



UNIVERSIDADE
ESTADUAL de LONDRINA

FÁBIO AUGUSTO DO IMPÉRIO

**O CONCEITO DE VERDADE EM *SER E TEMPO* COMO
POSSÍVEL RESPOSTA AO CONCEITO DE VERDADE EM
KANT**

Londrina
2016

FÁBIO AUGUSTO DO IMPÉRIO

**O CONCEITO DE VERDADE EM *SER E TEMPO* COMO
POSSÍVEL RESPOSTA AO CONCEITO DE VERDADE EM
KANT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para a obtenção do grau de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Eder Soares Santos.

Londrina
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Império, Fábio Augusto.

O conceito de verdade em Ser e Tempo como possível resposta ao conceito de verdade em Kant / Fábio Augusto Império. - Londrina, 2016.
87 f.

Orientador: Eder Soares Santos. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2016. Inclui bibliografia.

1. Verdade - Tese. 2. Conhecimento - Tese. 3. Epistemologia - Tese. 4. Lógica - Tese. I. Soares Santos, Eder. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

FÁBIO AUGUSTO DO IMPÉRIO

**O CONCEITO DE VERDADE EM *SER E TEMPO* COMO POSSÍVEL
RESPOSTA AO CONCEITO DE VERDADE EM KANT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para a obtenção do grau de mestre.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Eder Soares Santos
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr. Antonio Florentino Neto
Universidade Estadual de Campinas – Unicamp

Prof. Dr. José Fernandes Weber
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Londrina, 23 de setembro de 2016.

Esse estudo é dedicado à memória de meu pai, Amadeu do Império Neto.

AGRADECIMENTOS

A minha família: Carmen, Renata, Marcelo, Pedro e Ercília, por estarem comigo em todos os momentos.

A Maysa, pelo apoio e incentivo ao longo desse percurso.

Aos amigos José Roberto, Robson Banhetti, Karen Bisconcini, Juliana Cuenca e Arthur Lobo.

Ao professor Antonio Florentino Neto, pelas sugestões e observações feitas em relação a essa pesquisa.

Ao professor José Fernandes Weber, pelas questões levantadas em relação a essa pesquisa.

Agradeço de modo especial ao professor Eder Soares Santos, por todos os ensinamentos sobre Heidegger. Agradeço, também, por acompanhar e orientar meus estudos a vários anos.

Ao programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina.

À CAPES pela bolsa de estudos.

IMPERIO, Fabio Augusto. *O conceito de verdade em Ser e Tempo como possível resposta ao conceito de verdade em Kant*. 87 f. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Londrina. Londrina – 2016.

RESUMO

Pretende-se investigar, nesta dissertação, o conceito de verdade em *Ser e Tempo*, no parágrafo 44, como possível resposta ao conceito de verdade em Kant. O caminho para alcançarmos tal objetivo divide-se em três momentos: primeiro, o texto exporá as razões para defendermos o enfrentamento Heidegger/Kant acerca da questão da verdade. Em seguida faremos um panorama do conceito tradicional de verdade, ressaltando o conceito de verdade em Kant e a posição de Heidegger em relação a essa tradição. Por fim, veremos o conceito de verdade no parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, identificando como o filósofo muda radicalmente o entendimento sobre a questão da verdade, retirando-a de uma análise a partir de uma epistemologia e colocando-a sob a perspectiva da problemática ontológico-fundamental. Kant, por um lado, quer fundar uma analítica transcendental, Heidegger, por outro lado, quer fundar uma analítica existencial. O percurso teórico aqui proposto tem a intenção de mostrar o conceito de verdade em ambas perspectivas, avaliando em que medida Heidegger consegue responder a Kant.

Palavras-chave: Verdade. Conhecimento. Epistemologia. Lógica.

IMPERIO, Fabio Augusto. *The concept of truth in Being and Time as an possible answer to Kant's concept of truth*. 87 p. Master's dissertation. State University of Londrina. Londrina – 2016.

ABSTRACT

The present dissertation aims at investigating the concept of truth in *Being and Time*, in paragraph 44, as an possible answer to Kant's concept of truth. The path towards reaching this goal is divided into three steps. First, we will expose the reasons why we defend the coping Heidegger/Kant about the question of truth. Next, we will build a panorama of the traditional concept of truth, highlighting the notion of truth in Kant and Heidegger's position related to this tradition. Finally, we will analyze the concept of truth in *Being and Time's* 44th paragraph, identifying how the philosopher radically changes his understanding about the question of truth, taking it from an epistemology-based analysis and relocating it into the perspective of ontological-critical issues. While Kant, on one hand, wants to establish transcendental analytic, Heidegger, on the other hand, wants to found an existential analytic. The theoretical course proposed in this work intends to show the concept of truth in both perspectives, evaluating to what extent Heidegger is able to answer Kant.

Key-words: Truth. Knowledge. Epistemology. Logic.

