

Acylene Maria Cabral Ferreira
(Org.)

Verdade & Interpretação

QUARTETO
EDITORA

Salvador - 2013

Copyright © 2013 by Quarteto Editora

Coordenação Editorial: José Carlos B. Sant'Anna

Revisão de texto: Acylene Maria Cabral Ferreira

Diagramação e programação: Quarteto Editora

Capa: Gisele Corni

Impressão: Empresa Gráfica da Bahia

F3811

Ferreira, Acylene Maria Cabral

Verdade e Interpretação / Acylene Maria Cabral Ferreira. -

Salvador: Quarteto, 2013.

Inclui referências

250 p.

ISBN 978-85-8005-013-4

1. Filosofia. 2. Metafísica 1. Título. Ferreira, Acylene Maria Cabral.

CDU 101.1

Todos os direitos desta edição reservados à:

Quarteto Editora

Av. Antonio Carlos Magalhães, 3213

Edifício Golden Plaza, sala 702 e 1009 - Iguatemi

41.280-000 - Salvador - Bahia

Telefax: (71) 3452-0210

Email: quarteto.livros@compos.com.br

www.editoraquarteto.com.br

egba

EMPRESA GRÁFICA DA BAHIA

Rua Mello Moraes Filho, nº 189,

Fazenda Grande do Retiro

CEP: 40.352-000 - Tels.: (71) 3116-2837/2838/2820

Fax: (71) 3116-2902 - Salvador-Bahia

E-mail: encomendas@egba.ba.gov.br

A verdade na fenomenologia heideggeriana

Acylene Maria Cabral Ferreira
Universidade Federal da Bahia
acylene@ufba.br

Introdução

Metodologicamente, para alcançarmos um bom desenvolvimento e uma exposição coerente de nosso tema, primeiramente, trataremos do conceito de fenomenologia em Heidegger, pois, sem esta tematização prévia, seria impossível mostrar como e porque a sua concepção de verdade é fenomenológica. No entanto, não poderíamos falar, especificamente, da fenomenologia de Heidegger sem antes ressaltarmos a influência que Husserl exerceu sobre seu pensamento, sobretudo, em seus estudos e cursos entre 1919 e 1929, dentre os quais, podemos destacar as preleções *Fenomenologia da vida religiosa* (1920-1921), *História do conceito de tempo* (1925), *Problemas fundamentais de fenomenologia* e o tratado *Ser e tempo* (1927). Neste tratado, Heidegger afirma que suas “[...] investigações [...] tornaram-se possíveis apenas sobre o solo estabelecido por Edmund Husserl, cujas *Investigações lógicas* fizeram nascer a fenomenologia.”¹ É importante observarmos que mesmo nos cursos e publicações realizados a partir dos anos de 1930, décadas marcadamente reconhecidas como o período em que Heidegger firma seu distanciamento tanto da fenomenologia transcendental de Husserl quanto de sua fenomenologia existencial, direcionando-se para o que ele denominou de fenomenologia do inaparente, mesmo aí onde, à primeira vista, parece que ele rompeu definitivamente com o transcendentalismo, ainda aí po-

¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006; p. 78.

demos notar vestígios da filosofia husserliana em seu pensamento. Isto nos permite dizer que o encantamento e o envolvimento de Heidegger com a fenomenologia transcendental são cruciais e definitivos para a elaboração das questões norteadoras de sua própria filosofia, grosso modo, as questões referentes à tematização de ser, verdade e linguagem.

Em *História do conceito de tempo* encontramos a seguinte afirmação: “[...] as descobertas fundamentais e decisivas da fenomenologia são três: 1) a intencionalidade, 2) a intuição categorial e 3) o sentido original de a priori.”² Apesar de esta citação evidenciar o reconhecimento de Heidegger referente à inovação e à revolução que o método fenomenológico provocou na filosofia ocidental, simultaneamente, ele faz críticas à fenomenologia transcendental husserliana. Uma destas críticas aponta para o fato de Husserl não ter sido capaz de vislumbrar a facticidade e o sentido de ser do ego transcendental. Segundo Dermot Moran, esta crítica encontra respaldo no seguinte argumento: se “[...] conceber o ego transcendental é também sempre conceber o mundo como correlato a ele. [...] [Então,] a correlação entre Dasein e mundo tal que o Dasein pode ser caracterizado essencialmente como ‘ser-no-mundo’ (*In-der-Welt-Sein*), é um desenvolvimento essencial do tema husserliano, mas sem colocar o mundo entre parênteses, em suspensão, como mundo-fenômeno.”³ Embora o conceito de ser-no-mundo seja herdeiro do conceito de intencionalidade, podemos acrescentar que em contraposição ao ego transcendental, à consciência absoluta e sem mundo, o ser-no-mundo é ser-em-junto-a-mundo e ser-com o mundo. Devido a esta determinação de ser, a presença [*Dasein*] é constituída pela mundanidade do mundo, que nada mais é do que a significância segundo a qual a presença constitui mundo. Nesta

² *Idem. History of the Concept of Time: Prolegomena*. Indianápolis: Indiana University Press, 1992; p. 27.

