que possibilitaria as diferenças entre os seres. O princípio de individuação, seria, neste caso, atribuído à matéria, como se ilustra na citação que se segue:

Somos obrigados a reconhecer como insatisfatório o procedimento segundo o qual se relega à matéria, ao que é 'em si mesmo incognoscível', o princípio de individualidade das substâncias concretas. Isto conduz-nos à conclusão paradoxal em que as coisas mais reais do mundo (à parte das substâncias puras) não são plenamente cognoscíveis (ROSS, 1987, p.175-176).

Elas são tidas como o resultado da junção entre uma forma idêntica com uma matéria diferente. Nestes moldes a origem da diversidade dos membros entre uma espécie se deve à matéria qualificada e não na informe.

Como já dissemos, a substância num sentido especial representa uma fonte e causa originativa, bem como a causa das coisas serem o que são. É nesse sentido que é preciso ser questionado a possibilidade da individualidade dos entes, isto, é, o fato deles serem precisamente aquilo que são. Por exemplo: o que faz que dois elementos constituídos de matéria sejam diferentes? W. D. Ross nos diz que é a presença da essência de algo particular. Em suas palavras ela “[...] não constitui outro elemento nessa coisa sobreposto aos seus elementos materiais, nem, tão-pouco, algo composto de elementos. É isto que faz com que certos elementos sejam carne e outros uma sílaba” (ROSS, 1987, p.178). Todavia, esta essência não deve ser pensada como um componente que existe ao lado de outros que são materiais, nem como ela sendo formada de componentes materiais. A posição de Ross seria aquela que repudia tomar a matéria como princípio da individuação, isto é, uma compreensão materialista da essência. Seria absurdo, portanto “tratá-la [matéria] como princípio de estrutura da coisa concreta” (ROSS, 1987, p.178). Portanto, questionar a causa do ser de uma coisa é o mesmo que perguntar por sua essência. A resposta à questão pela causa seria abstrata. Pois, ao questionarmos o que faz da carne e ossos um homem a resposta seria a

⁵⁵ Este termo diz respeito ao objeto de definição e conhecimento. Ela é a natureza comum e estável de um tipo de coisa.

presença da essência de homem nesta composição material. Aquilo descrito abstratamente em se tratando da essência, é tido, concretamente, ora como causa final ora como eficiente. A razão pela qual a carne e os ossos constituem o homem é porque estes são “informados” pela forma/essência de homem (a alma humana, no caso). Outra resposta mais aprofundada poderia ser pelo fato de que esta carne e estes ossos estão ordenados de tal modo “[...] a servirem os fins para os quais o homem existe, a atividade intelectual e moral” (ROSS, 1987, p.179).

No âmbito da biologia, Aristóteles elucidava a estrutura através da função, o que ocorre, também, com os *artefacta*⁵⁶. Uma questão que pode surgir acerca deste modo de operar é a seguinte: o que torna possível o composto entre tijolos e pedras ser uma casa? Isso se dá porque estão organizados de modo a servir de abrigo tanto para aquilo que é vivo quanto para os bens materiais. Através deste exemplo podemos dizer que, a causa formal implica, de igual modo, a uma causa final. Acerca da produção das substâncias naturais e dos *artefacta*, “certos produtos acessórios emergem do que não pode ser designado de causa final, e que deve ser explicado mecanicamente por referência a uma causa motriz” (ROSS, 1987, p.179). Isso significa que um trovão, por exemplo, pode servir para causar espanto, mas, é mais seguro descrevê-lo através de uma explicação mecânica. No caso da luz de uma lanterna, ela serve para auxiliar na escuridão, mas, seu acontecimento é possível devido a alguma razão física. “Esta dupla ação da causa final e da necessidade opera normalmente nas substâncias naturais tal como nos *artefacta*” (ROSS, 1987, p.179). Vemos com isso que, além de identificar a substância como aquilo que faz uma coisa ser o que precisamente ela é (com a essência), Aristóteles tende a uma explicação mais concreta através das causas finais ou mecânicas.

No que concerne à questão do princípio de individuação, Angioni diz haver um campo de batalha entre os intérpretes como já mencionamos. Uns afirmam tal princípio como a matéria, e outros como a forma. O estudioso ressalta que os textos aristotélicos dão “brecha” para ambos os tipos de interpretações, e nos esclarece que “em diversas passagens, o estagirita

⁵⁶ Termo que designa um objeto produzido pelo trabalho mecânico ou manual.

afirma de maneira razoavelmente inequívoca que a matéria seria aquilo pelo que dois indivíduos de mesma espécie seriam diversos entre si” (ANGIONI, 2000, p.496-497). Já para aqueles que defendem a forma como princípio de individuação:

[...] restaria o recurso de apelar para um texto em que Aristóteles admite inequivocamente a existência de uma forma individual [...] Trata-se da seguinte passagem do livro XII da Metafísica: “e são distintas [as causas e elementos] dos itens que estão em uma mesma espécie, distintas não em espécie, mas sim por que são respectivamente diversos [os elementos e as causas] dos particulares: a tua matéria, a [tua] forma e o [teu] movente, e a minha matéria; mas, em seu enunciado universal, [os elementos e as causas] são os mesmos” (1071^a 27-29) (ARISTÓTELES apud ANGIONI, 2000, p.497).