ABREVIATURAS

ST Ser e Tempo

CRP Crítica da Razão Pura

L Lógica

SV Sobre a verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO | 9 |
| CAPÍTULO I – UM PANORÂMA DA IMPORTÂNCIA DE KANT PARA HEIDEGGER | |
| 1 - A influência de Kant em Heidegger..... | 11 |
| 2 - Justificativas para a discussão Heidegger/Kant sobre o conceito de verdade..... | 13 |
| 3 - Heidegger e o neokantismo..... | 16 |
| CAPÍTULO II – O CONCEITO TRADICIONAL DE VERDADE | |
| 1 - Vista do problema da verdade..... | 22 |
| 2 - A crítica de Heidegger ao conceito tradicional de verdade..... | 28 |
| 3 - A definição do conceito de verdade em Kant..... | 32 |
| 4 - A lógica geral..... | 35 |
| 5 - A lógica transcendental..... | 45 |
| 6 - Observações sobre a lógica kantiana..... | 47 |
| CAPÍTULO III – O CONCEITO DE VERDADE EM SER E TEMPO | |
| 1 - O mundo grego como referência..... | 53 |
| 2 - O âmbito da investigação heideggeriana e o problema epistemológico..... | 58 |
| 3 - Verdade e não-verdade: uma referência a Parmênides..... | 63 |
| 4 - A impossibilidade das verdades eternas..... | 71 |
| CONCLUSÃO | 77 |
| BIBLIOGRAFIA | 80 |
| 1 - Obras de Heidegger..... | 80 |
| 2 - Obras de Kant..... | 81 |
| 3 - Outras obras..... | 82 |

INTRODUÇÃO

Em *Ser e Tempo* (1927), Heidegger faz uma crítica ao conceito tradicional de verdade, argumentando que a verdade enquanto ela mesma não foi pensada na tradição filosófica, sendo deixada de lado por interpretações que mais se distanciavam dela, do que se aproximavam. Por isso, ele propôs uma interpretação bastante diversa daquelas que encontramos na história da filosofia, que condicionam a verdade numa relação de concordância ou adequação, dizendo que só há verdade enquanto há *Dasein*. Nesse sentido, não haveria uma relação de concordância ou adequação, mas sim a verdade condicionada à existência do *Dasein*.

A problemática que nos toca aqui, é compreender as razões e os motivos para essa interpretação do conceito de verdade no parágrafo 44 de *ST*. Ou seja, pretendemos investigar a concepção de verdade heideggeriana no referido parágrafo, a fim de entendermos o que levou Heidegger a criticar o conceito tradicional de verdade e propor uma nova maneira de pensar esse conceito. Assim, a hipótese que defenderemos é que o conceito de verdade em *ST* representa uma possível resposta ao conceito de verdade em Kant. Apoiar-nos-emos na leitura de Ernildo Stein, que defende abertamente que o conceito de verdade em *Ser e Tempo* é uma resposta ao conceito de verdade em Kant.

Desse modo, no primeiro capítulo, intitulado *Um panorama da importância de Kant para Heidegger*, objetivamos mostrar a influência de Kant sobre a filosofia de Heidegger, a fim de justificar sua importância como o pensador a quem Heidegger está respondendo em *ST* e, principalmente, em relação ao conceito de verdade contido no parágrafo 44. Esse passo é fundamental para justificarmos nossa hipótese, pois mostra a influência determinante de Kant em *ST*, além de enfatizar o contexto histórico-filosófico de Heidegger nos anos 20 e sua relação com o neokantismo.

No segundo capítulo, intitulado *O conceito tradicional de verdade*, visamos entender o próprio conceito de verdade em alguns momentos da tradição, que está pautado nas relações de concordância e adequação. Para elucidar essas relações, faremos uma apresentação panorâmica do problema da verdade na história da filosofia, com o intuito de mostrar como se articulam essas relações a partir de

alguns filósofos da tradição, enfatizando posteriormente a crítica de Heidegger a esse modo de entender o conceito de verdade. Contudo, o principal objetivo neste capítulo é mostrar o modo como Kant pensa o conceito de verdade, a partir da *Crítica da Razão Pura* e da preleção *Lógica*. Veremos que a *Lógica* tem papel fundamental para o conceito de verdade kantiano, sobretudo a *Lógica Transcendental*.

Por último, no capítulo intitulado *O conceito de verdade em Ser e Tempo*, visamos investigar com mais profundidade o conceito de verdade no parágrafo 44 de *ST*, destacando o modo como Heidegger se afasta da verdade no sentido de uma epistemologia e das determinações lógicas tradicionais, para pensá-la sob a ótica da problemática ontológico-fundamental. Heidegger defenderá que a verdade está completamente condicionada ao *Dasein*, ou seja, a verdade se tornará finita, pois o próprio *Dasein* é finito. Desse modo, conectando a verdade ao caráter existencial do *Dasein*, Heidegger pretende fazer uma analítica existencial, enquanto Kant busca fazer uma analítica transcendental. Assim, veremos até que ponto Heidegger consegue responder a Kant.