³ MORAN, Dermot. Heidegger’s Transcendental Phenomenology in the Light of Husserl’s Project of First Philosophy. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (Org.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007; p. 141.

perspectiva, podemos dizer que presença e mundo são co-constituintes: a mundanidade é um existencial que constitui, ontologicamente, a presença, e o mundo é uma significância que constitui, ontologicamente, o contexto em que a presença existe e vive. A co-constituição de presença e mundo nos remete para a co-constituição de consciência e mundo, pois, se em Husserl o mundo é correlato à consciência, em Heidegger ele é apropriado pela compreensão de ser da presença como significância. Cabe acentuar que, em Husserl, encontramos “[...] ‘uma diferença essencial’ entre consciência e mundo [...] [Para ele], sujeito e objeto são separados por um ‘abismo’. [...] Heidegger não nega que há algo como um abismo separando os entes humanos de outros entes no sentido em que eles não podem de todo ser assimilados dentro das mesmas categorias ontológicas.”⁴ Em *Ser e tempo*, não encontramos a diferença entre consciência e mundo, mas a diferença entre presença e simplesmente dado. Os existenciais são os caracteres ontológicos que determinam a presença (existência) como ser-no-mundo e as categorias (deixar e fazer todos verem o ente em seu ser) são os caracteres ontológicos que determinam o simplesmente dado como ente intramundano. Ontologicamente, temos uma diferença entre os entes ser-no-mundo e intramundano. Mas, onticamente, temos uma diferença entre os entes que são existência e aqueles que são simplesmente dado. De acordo com esta diferenciação ôntica, o simplesmente dado, enquanto modo de ser do ente intramundano, possui substancialidade e propriedades. Já a presença, enquanto ser-lançado no mundo, encontra-se no modo de ser da facticidade. A substancialidade do mundo e o estar-lançado da presença são um fato, mas a apreensão da substancialidade e da facticidade se fundamenta na compreensão de ser da presença.

⁴ CARMAN, Taylor. The principle of phenomenology. In: GUIGNON, Charles. *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006; p. 106.

[A ontologia fundamental] se propõe a mostrar como as estruturas do ser-no-mundo tornam a consciência, no sentido de Husserl, [...] possível. Heidegger assegura que este modo de transcendência ôntica - o significado dos entes como correlato de atos intencionais - dependem da transcendência ontológica, [...] a saber, a transcendência do Dasein como ser-no-mundo. Consciência de objetos é possível porque o Dasein transcende os entes como um todo em direção a seu ser: porque o Dasein “compreende algo como ser”.⁵

A presença compreende algo como ser, porque, além dos primados ôntico e ontológico, ela é estruturada pelo primado pré-ontológico. Isto quer dizer que a presença pode compreender o ser de um ente porque ela tem uma compreensão prévia do que é ser em geral (primado pré-ontológico). Fundamentada pelos primados ôntico, ontológico e pré-ontológico, a presença compreende sempre o ser de um ente e, por isto, ela apreende a substancialidade dos entes, tem consciência de objetos, intui o mundo e produz conhecimento. Dentro desta linha de argumentação, podemos dizer que, para Heidegger, a intencionalidade se fundamenta na compreensão prévia de ser da presença. “[...] ‘Intuição’ e ‘pensamento’ já são ambos derivados distantes do compreender. Também a ‘intuição ou visão de essência’ (*Wesensschau*) fenomenológica está fundada no compreender existencial.”⁶ Por este motivo, em *Ser e tempo*, a presença é considerada como ontologia fundamental, da qual derivam todas as demais ontologias, ou seja, toda forma de conhecimento ou de consciência de algo. Assim como a intuição e o conhecimento, a razão também é derivada do compreender existencial, ou seja, é um modo de ser da presença. Nesta perspectiva, “[...] a diferença autoevidente fenomenologicamente entre ‘*ser enquanto experiência e ser enquanto coisa*’ (Id I 76)”⁷; isto é, a diferença entre consciência e mundo, transfigura-se, em *Ser e tempo*,

⁵ CROWELL, Steven Galt. *Heidegger and Husserl: the Matter and Method of Philosophy*. In: *A Companion to Heidegger*. DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark. Oxford: Blackwell, 2007; p. 55.

⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*; p. 208.