A leitura que Angioni faz desta discussão é que ambos os posicionamentos teriam razão em alguma medida. Mas, de outro lado, o estudioso afirma que eles partem de pressupostos equivocados e neste sentido não teriam razão alguma. Acompanhando a leitura que o estudioso faz acerca deste debate, é precisamente a matéria o princípio da multiplicidade dos entes de uma mesma espécie. Isto é, é através da matéria que é “permitido” a estes indivíduos se apresentarem como singulares, como uma unidade apesar das mesmas diferenças qualitativas entre indivíduos da mesma espécie. “Duas moedas de dez centavos, [...] podem ser qualitativamente indiscerníveis, e ninguém seria capaz de dizer qual delas é qual depois de embaralhá-las. No entanto ninguém teria dúvida de que se trata de duas moedas [...]” (ANGIONI, 2000, p.497). Este exemplo procura elucidar, que duas coisas de uma mesma espécie não se distinguem qualitativamente, mas sim, quantitativamente, pois, como é o caso das duas moedas, ninguém teria dúvida de que são embaralhadas duas moedas e não uma só. Isto é, não se confunde a quantidade, a singularidade dos entes de uma mesma espécie. A questão a ser colocada perante tais afirmações deve ser a seguinte: *O que torna possível a singularidade/individualidade dos entes de uma mesma espécie? O que faz com que contemos as moedas, precisamente, como duas moedas de dez centavos (por exemplo)?*

Consiste no fato de serem constituídas de porções de matérias respectivamente diversos e descontínuos entre si. Por outro lado, não obstante, no domínio que Aristóteles eventualmente assumiria como fenômeno a ser explicado, a situação é um pouco mais complicada – pois os organismos vivos individuais, além de contarem como *unidades discretas* e diversas entre si, apresentam também diferenças qualitativas entre si, e neste caso é a forma que assume a preponderância (ANGIONI, 2000, p. 497-498).

Parece, então, que seria injusto atribuir o “papel” de princípio da individuação para a matéria ou para a forma. Isto porque nenhuma destas “candidatas” se apresenta como condição necessária por elas mesmas na resolução de tal problemática. É verdade que a matéria é responsável pela singularidade dos indivíduos de uma mesma espécie, mas é verdade de igual modo, que haveria a impossibilidade de tal acontecimento sem o “auxílio” da forma. “Do mesmo modo, se é verdade que a forma é responsável pela diferença qualitativa entre indivíduos, é igualmente verdade que ela jamais poderia sê-lo sem a matéria” (ANGIONI, 2000, p. 498). Matéria e forma não dizem respeito a denominações de coisas, isto é, não são referências de itens do mundo. De modo diferente, estes termos designam funções “a serem exercidas por determinado item apenas em relação a algum outro” (ANGIONI, 2000, p.499). Aquilo que é possível de ser intitulado sob o termo “matéria” pode de igual modo ser assumido como forma possuidora de propriedades que a caracteriza de modo essencial.

Com relação ao princípio da multiplicidade de indivíduos da mesma espécie, a matéria parece ser aquela que melhor ocuparia tal “função”, na medida em que não consideramos as diferenças qualitativas destes mesmos indivíduos, e sim apenas quantitativas. “Uma forma que é especificamente a mesma se realiza sobre diversas porções de matérias, cada uma das quais contínua consigo mesma e descontínua em relação às demais” (ANGIONI, 2000, p.500). Para elucidar esta afirmação, nos apoiemos novamente no exemplo das moedas: se misturássemos duas moedas de dez centavos (idênticas), seria inevitável a dificuldade de diferenciá-las posteriormente, mas é possível contá-las como unidades diversas, isto é, mesmo após a “mistura”, é possível a diferenciação quantitativa. A possibilidade dessa diferença de quantidade se deve ao fato de que embora cada uma das moedas possua aspecto formal idêntico ao das outras de mesma espécie, cada uma consiste

numa porção separada de matéria, e é em cada porção que reside a possibilidade da singularização de tais.

Portanto, temos o dilema do princípio de individuação como falso. Sobre isso, nos diz Angioni (2000): “o dilema a que fizemos menção [...] se nos afigura, portanto, como um falso dilema, suscitado por pressupostos inadequados e por uma maneira imprecisa de compreender os dados do problema” (p. 520). Isto porque não há uma cisão radical entre a matéria e a forma. Segundo o estudioso, a leitura que toma um ou outro como princípios se daria na medida em que é assumido as duas noções através de perspectivas completamente insatisfatórias. Tanto a forma, com sua “função” de informar a matéria, e a matéria com a “função” de receber a forma, tornam possível, através de uma dinâmica *conjunta* o acontecimento do ente em sua singularidade.

Qual a relevância de tratar desses temas precisamente aqui? Nessa breve análise acerca daquilo que o estagirita dá a pensar com a noção de *ousia*, nos é permitido contemplar seu grande esforço em classificar que significa ente e aquilo que lhe dá ser. Se voltarmos àquilo que já mencionamos, esta é precisamente a tarefa da filosofia enquanto verdade do ser. Temos o filósofo antigo numa busca incessante pela *aletheia* do ente na medida em que questiona o caráter ontológico de tal. Numa análise geral do caráter de uma ciência geral do ser se intenta trazer à tona o seguinte fato: a tese de que Aristóteles toma o juízo como lugar originário da verdade é equivocada. Isto porque está presente em sua filosofia *aletheia* e *homoiosis*. Por uma falta de atenção, a tradição perde o caráter da *aletheia* e passa a interpretar a verdade tão somente a partir daquilo que o enunciado profere (a verdade assume a forma do verdadeiro - *homoiosis*). É por conta que o modo como a filosofia de Aristóteles foi herdada pela tradição, cai numa profunda indiferença com a questão pelo sentido. Ainda que possa haver insuficiência do fundamental (em sentido heideggeriano) na ciência geral do ser, é preciso ser grifado o esforço de o estagirita levar a cabo a investigação autenticamente filosófica.