CAPÍTULO I

UM PANORÂMA DA IMPORTÂNCIA DE KANT PARA HEIDEGGER

A Crítica da Razão Pura de Kant pertence àquele número de obras de filosofia que, enquanto continuar a haver filosofia nesta terra, se tornam, cada dia, uma fonte inesgotável. É uma daquelas obras que, acerca de todas as futuras tentativas de a superar, na medida em que, simplesmente, as ultrapassa, já sobre elas prenunciou um juízo.

(Heidegger, *Que é uma coisa?*)

1 A influência de Kant em Heidegger

Heidegger foi um pensador que estabeleceu vários diálogos durante sua trajetória na filosofia¹. Seu objetivo nunca foi qualificar a história da filosofia, a partir de pensadores que merecessem ou não ser discutidos ou questionados. A amplitude de seu pensamento permitiu que ele dialogasse com diversos filósofos de diferentes períodos da história do pensamento filosófico ocidental. Naturalmente, alguns desses pensadores receberam uma atenção maior do que outros, isto é, exerceram uma influência altamente significativa em seu pensamento. Um desses filósofos foi Immanuel Kant. Não há dúvida que a filosofia de Kant desempenha um papel muito importante nas reflexões de Heidegger, uma vez que o filósofo de Königsberg é retomado em vários momentos na obra do filósofo de Messkirch.

Alguns textos de Heidegger dedicados a Kant comprovam isso, por exemplo, *Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant* (1927-28), *Kant e o Problema da Metafísica* (1929), *A Pergunta sobre a Coisa - Doutrina de Kant dos Princípios Transcendentais* (1962) e *A Tese de Kant sobre o Ser* (1962). A principal obra de Heidegger, *Ser e Tempo*, também é fortemente influenciada pela filosofia

¹ Durante a dissertação veremos alguns desses diálogos, por exemplo, com Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes e Kant.

kantiana. Para nós, isso tem uma importância fundamental, visto que o objetivo principal desta dissertação é contrastar o conceito de verdade (*Wahrheit*) em *ST*, especificamente no parágrafo 44, intitulado, “Dasein, abertura e verdade” (*Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit*), com o conceito de verdade kantiano na *Crítica da Razão Pura*. Procuraremos mostrar que o conceito de verdade em *ST* é uma forma de Heidegger se contrapor a concepção de verdade em Kant. Aliás, em relação à influência da *CRP* sobre *ST*, Heidegger reconhece-a claramente quando em *Kant e o Problema da Metafísica* (*Kant und das problem Metaphysik*) afirma o seguinte:

Chamou-me a atenção o capítulo do esquematismo e vislumbrei nele uma vinculação entre o problema das categorias, isto é, com o problema do ser da metafísica tradicional e o *fenômeno* do tempo. Assim, o questionamento do *Ser e tempo* entrou em jogo com antecipação para a tentativa de interpretar Kant. O texto de Kant se tornou um refúgio para buscar nele um patrono para a questão do ser por mim levantada (HEIDEGGER, 1996, p. 7).²

O principal fator que nos interessa na citação acima, pelo menos neste momento, é constatar a influência de Kant sobre a filosofia de Heidegger. E, nesse sentido, ela evidencia-se, primeiro, quando Heidegger reconhece que se vislumbrou com o texto kantiano (neste caso o capítulo do esquematismo [*Schematismuskapitel*], presente na *CRP*). Um segundo fator surge quando Heidegger faz de Kant um patrono para a questão do ser (*Sein*) por ele levantada. Ora, sabemos que a questão do ser é a questão mais importante da filosofia heideggeriana e, reconhecidamente, a principal questão de *ST*. No prólogo da referida obra, já nos deparamos com a indagação pelo sentido do ser, ou pelo esquecimento do ser. Acerca disso, Safranski comenta:

O prólogo queixa-se contra um duplo esquecimento do ser. Esquecemos o que é ser e também esquecemos esse esquecer. E assim trata-se de renovar a indagação pelo sentido do ser, mas como esquecemos o esquecer, trata-se sobretudo de despertar de novo a compreensão para o sentido dessa pergunta (SAFRANSKI, 2005, p. 188).

² Tradução de Ernildo Stein em: STEIN, Ernildo. *Sobre a verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de ser e tempo*. – Ijuí: Ed. Unijuí, 2006, p. 60.

A partir de tais constatações, se entendemos que a questão do ser é a principal questão para Heidegger em *ST*, e que Heidegger faz de Kant um patrono para essa mesma questão, torna-se mais que óbvio, que Kant é um filósofo fundamental para Heidegger e que efetivamente exerceu influência decisiva em seu pensamento. Ainda sobre a influência da *CRP* em *ST*, Stein afirma em seu livro intitulado *Sobre a verdade* que: “diante dos textos teóricos de Kant, sobretudo a *Crítica da Razão Pura*, o filósofo busca incansavelmente a realização do projeto *Ser e tempo*, desde a perspectiva da questão do sentido do ser e a defesa de seu modo de conceber a fenomenologia” (STEIN, 2006b, p. 60). Nesse sentido, portanto, Kant tem uma importância significativa para Heidegger, em relação à elaboração do projeto *ST*.