⁷ CARMAN, Taylor. *The principle of phenomenology*; p. 106.

na diferença entre ôntico e ontológico e em *Problemas fundamentais de fenomenologia* na diferença entre ser e ente. E a fenomenologia existencial, enquanto descrição dos modos de ser dos entes, transfigura-se em ontologia: em “[...] ciência do ser. [...] Ontologia e fenomenologia [...] caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da presença.”⁸ Sendo assim, a fenomenologia existencial é o método da hermenêutica da facticidade e seu conteúdo se constitui a partir do modo como a presença compreende algo como algo. Este como é denominado de “[...] estrutura prévia do compreender e estrutura-como da interpretação”⁹ ou ainda de *como* hermenêutico. Enquanto na estrutura prévia do compreender o *como* acolhe o sentido de ser de algo, na estrutura-como da interpretação, ele elabora o sentido de ser de um ente em uma significância de mundo. Nessa medida, o *como* hermenêutico concerne à dimensão ontológica e fenomenológica do ente. “[...] Rigorosamente, porém, o que é compreendido não é o sentido, mas o ente e o ser. Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa.”¹⁰ Levando-se em consideração as afirmativas – a presença, sempre compreende algo como ser e sentido, é aquilo que sustenta a compreensibilidade de ser de um ente –, podemos acrescentar que o sentido de ser de algo é elaborado pelo existencial do interpretar. Contudo, para que o sentido de ser de um ente seja enunciado, o *como* hermenêutico se transmuta no *como* apofântico característico do existencial do enunciar. Enquanto a estrutura *como* hermenêutico elabora a significância do ente, a estrutura *como* apofântico determina a significação do ente, seja em seu caráter de substancialidade, simplesmente dado, facticidade ou cotidianidade. Dessa maneira, a estrutura *como* apofântico expressa e enuncia o ente em sua dimensão ôntica. Assim, a estrutura *como* hermenêutico da

⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*; p. 78.

⁹ Cf. *Idem. Ibidem*; p. 212.

¹⁰ *Idem. Ibidem*; p. 212.

compreensão interpretativa e a estrutura *como* apofântico do enunciar fundamentam a co-constituição de presença e mundo. Vale sublinhar que esta co-constituição é sempre ôntico-ontológica.

Fenômeno, indicação formal e o vazio do compreender

A vantagem do enunciado consiste neste nivelamento que transforma o “como” originário da interpretação [...] no “como” de uma determinação do que é simplesmente dado. Somente assim o enunciado adquire a possibilidade de pura visualização demonstrativa. Dessa maneira, o enunciado já não pode negar a sua proveniência ontológica de uma interpretação compreensiva.¹¹

Qual a condição de possibilidade para que a presença compreenda algo *como* algo? Por que a estrutura prévia do compreender pode acolher ser sempre como o ser de um ente? Por que a estrutura-como do interpretar concede, a cada vez, significância a mundo? Simplesmente porque o compreender é uma estrutura vazia, ou seja, sem fundamento. Somente porque o compreender é sem fundamento que a presença pode, a cada vez, compreender o ser de algo e interpretá-lo como o ente em si mesmo, significando este ente em um determinado modo de ser. E os enunciados, através dos quais a presença expressa a visualização demonstrativa da significância do mundo e de seu próprio modo de ser no mundo, são considerados como a significação do compreender, no qual o sentido de ser de um ente é conhecido e compartilhado. Desta feita, o enunciado tem o caráter de mostrar e comunicar o sentido de ser de um ente, isto é, ele deixa o ente ser visto em cada constituição ôntico-ontológica. Por quê? Devido à indicação formal, estrutura co-originária a estrutura prévia do compreender. Enquanto tal, a indicação formal também é uma estrutura vazia e sem fundamento. Então, a indicação formal deixa o ente ser visto em si mesmo na medida em que ela fundamenta a

¹¹ *Idem. Ibidem*; p. 220.

visualização demonstrativa da compreensibilidade de ser como o sentido que é interpretado e enunciado como modo de ser de um ente. “[...] O *indício formal*. Este pertence, como momento teórico, à explicação fenomenológica mesma. Por que é chamado ‘formal’? O formal é algo relativo à referência. O indício deve indicar antecipando a referência do fenômeno.”¹² Enquanto a indicação formal é “[...] o momento teórico da explicação fenomenológica” e o enunciado é “[...] a possibilidade de pura visualização demonstrativa” do ente, podemos inferir que a indicação formal encontra-se latente e velada no enunciado como manifestação da constituição ontológica que deixa o ente ser visto em sua constituição ôntica. A implicação desta afirmativa consiste em que podemos considerar o enunciado também como um momento teórico derivado da indicação formal, momento que indica e expressa o modo como presença e mundo encontram-se relacionados e referenciados em uma dada situação e significância de mundo. Assim, o enunciado, enquanto fundamentado pela indicação formal, deixa e faz ver o ente em si mesmo. Esta característica do enunciado deriva da compreensão prévia de ser. Nesta, a presença compreende, antecipadamente, ser como sentido de um ente. Este sentido é a indicação, que direciona a situação referencial que determina presença e mundo em modos distintos de ser. Nesta referencialidade a presença torna-se mundana e o mundo mundanizado. A indicação formal, enquanto momento teórico, expressa a constituição ôntica e ontológica de presença e mundo. Quer dizer, a indicação formal explícita, existencial e fenomenologicamente, a perspectiva na qual a presença está inserida em um contexto de mundo. Enquanto a indicação formal expõe o sentido de ser de presença e mundo em uma determinada situação, ela indica também como a presença se refere a si mesma em seu cotidiano, como ela se vê situada no mundo em um ou outro modo de ser, ainda que tais modos sejam distintos um do outro.