2 Justificativas para a discussão Heidegger/Kant sobre o conceito de verdade

O que apontamos na seção anterior foram indícios da influência da filosofia kantiana sobre a filosofia heideggeriana. Agora, acentuaremos mais a influência de Kant sobre Heidegger, porém, de forma mais específica acerca da questão da verdade, ou seja, identificaremos algumas razões para defendermos o enfrentamento Heidegger/Kant sobre o conceito de verdade. Essas razões irão além de simplesmente reconhecermos que Kant é um filósofo influente para o pensamento de Heidegger, elas vão nos conduzir para indícios que tratam precisamente do problema da verdade.

Heidegger é um crítico da tradição metafísica da verdade como um todo, pois sua crítica não está direcionada a um período específico da história da filosofia, ou unicamente a um determinado filósofo em questão, mas é uma crítica que se estende de Platão a Nietzsche, ou seja, caminha por momentos expressivos na história do pensamento filosófico ocidental. Sobre a extensão da crítica, o filósofo afirma em *A teoria platônica da verdade* que: “o pensamento de Platão segue a mudança da essência da verdade, mudança essa que se transforma na história da metafísica, a qual iniciou sua consumação incondicionada no pensamento de Nietzsche” (HEIDEGGER, 2008b, p. 248).

Isso significa, então, que a concepção acerca do conceito de verdade em Heidegger, não é uma concepção que busca confrontar-se apenas com uma tradição específica da história da filosofia, mas também se confronta com outras tradições do pensamento, na medida em que vai até elas para estabelecer um diálogo. Isso fica explicitado no *item A* do parágrafo 44 de *ST*, intitulado *O conceito tradicional de verdade e seus fundamentos ontológicos*, em que Heidegger faz uma crítica ao conceito tradicional de verdade, citando as concepções de Aristóteles, Tomás de Aquino e do próprio Kant.³ Também em *A teoria platônica da verdade*, as concepções de Descartes e Nietzsche também são alvos da crítica do filósofo alemão.⁴ Ainda sobre o *item A* do referido parágrafo de *ST*, Stein comenta o seguinte: “[...] 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” (STEIN, 2006b, p. 22). Nesse sentido, a partir dos gregos (segundo Heidegger, fundamentalmente a partir de Platão), não haveria exceções para o alcance da crítica ao conceito de verdade, ou seja, todas as grandes tradições da filosofia, que se ocuparam com a questão da verdade, estão incluídas na crítica estabelecida por Heidegger.

Pois bem, se o conceito de verdade heideggeriano em *ST* é um confronto com a tradição metafísica da verdade de uma maneira geral, quais seriam as razões para defendermos que se trata principalmente de um confronto com a filosofia de Kant? Essa pergunta é importante, uma vez que constatamos a abrangência da crítica do filósofo de *ST* em relação à história da filosofia como um todo. Se assim é, então, por que Kant seria o principal interlocutor de Heidegger, em relação ao conceito de verdade explicitado no parágrafo 44 de sua grande obra?

As justificativas e razões preliminares para essa resposta foram colocadas na seção anterior, quando apontamos para a influência kantiana na filosofia de Heidegger e vimos indícios importantes dessa relação, que colocam Kant como uma das principais influências para Heidegger em *ST*. Primeiro, a partir do reconhecimento do próprio Heidegger, fazendo de Kant um patrono para a questão

³ Cf. HEIDEGGER, Martin, 1889-1976. *Ser e Tempo* / Martin Heidegger; tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. – Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 595-597.

⁴ Cf. Idem. *A teoria platônica da verdade*. In: *Marcas do caminho* / Martin Heidegger; tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão da tradução de Marco Antonio Casanova. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 244-245.

do ser por ele levantada, segundo, quando apoiamo-nos em uma interpretação steiniana, que aponta *ST* como um projeto realizado a partir da *CRP*.

Em relação às justificativas mais pontuais, isto é, aquelas que indicam razões para afirmar a influência de Kant sobre o conceito de verdade em *ST*, apoiamo-nos mais uma vez em uma interpretação de Stein, que defende a obra de Kant como sendo o principal motivo para o surgimento da questão da verdade em *ST*. Essa interpretação pode nos ajudar a compreender melhor o debate Heidegger/Kant sobre a questão da verdade, pois vai ao encontro dos motivos que justificam o conceito de verdade em *ST*, como resposta ao conceito de verdade em Kant. Sobre isso Stein argumenta:

Esse projeto filosófico é uma Analítica Existencial, cuja intenção é se confrontar consigo mesmo, com a sua interrogação filosófica, no contexto da história da filosofia, sobretudo com três grandes tradições: a tradição kantiana, a cartesiana e a aristotélica. Esse confronto tem como guia fundamental a obra de Kant. É justamente essa obra que dá a Heidegger um motivo básico para a discussão da verdade (STEIN, 2006b, p. 19).