¹² HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2010; p. 59.

Uma consequência filosoficamente significativa é que a compreensão de ser que torna possível o questionamento ontológico não é antes de tudo uma coisa que tem lugar em uma mente individual, mas é, primordialmente, uma inteligibilidade que reside nas práticas sociais compartilhadas que prevalecem em uma cultura particular em um momento histórico particular. Tal compreensão não é, entretanto, a função de uma razão escondida, suportada por uma lógica transcendental implícita, como Husserl supunha que era o caso para o domínio da consciência intencional. Em vez disso, ela [a compreensão] é sem fundamento, sustentando-se sobre, nada mais do que, o modo como as coisas são dadas. Para Husserl, este vínculo é um relativismo inaceitável; para Heidegger ele é uma consequência necessária do fato de que o Dasein é “cura” (*Sorge*) antes de ser razão.¹³

Estas palavras de Steven Crowell nos permitem afirmar que a fenomenologia existencial, enquanto hermenêutica da presença, fundamenta-se no modo como as coisas são dadas, deixando e fazendo ver o modo como os entes se mostram em si mesmos. “[...] Mostrar-se em si mesmo, *fenômeno*, significa um modo privilegiado de encontro.”¹⁴ Enquanto o fenômeno é um modo privilegiado de encontro entre presença e mundo, ele concerne a constituição ontológica de ambos. No entanto, vimos que a indicação formal é a estrutura que deixa e faz ver o ente em si mesmo e, desta maneira, ela mostra os entes em sua constituição ôntico-ontológica. Como a presença acessa o mostrar-se do ente em si mesmo? O acesso ao ente em si mesmo acontece quando a presença compreende o sentido de ser de um ente *como* um encontro referencial e significativo que concerne à explicação fenomenológica do que seja presença e mundo. “[...] ‘Fenômeno’ é uma totalidade de sentido segundo essas três direções (sentido de conteúdo, de referência e de realização). ‘A fenomenologia’, que é a explicação desta totalidade de sentido, fornece o ‘*λόγος*’ dos fenômenos, ‘*λόγος*’

¹³ CROWELL, Steven Galt. *Heidegger and Husserl: the Matter and Method of Philosophy*; p. 56.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*; p. 70.

em sentido de *'verbum internum'* (não no sentido de logicização).¹⁵ Ora, segundo Heidegger, o que é acolhido como sentido pela presença e mostra o ente em si mesmo é o ser. Mas o que se mostra em si mesmo não é o fenômeno? Então, ser e fenômeno são o mesmo? Não. Eles são copertinentes, por isto a relação estreita entre fenomenologia e ontologia. Nesta perspectiva, a fenomenologia, enquanto explicação da totalidade de sentido, isto é, do fenômeno, é uma descrição interpretativa dos modos de ser de presença e mundo. “[...] A referência e a realização do fenômeno *não* se determinam, de antemão, mas estão em suspensão, à espera de concretização.”¹⁶ Ou seja, tanto o fenômeno quanto o ser se dão previamente. Qual a decorrência desta afirmação? Que a experiência que a presença tem de ser é prévia, sendo assim, a experiência de ser é pré-temática e pré-predicativa. E o fenômeno, isto que se mostra em si mesmo como uma totalidade de sentido, é pressuposto como doação de sentido de ser. Eis porque a compreensão de ser, que estrutura a presença e pela qual ela tem acesso ao modo de ser dos entes, é prévia; e a indicação formal, através da qual a presença explicita fenomenologicamente o mundo, é vazia. Como são co-originárias, tanto a compreensão prévia de ser quanto a indicação formal são estruturas que fundamentam a referencialidade significativa frente à qual a presença experimenta, acolhe e expressa o modo de ser dos entes. Qual a relação entre fenômeno, compreensão e indicação formal no tocante a referencialidade de sentido? A compreensão é a estrutura na qual a referência e a realização do sentido referencial do fenômeno se concretizam, e a indicação formal é a estrutura na qual o fenômeno, enquanto totalidade de sentido, mostra o ente em si mesmo. A correlação entre fenômeno, compreensão e indicação formal refere-se sempre ao ser de um ente. Por sua vez, esta correlação nos leva a inferir que fenômeno e ser também são sem fundamento. Conforme Heidegger, “[...] ‘atrás’ dos fenômenos da fenomenologia não há absoluta-

¹⁵ *Idem. Fenomenologia da vida religiosa*; p. 58.

¹⁶ *Idem. Ibidem*; p. 59.

mente nada.”¹⁷ Neste caso, a fenomenologia é a explicitação descritiva da copertença e co-originariedade entre fenômeno, ser, compreensão prévia e indicação formal. Enquanto tal, a fenomenologia possibilita à presença compreender o que se mostra em si mesmo, o fenômeno, sempre como o ser de um ente, isto é, como uma realização da totalidade de sentido referencial.

Certamente, a frase “isto que se mostra em si mesmo, o manifesto” é o que Heidegger chama de “indicação formal”, [...] o mais substantivo ou “fenomenológico” conceito de fenômeno. E os fenômenos, neste sentido fenomenológico forte, não são o que é autoevidentemente acessível para a consciência reflexiva, mas são os aspectos escondidos disto que está aberto a visão, [...] que necessita de evocação e interpretação.¹⁸

Considerando-se que visão, em *Ser e tempo*, denomina o caráter projetivo do compreender¹⁹, entendemos que o aberto à compreensão é o próprio ente. Entretanto, o que necessita de interpretação, não é o ente, mas o ser que mostra o ente em si mesmo. Diante desta consideração, podemos acrescentar que os fenômenos são aspectos escondidos que mostram o ser de um ente e a fenomenologia é a descrição interpretativa ou hermenêutica do sentido de conteúdo, de referência e de realização dos modos de ser dos entes. Dentro desta concepção, a fenomenologia hermenêutica é ontologia. “[...] Em sentido fenomenológico, fenômeno é somente o que constitui o ser. [...] A fenomenologia é necessária porque, numa primeira aproximação e, na maioria das vezes, os fenômenos não são dados. O conceito oposto de ‘fenômeno’ é o conceito de encobrimento.”²⁰

¹⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*; p. 75.

¹⁸ CARMAN, Taylor. *The principle of phenomenology*; p. 100.

¹⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*; p. 207.

²⁰ *Idem. Ibidem*; p. 77, 75-76.

O caráter fenomenológico da verdade

O encobrimento é o conceito oposto de fenômeno à medida que o fenômeno é isto que se mostra em si mesmo. Porém, vimos que isto que se mostra no fenômeno é o ser. Deste ponto de vista, fenômeno é um mostrar do velamento, e a fenomenologia é o método que mostra o que se encontra velado no fenômeno, isto é, ser. Nesta perspectiva, fenomenologia deixa e faz ver o desvelamento de ser de um ente, o qual Heidegger nomeia de verdade. Enquanto tal, a fenomenologia é necessária para explicitar o acontecimento da verdade do ser e da verdade do ente. A indicação formal e o *como* hermenêutico, enquanto estruturas que deixam e fazem ver o ente em si mesmo, concernem ao desvelamento de ser de um ente e, assim, elas se encontram estreitamente correlacionadas à verdade ontológica e à verdade ôntica. Fenomenologicamente, podemos dizer que o conceito de desvelamento está intimamente ligado ao de encobrimento e, frente a esta conexão, podemos inferir que verdade significa retirar o ser do encobrimento, então, fenomenologicamente verdade diz desvelamento de ser e de ente. Pois, “[...] num sentido extraordinário, [o que] se mantém *velado* ou volta novamente a *encobrir-se* ou ainda só se mostra ‘*distorcido*’ não é este ou aquele ente, mas o ser dos entes.”²¹ Esta citação nos permite dizer que a concepção de verdade heideggeriana consiste no desvelamento do fenômeno do ser. Com isto, mais uma vez, corroboramos que fenomenologia, para Heidegger, é ontologia. Avançando nessa direção, podemos ainda acrescentar que verdade, enquanto desvelamento e desencobrimento do ser, é fenomenológica porque o “[...] *ser-velado* é o *contra-conceito de fenômeno* e tais velamentos são realmente o tema imediato da reflexão fenomenológica.”²² Se o princípio metodológico da fenomenologia inclui desvelar o que se encontra velado, então, a verdade constituída como desvelamento do velado, necessariamente, é fenomenológica.

²¹ *Idem. Ibidem*; p. 75.

²² *Idem. History of the Concept of Time: Prolegomena*; p. 86.