É importante ressaltarmos que essa citação tem papel de destaque para os objetivos desta dissertação, pois fornece justificativas fundamentais para explorarmos o enfrentamento Heidegger/Kant sobre o conceito de verdade. De acordo com a análise de Stein, *ST* é uma confrontação com grandes tradições da filosofia (como havíamos apontado anteriormente), mas, sobretudo, com a tradição kantiana, na medida em que a obra de Kant aparece como um guia fundamental para esse confronto. E se isso não fosse o suficiente, por meio da obra de Kant o filósofo de Messkirch encontra um motivo básico para a discussão da verdade em *ST*, a saber:

Esse motivo básico é o de que é necessário retomar, ali em 1927 e ao redor, a discussão dos neokantianos em torno da questão de se existe um tipo de verdade que não é apenas verdade das proposições, verdade simplesmente do proferimento de sentenças, mas uma verdade que seja vista como condição de possibilidade para podermos entender o que é propriedade (verdadeiro e falso) de uma proposição. Essa é a questão: uma espécie de verdade fundante. Uma verdade que nos dê, como depois Heidegger dirá, as condições transcendentais da verdade. Ou que confirme, também, o que ele afirma mais no começo dessa seção, que toda *verdade existencial*, toda verdade fenomenológica tem o caráter de ser uma *veritas transcendentalis*, de ser uma verdade transcendental (STEIN, 2006b, p. 19).

Consideramos que a citação acima é tão importante quanto a citação anterior, pois também indica razões expressivas para defendermos o debate proposto entre Heidegger e Kant sobre o conceito de verdade. O ponto crucial que nos interessa neste momento é o contexto histórico-filosófico das discussões de Heidegger nos anos 20 (indicado por Stein 2006b), isto é, nos arredores de *ST*, quando o filósofo considera necessário retomar as discussões com os neokantianos sobre a questão da verdade, e sobre o modo como ela é compreendida. Olhar para esse contexto das discussões de Heidegger nos anos 20, pode nos ajudar e entender os motivos pelos quais Kant é seu principal interlocutor nesse período. Mais uma vez, sobre isso Stein comenta: “Se Kant é o interlocutor principal de Heidegger ao lado de Aristóteles, nos anos 20, temos de nos perguntar pelo sentido desta tentativa de reconstruir e interpretar a obra de Kant, na estratégia de gerar o universo conceitual de sua obra” (STEIN, 2006b, p. 60).

3 Heidegger e o neokantismo

De acordo com a exposição que fizemos até aqui, a partir da contribuição de Stein, acreditamos que o intuito em mostrar a importância de Kant para Heidegger e *ST*, foi clarificado em certa medida. Consideramos como igualmente importante, explorar a relação do filósofo de *ST* com o neokantismo, pois trata-se de uma referência determinante que pode nos ajudar a compreender melhor os motivos que fazem de Kant um filósofo tão significativo para o conceito de verdade heideggeriano. Agora, identificando o contexto histórico-filosófico das discussões de Heidegger aos arredores de *ST*, sobretudo a partir de sua convocação para professor extraordinário em Marburgo no ano de 1923, veremos que o contato do filósofo com o neokantismo, representa um indicativo importante para justificar a influência de Kant em *ST* e, conseqüentemente, para o conceito de verdade explicitado no parágrafo 44 da mesma obra. Em meados do século XIX, desenvolvido principalmente na Alemanha⁵, o “Retorno a Kant” (*Zurück zu Kant*)⁶ foi

⁵ O neokantismo não se desenvolveu somente na Alemanha, de acordo com Reale e Antiseri, ele foi além das fronteiras alemãs, a saber, “Na Inglaterra, o neokantismo foi desenvolvido por S.H Hodgson (1832-1912), Robert Adamson (1852-1902) e Georange D. Hicks (1862-1941). Na Itália, foi Antônio Banfi (1886-1957) quem adotou as teses do neocriticismo, juntamente com outras instâncias (como a da filosofia de Simmel e, depois,

um lema assumido por um grupo de pensadores⁷, que tinha como principal objetivo uma retomada sistemática da filosofia e dos princípios do pensamento de Immanuel Kant. Nesse sentido, então, eles pretendiam empreender uma investigação filosófica, amparados sob a perspectiva crítica da filosofia kantiana, ou seja, o modelo crítico kantiano foi retomado como uma espécie fundamento ou princípio, que orientaria as investigações desse grupo. Sobre os principais objetivos e as características do neokantismo, Giacoia sintetiza dizendo:

Em linhas gerais, ele consiste em uma retomada do programa crítico de Kant, desdobrado em dois segmentos principais. Por um lado, é um esforço de mitigar o subjetivismo transcendental, recorrendo à objetividade das ciências matemáticas e físicas. Essa é a característica da Escola de Marburgo, cujo fundador, Hermann Cohen (1842-1918), tentou superar a cisão entre o conhecimento e seu objeto por meio de esquemas lógicos formatadores do pensamento e também da fundamentação científica da ética e da reflexão sobre os valores, com apoio nas ciências humanas e na biologia. Por outro lado, é a tentativa de ultrapassar a tendência a limitar o campo da ciência ao domínio de aplicação possível de procedimentos lógicos de formalização e matematização de objetos (GIACOIA, 2013, p. 27).