Entretanto, convém apontar que a noção de verdade como desvelamento sofre modificações durante o desenvolvimento do pensamento de Heidegger. Estas modificações são decisivas para a estruturação do conceito de verdade no decorrer de sua filosofia. Na primeira fase de seu pensamento, o desvelamento do ente significava ser-descoberto. Verdade, nesta fase, diz descoberta. Assim, em *Ser e tempo*, a verdade é um existencial e, enquanto tal, ela é a abertura da presença para o ser. Dizer que a verdade é abertura implica em afirmar, entre outras coisas, que ela é a abertura de ser na qual a presença compreende o ente em si mesmo. Enquanto abertura do ser e da presença, a verdade determina a presença como ser-descobridor e ser-verdadeiro, pois é a presença quem descobre, na circunvisão da ocupação, o modo de ser dos entes intramundanos como significância de mundo. Dessa maneira, a verdade está diretamente atrelada à presença. À medida que todo e qualquer existencial condiz a um caráter de abertura da presença, podemos afirmar que o modo de ser-descobridor reúne, em um nexos ontológico, as demais aberturas existenciais da presença. Portanto, em *Ser e tempo*, “[...] o ser da verdade encontra-se num nexos originário com a presença. [...] O ser – e não o ente – só ‘se dá’ porque a verdade é. Ela só é à medida e enquanto a presença é. Ser e verdade ‘são’, de modo igualmente originários.”²³ Do ponto de vista do existencial da verdade, o caráter de abertura da presença é ser-descobridor, e a presença é a descobridora da verdade dos entes, assim, a presença é em si mesma verdadeira e a verdade diz descoberta do ser dos entes.

Em *Problemas fundamentais de fenomenologia* (1927), a verdade ainda é considerada como desvelamento e o desvelar da verdade como uma determinação do modo de ser da presença e dos entes. Nesta preleção, a verdade/desvelamento está fundamentada na *transcendência da presença*²⁴ e, da mesma forma que em *Ser e tempo*, a verdade somente exis-

²³ *Idem. Ser e tempo*; p. 301.

²⁴ Cf. *Idem. The Basic Problems of Phenomenology*. Indianapolis: Indiana University Press, 1982; p. 222. (322*)

te enquanto a presença existe. A verdade não é existente, não é alguma coisa dada no mundo, mas é a abertura que possibilita pressuposições, ou seja, a verdade pressupõe o mundo e, dessa maneira, ela pressupõe a presença. A verdade pressupõe o mundo porque este é experienciado, previamente, como uma totalidade significativa e pré-predicativa. E a verdade pressupõe a presença porque só há verdade enquanto a presença existir. A verdade possibilita a pressuposição de mundo, ou seja, de significação dos modos de ser dos entes. Já o ser-verdadeiro, o desvelar, é “[...] alguma coisa que ‘está entre’ o sujeito e o objeto,”²⁵ alguma coisa que transcende do modo de ser-verdadeiro da presença em direção ao mundo. Neste direcionar-se da presença ao mundo acontece a verdade. Isto nos permite atestar que a verdade se dá neste “entre” presença e mundo. Donde podemos inferir que a verdade acontece no abrir-se da presença para o mundo como uma determinação possível dos modos de ser dos entes. A correlação da verdade com a transcendência da presença é tratada com mais evidência no ensaio *Sobre a essência do fundamento* (1929). Nele, a transcendência da presença deixa acontecer o mundo. Devido a este caráter de transcendência, Heidegger afirma neste ensaio e também na preleção de 1929/30 *Conceitos fundamentais de metafísica*: mundo, finitude e solidão que o homem é formador de mundo. No ensaio de 1929, a verdade, que ainda não foi reduzida ao conceito, é denominada de pré-ontológica. E, enquanto a verdade se refere ao ser de um ente, ela é designada de ontológica. Já o desvelar como enunciado sobre o ser de um ente é chamado de verdade ôntica, visto que se refere ao ente em seu ser. A verdade ôntica, como enunciado referente à compreensão de ser, pressupõe o fenômeno do ser. Somente porque ser é pressuposto como fenômeno que a verdade pode desvelar o ser de um ente. Assim, a verdade mantém uma relação de copertinência entre a fundamentação da verdade pré-ontológica, ontológica e ôntica. Tal relação, por sua vez, se fundamenta na transcendência da presença. Portanto, em 1929, o funda-

²⁵ *Idem. Ibidem*; p. 218. (317)

mento da verdade é transcendental e finito. Por isto, Dermot Moran dirá que o problema de Heidegger consistirá em responder a seguinte questão: “[...] como a significação de toda coisa que aparece enquanto tal pode ter seu lugar no Dasein finito, temporal, mundanizado e existente?”²⁶ Com o intuito de responder a esta questão, Heidegger se afastará da fenomenologia existencial e da verdade transcendental.

O seu afastamento é visível no ensaio *A origem da obra de arte* (1935-1936), no qual a verdade é entendida como clareira e acontecimento e não mais como desvelamento e descoberta. A verdade, neste ensaio, acontece como um combate “entre” mundo e terra ou “entre” clareira e encobrimento. Apesar de a verdade ainda acontecer em um “entre”, cabe sublinhar que este “entre” não concerne mais ao “entre” presença e mundo, como vimos em *Ser e tempo*. Com o deslocamento do caráter de verdade como descoberta dos entes para o caráter de verdade como acontecimento de ser, a questão da verdade não está mais centrada no ser da verdade, na presença como ser-verdadeiro, mas na essência do verdadeiro. Assim, a verdade, na perspectiva de desvelamento como descoberta, deixa de figurar como um modo de ser da presença para aparecer como um caráter dos entes, como uma determinação fundamental e essencial dos entes. Em *Questões fundamentais de filosofia* (1937-8), “[...] a verdade e os entes em sua entidade são o mesmo.”²⁷ Isto é, ser e verdade dizem o mesmo. Esta afirmação é semelhante àquela de *Ser e tempo*, qual seja, “ser e verdade são igualmente originários.” Tais afirmações implicam em que o questionável, neste momento, é a verdade do ser. Esta consiste no desvelamento dos entes, que significa retirar o ser dos entes do velamento. Neste viés, o desvelamento dos entes concerne à abertura e esta diz respeito à verdade.

²⁶ MORAN, Dermot. Heidegger’s Transcendental Phenomenology in the Light of Husserl’s Project of First Philosophy. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (Org.). *Transcendental Heidegger*; p. 137.

²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Basic Questions of Philosophy*. Indianapolis: Indiana University Press, 1994; p. 106. (159)

Já a presença é o ente que conserva o desvelamento dos entes. Aqui podemos apontar mais uma mudança na concepção heideggeriana de verdade: a abertura não é mais uma determinação de ser da presença, e a verdade não é mais um existencial da presença. Antes, a verdade concerne à abertura como desvelamento do ente enquanto ente. A verdade, neste sentido, acontece no “[...] ‘entre’, ‘no meio de’, em cujo espaço e tempo os entes como um todo podem ser determinados em sua entidade. [...] Este ‘entre’ (tempo-espaço) onde ainda não foi determinado o que o ser é ou o que o não-ser é.”²⁸ O que é significado neste “entre” é o “como” os entes são desvelados e determinados em sua entidade. Podemos então dizer que, por um lado, este “entre” em que ainda não há determinação de ser, e ente nos remete para o “como hermenêutico”, através do qual, em *Ser e tempo*, a presença compreende e interpreta o modo de ser dos entes. Porém, por outro lado, vale ressaltar que este “entre” não concerne mais ao “entre” presença e mundo, como em 1927, nem ao “entre” mundo e terra ou ao “entre” clareira e encobrimento, como em 1935-1936, antes o “entre” em 1937-1938 reside no meio de ser e ente. Ele reside na afinação fundamental (*Grundstimmung*) da admiração, que é uma determinação de ser da presença. Nesta perspectiva, a verdade se fundamenta na afinação fundamental da admiração, na qual a presença habita entre ser e ente, entre o não usual (“é”) e o mais usual (ente), no qual ela se desloca de uma abertura e compreensão de mundo para um desvelamento dos entes em sua entidade.²⁹

Na preleção *Contribuições à filosofia* (1936-1938), a concepção de verdade continua na mesma direção que em *A origem da obra de arte*, quer dizer, a verdade é considerada como clareira no sentido de acontecimento de ser. No entanto, em *Contribuições à filosofia*, a verdade não é originária do combate entre mundo e terra ou do combate entre clareira e encobrimento, antes a verdade é originária do conflito entre ser e não ser.

²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Basic Questions of Philosophy*; p. 134, 132. (198, 195)

²⁹ Cf. *Idem. Ibidem*; p. 145, 140.

Este conflito marca a relação da verdade com o ser. Mediante esta relação, a verdade pertence ao ser, ela é a abertura no meio do ente e, enquanto tal, ela é tanto a abertura quanto a verdade do ser. Sendo abertura do ser, a verdade fundamenta a abertura da presença. Mas, por sua vez, a presença também é o fundamento da verdade do ser, pois esta necessita da presença, visto que ela é o “entre” que experimenta o ser como velamento e como acontecimento do verdadeiro. Assim, a presença é “entre” ser-velamento e ser-acontecimento. Frente a esta afirmação, a presença não é mais ser-verdadeiro nem ser-descobridor. Ela é o “entre” no qual a verdade acontece, não mais o “entre” ser e ente como em *Questões fundamentais de filosofia*, mas o “entre” ser e ser. A verdade é, então, a clareira do ser como acontecimento do verdadeiro, como este que deixa ser o que é. Dessa forma, o verdadeiro condiz com o que dura na verdade³⁰, e, nesta duração, o ser permanece na clareira como acontecimento da verdade do ser. Quer dizer, ser copertence ao verdadeiro e a presença copertence à clareira do ser como abertura para o autovelamento do ser. Isto significa, por um lado, que ser é acontecimento do verdadeiro e, por outro, que a verdade acontece como um oscilar entre clareira e velamento de ser. Nesta perspectiva, Heidegger afirma que a clareira como verdade do ser é diferente da clareira como desvelamento do ente em si mesmo, porque neste a verdade continua no direcionamento da metafísica, isto é, a verdade se mantém na relação entre ser e ente, enquanto na clareira como acontecimento do autovelamento de ser, a verdade encontra-se diretamente ligada à verdade do ser, visto que ela se dá mediante o conflito entre ser e não ser, em vez do conflito entre ser e ente.³¹ A mudança mais radical da concepção heideggeriana de verdade aparece nos ensaios *Tempo e ser* (1962) e em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (1964). Neles, o autor procura radicalizar o questionamento de *Ser e tempo*, isto é, em tais ensaios o filósofo faz a tentativa de pensar o