Neste momento, o que mais nos interessa é a referência feita por Giacoia a Escola de Marburgo, cujo principal objetivo foi uma retomada dos princípios da filosofia de Kant⁸. Mas qual o motivo para considerarmos isso tão importante nessa análise? Ora, na década de 20 Heidegger lecionava em Marburgo e, além disso, foi

do marxismo). Mas, antes de Banfi, já haviam retornado a Kant também Carlos Cantoni (1840-1906) e Félix Tocco (1845-1911), além de Francisco Fiorentino (1834-1884) e Tiago Barzellotti (1844-1917). Foi notável a presença do neocriticismo na França. Aqui, basta mencionar Carlos Renouvier (1815-1903), para quem o único fim da filosofia está no estabelecimento de leis gerais e dos limites do conhecimento; Otávio Hamelin (1856-1941), que, na obra *O idealismo contemporâneo* (1905), fez questão de sustentar que não cabe à filosofia aumentar a quantidade do saber, já que a filosofia nada mais faz do que refletir sobre a qualidade do saber. E, como o saber humano está em contínuo desenvolvimento histórico, então, afirma Brunschvisg, a história do saber humano é o ‘laboratório da filosofia’” (REALE; ANTISERI, 1991, p. 440).

⁶ Sobre o lema assumido pelos neokantianos, Reale e Antiseri dizem: “[...] em 1865, Otto Liebmann (1840-1912) publicou um livro, *Kant e os epígonos*, onde examinava as quatro orientações da filosofia alemã pós-kantiana (idealismo de Fichte, Schelling e Hegel; o realismo de Herbart; o empirismo de Fries; as concepções de Schopenhauer) e, ao término da análise de cada uma dessas orientações, concluía com o lema: ‘Devemos, portanto, retornar a Kant’” (REALE; ANTISERI, 1991, p. 439).

⁷ Sobre esses pensadores, Safranski comenta: “Esse grupo, Windelband, Natorp, Rickert, Cohen, chamava-se ‘neokantianos’ porque recomendavam às modernas ciências naturais a reflexão metódica de Kant [...]” (SAFRANSKI, 2005, p. 64).

⁸ Reale e Antiseri destacam a influência de Kant sobre a Escola de Marburgo, a partir das obras do próprio fundador da mesma. Eles dizem: “O fundador reconhecido da escola de Marburgo foi Hermann Cohen (1842-1918), professor em Marburgo e autor, entre outros, dos seguintes trabalhos: *A teoria de Kant da experiência pura* (1871), *O fundamento da ética kantiana* (1871), *A influência de Kant sobre a cultura alemã* (1883) e *O fundamento da estética kantiana* (1889)” (REALE; ANTISERI, 1991, p. 440).

a década da publicação de *ST*, ou seja, o filósofo está envolvido em um contexto de intensas discussões na escola de Marburgo. Sobre o período da publicação de *ST*, Farias comenta: “*Ser e Tempo* foi publicado no período que Heidegger lecionava em Marburgo” (FARIAS, 1988, p. 92). E ainda sobre isso acrescenta: “Nomeado professor *extraordinarius* em 1923, Heidegger teve, em 1925/26, a possibilidade de subir na hierarquia do corpo docente de Marburgo, ocupando a cátedra deixada vacante por Nicolai Hartmann” (FARIAS, 1988, p. 92).

Em um curso proferido por Heidegger em Marburgo nessa época (1925/26), intitulado *Lógica – A questão da verdade (Logik - die Frage nach der Wahrheit)*, ele afirma o seguinte acerca do caráter proposicional da verdade: “A proposição não é o lugar da verdade, mas a verdade é o lugar da proposição” (HEIDEGGER, 2004, p. 113). Essa frase é fundamental, porque mostra a inversão de Heidegger em relação ao modo de compreender a questão da verdade, pois enfatiza um distanciamento em relação à especificidade proposicional da mesma.

Segundo Stein, essa inversão retira a verdade desse nível proposicional e a coloca em um nível originário, ou seja, retira o fundamento da verdade no âmbito de uma teoria do conhecimento. Ele argumenta que: “Verdade originária, portanto, é discutida num âmbito em que ela não pode ser avaliada como sendo um elemento da teoria do conhecimento [...]” (STEIN, 2006b, p. 165). E ainda diz: “A proposição, portanto, “não é o lugar da verdade, mas a verdade é o lugar da proposição”, em que a verdade é o lugar da proposição enquanto ela é uma *verdade originária* [...]” (STEIN, 2006b, p. 165).

Esse curso preferido em Marburgo, como sabemos, é anterior a publicação de *ST*, contudo, ele nos dá alguns indicativos da própria crítica ao conceito tradicional de verdade contida em *ST*, por exemplo, o distanciamento de Heidegger em relação a teoria do conhecimento que, por sua vez, será um ponto fundamental de desacordo com Kant.

É evidente que a afirmação sobre o “lugar” da proposição e o “lugar” da verdade, pode nos causar certa estranheza em um primeiro momento, ainda mais levando em consideração que a filosofia se move nesse terreno de proposições e sentenças, que por vezes entendemos como verdadeiras ou falsas. Contudo, é justamente esse ponto que o filósofo pretende chamar a atenção e discutir, quando

indaga sobre o “lugar” da verdade e altera a perspectiva pela qual normalmente olhamos para esse problema. Em relação a isso Stein comenta:

É evidente a surpresa que nos causa uma formulação deste tipo. Em primeiro lugar porque sabemos que a filosofia trata fundamentalmente de proposições. Ela tem como tarefa elucidar conceitos, mostrar pelos recursos analíticos do conteúdo, o sentido e a estrutura das proposições e definir, a partir daí, o que se entende por verdade e falsidade (STEIN, 2006b, 151).

Essa questão será melhor explorada no capítulo III, por enquanto, o que realmente nos chama a atenção é constatar, primeiro, a relação de Heidegger com o neokantismo na década de 20, segundo, a importância dessa relação como forma de justificação, para defendermos que Kant é o filósofo mais importante para o conceito de verdade em *ST*. Desse modo, a crítica de Heidegger aos neokantianos, obriga-o a voltar ao próprio Kant e, assim, propor um novo modo de entendimento para o conceito de verdade. Sobre isso, Stein argumenta: “Então, a crítica que Heidegger fará será também a essas duas soluções, não uma epistemologia, como alternativa a Kant, nem uma antropologia, como Cassirer propõe, mas novamente dos neokantianos a Kant mesmo” (STEIN, 2006b, p. 33).

Assim, voltando dos neokantianos ao próprio Kant, Heidegger não pretende tomar Kant como um filósofo comum da tradição, tampouco busca repetir os princípios da filosofia kantiana, mas seu objetivo é voltar ao pensamento kantiano, para depois ir além de Kant e radicalizá-lo. Sobre isso Stein comenta: “Levar Kant até as últimas consequências, radicalizá-lo, será, de certo modo, sempre o ideal da obra de Heidegger” (STEIN, 1990, p. 71). Veremos essa radicalização em torno do conceito de verdade em *ST*, quando Heidegger não considera investigar a verdade no sentido de uma epistemologia ou teoria do conhecimento, como, por exemplo, fazem os neokantianos e o próprio Kant. Ele investigará a verdade no âmbito da problemática ontológico-fundamental.⁹

Essa crítica à teoria do conhecimento neokantiana fica explícita quando o filósofo afirma em *ST* que: “A teoria-do-conhecimento neokantiana do século XIX caracterizou de várias maneiras essa definição-da-verdade como expressão de um idealismo ingênuo e metodicamente atrasado [...]” (HEIDEGGER, 2012, p. 595).

⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 591-593.

Essa definição de verdade a qual se refere Heidegger, é a verdade enquanto concordância do conhecimento com o seu objeto, ou caracterizada a partir da famosa expressão: verdade como *adaequatio intellectus et rei*.¹⁰

As atenções de Heidegger ao contexto neokantiano que predominava na Alemanha no início do século XX, não se dá apenas nos arredores da publicação de *ST*, ou seja, quando o filósofo já lecionava em Marburgo na década de 20, mas ela é anterior a esses fatos expressivos, pois Heidegger já era influenciado por esse contexto desde seus estudos universitários em Friburgo. Assim, a influência do neokantismo na filosofia heideggeriana não é algo que ocorre sem precedentes ou justificativas, mas é um processo que passa pela própria formação universitária do filósofo alemão. Sobre os estudos universitários de Heidegger, Vattimo comenta o seguinte: “Com efeito, este realiza os seus estudos universitários em Friburgo, na escola de Heinrich Rickert, isto é, num dos centros da filosofia neokantiana que domina a cultura filosófica alemã, nos começos do século” (VATTIMO, 1989, p. 8).

Sendo assim, estando inserido nesse contexto e estudando em um dos centros da filosofia neokantiana da época, é natural que Heidegger seja influenciado por essa filosofia e, conseqüentemente, que as obras anteriores a publicação de *ST*, estejam marcadas por características do neokantismo. Acerca dessas questões, Vattimo aponta que:

De tom neokantiano, quer nos seus resultados, quer principalmente na própria escolha dos temas, são as obras de Heidegger publicadas antes de *Ser e Tempo*, a saber, a tese de doutorado sobre *A teoria do juízo no psicologismo* (1913), a tese de docência privada e livre sobre *A doutrina das categorias e do significado em Duns Escoto* (1916) e o tratado, do mesmo ano, sobre o *Conceito de tempo em historiografia*. A dissertação de doutorado versa sobre o tema corrente da discussão filosófica da época: a reivindicação da validade da lógica contra a tendência psicologista (...) (VATTIMO, 1989, p. 9).