³⁰ Cf. *Idem. Contributions to Philosophy: (Of the Event)*. Indianapolis: Indiana University Press, 1999; p. 241.

³¹ Cf. *Idem. Ibidem*; p. 245.

ser fora da relação com o ente, fora da perspectiva da metafísica ocidental. Imbuído por este propósito, em Tempo e ser, podemos dizer que, em lugar do termo “verdade”, Heidegger utiliza o termo “*Ereignis*”, o acontecimento-apropriação de ser e tempo, que fundamenta a presença e os entes. Neste ensaio, “[...] ser faz parte do acontecer apropriador. É dele que o dar e o seu dom recebem sua determinação. Nesse caso o ser seria uma espécie de *Ereignis* e não o *Ereignis* uma espécie de ser. [...] Ser desaparece no *Ereignis*. [...] Tempo e ser acontecem apropriados no *Ereignis*.”³² Da mesma forma que tempo e ser, a presença também é apropriada pelo *Ereignis*. Perseguindo ainda o desafio de pensar o ser fora da sua relação com o ente, no ensaio O fim da filosofia e a tarefa do pensamento encontramos a afirmativa segundo a qual a tarefa da filosofia consiste em pensar a clareira do ser e a sua vigência, em vez de pensar a verdade, quer dizer, em vez de pensar isto que a clareira do ser fundamenta.

Em 1964, [Heidegger admite] que ele não deveria ter usado o termo *verdade* para caracterizar a clareira do ser. [...] A clareira “dá” ou “concede” (*gewährt*) a verdade como *adaequatio* ou *certitudo*. [...] Em outras palavras, a sua retratação não pode ser construída legitimamente como um reconhecimento que a clareira é simplesmente a condição de possibilidade da verdade. [...] Em suma, enquanto Heidegger está claramente admitindo erros em sua questão do escopo do que “verdade” designa, ele não está preparado para abandonar sua questão do ser revelando-se e velando-se como acontecimento histórico, a clareira que funda a verdade como correção e correspondência.³³

Como ele mesmo reconhece, nos ensaios da década de 1960, ainda precisamos aprender a pensar de maneira não metafísica, isto é, sem fundamento, sem causa, sem antecedentes e consequentes. Necessitamos

³² *Idem*. Tempo e ser. In: *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979; p. 269.

³³ DAHLSTROM, Daniel O. Transcendental Truth and the Truth that Prevails. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (Org.). *Transcendental Heidegger*; p. 72-73.

aprender a pensar o abismo que há “entre” presença e mundo, ser e ente, sujeito e objeto, mundo e terra, clareira e encobrimento, tempo e espaço. Aprender a pensar o abismo implica em aprender a pensar sobre o vazio que reside na compreensão de ser da presença, vazio através do qual a indicação formal determina o modo de ser dos entes. Mediante a indicação formal a presença pode também referir-se a ela mesma no mundo como um ente em sua entidade. Ou seja, ainda carecemos de aprender a pensar o que é a clareira do ser assim como o que é o acontecimento-apropriação (*Ereignis*). Neste sentido, podemos dizer que nossa questão não consiste mais em refletir sobre a verdade, mas sobre a clareira do ser como acontecimento-apropriação de ser-tempo-espaço (*Ereignis*), como o “entre” que é o próprio abismo no qual ser, tempo, espaço e presença desaparecem no sem fundamento, que reside no acontecimento-apropriação.

Heidegger continua: o pensamento que é aqui demandado, eu o chamo de tautológico. Este é o sentido originário da fenomenologia. Este gênero de pensamento está aquém ainda de toda distinção possível entre teoria e práxis. Para compreendê-lo é necessário aprendermos a diferença entre *caminho* e *método*. Na filosofia só há caminhos, nas ciências ao contrário, somente métodos, isto é, maneiras de proceder. Assim entendida, a fenomenologia é um caminho que leva adiante; e se deixa mostrar nesse adiante no qual ela é conduzida. Esta fenomenologia é uma fenomenologia do inaparente.³⁴

³⁴ HEIDEGGER, Martin. Séminaire de Zähringen (1973). In: *Questions III et IV*. Paris: Gallimard, 1976; p. 487.