Apesar das influências do neokantismo, tanto no período da formação universitária em Friburgo, quando no período de docência em Marburgo, Heidegger não se prendeu aos princípios e sistematizações da filosofia neokantiana – e, sem dúvida, deu sua maior resposta com a publicação de *ST*. Em *Hermenêutica em retrospectiva*, Gadamer comenta sobre o distanciamento crítico de Heidegger em

¹⁰ Cf. *ibidem*, p. 595.

relação ao neokantismo: “[...] o próprio Heidegger, de maneira similar à minha como jovem texugo, procurou escapar da pobreza formalista do pensamento sistemático neokantiano [...]” (GADAMER, 2007, p. 16).

A partir daqui, adentraremos especificamente nas concepções de Heidegger e Kant sobre a verdade, fazendo as devidas relações entre os pensadores. Consideramos importante fazer essa fundamentação, sobre a influência de Kant em Heidegger, justamente para embasarmos o estudo que segue.

CAPÍTULO II

O CONCEITO TRADICIONAL DE VERDADE

O que se entende afinal ordinariamente por “verdade”? Esta palavra “verdade” tão sublime e, ao mesmo tempo, tão gasta e embotada designa o que constitui o verdadeiro enquanto verdadeiro. O que é ser verdadeiro?

(Heidegger, *A essência da verdade*)

1- Vista do problema da verdade

A verdade enquanto questão, problema, conceito ou definição é um dos principais temas da história da filosofia. Ela (a verdade) usando uma expressão popular, “desde que o mundo é mundo”, ou em nosso caso, “desde que a filosofia é filosofia” e até mesmo antes disso (no que se refere ao surgimento do termo “filosofia”), sempre foi a aspiração de grandes pensadores e inspiração para importantes correntes filosóficas da tradição. Assim, é objeto de nosso estudo um dos temas mais “urgentes” da filosofia ocidental e, certamente, um dos mais intrigantes.

Mas a verdade não é apenas aspiração e inspiração para importantes e reconhecidas correntes filosóficas da tradição, ela parece ser o anseio mais profundo de todos aqueles que conseguem simplesmente levantar a questão: “O que é a verdade? ” Possivelmente essa questão é a questão primária de todo ser humano, no que se refere ao porquê das coisas. Não se trata de literalmente perguntar “O que é a verdade? ”, mas de perguntar tão somente o que está por trás daquilo que se mostra aos nossos olhos, questionar o porquê das coisas que estão à nossa volta, assim como ingenuamente uma criança que está descobrindo o mundo poderia fazer.

Muito bem, mas o que essas simples perguntas têm em comum? Por trás de todas elas, se esconde uma verdade que estamos tentando descobrir por puro

instinto, desde muito cedo. O fato de perguntar, questionar e se inquietar com as coisas, revela uma busca pela verdade que fazemos a todo momento. Mas por que exatamente perseguimos a verdade desde sempre? Talvez a resposta para essa questão nunca seja devidamente respondida e ficará sempre em aberto, assim como também está em aberto uma concepção vigente e determinante do que seja a verdade, no sentido de se sobrepor sobre outras como a definição suprema do que seja a verdade. Vale fazer uma distinção aqui, pois uma coisa é simplesmente perguntar pela verdade das coisas, questionarmo-nos pelo sentido da verdade e rapidamente encontrarmos uma explicação que satisfaça o nosso anseio. Outra coisa é a discussão sobre o modo como chegamos à verdade, isto é, o modo como fazemos a assimilação da verdade e, conseqüentemente, a definição atribuída a esse modo de entender a verdade.

Sobre essa dificuldade, Hessen argumenta em *Teoria do conhecimento* que: “Não basta que nosso juízo seja verdadeiro. Devemos também alcançar a certeza de que ele é verdadeiro. O que nos confere tal certeza? Como sabemos se um juízo é verdadeiro ou falso? Essa é a questão sobre o critério ou característica da verdade” (HESSEN, 2012, p. 119). Desse modo, segundo a análise de Hessen, o ponto está em ter a certeza de que nosso juízo é realmente verdadeiro, procurando entender os mecanismos que nos fazem determinar um juízo como verdadeiro ou falso. O entendimento desses mecanismos, por sua vez, ou basicamente as explicações acerca do modo como assimilamos tal juízo, ocorre a partir das chamadas teorias da verdade.

O cenário filosófico do problema da verdade detém várias teorias, desde a antiguidade até a contemporaneidade, mostrando um contexto com uma série de definições, interpretações e concepções, que buscam dar uma resposta para a questão da verdade. Sistemas e teorias, que investigam e tentam oferecer uma definição, para uma das questões mais antigas da história do pensamento ocidental. Sobre isso, Kant diz na *Crítica da Razão Pura* que: “A velha e famosa pergunta pela qual se supunha levar à parede os lógicos, tentando forçá-los a enredar-se em lamentável dialeto ou a reconhecer a sua ignorância e, por conseguinte, a vaidade de toda a sua arte, é esta: Que é a verdade?” (KANT, 2001, p. 119).

O teor da afirmação kantiana nessa frase é taxativo, no sentido de assumir que quando falamos ou perguntamos pela verdade, estamos adentrando em um

problema muito caro, para não dizer “espinhoso”. O enredar-se no “dialelo” ao qual se refere Kant, nada mais é do que uma espécie de “círculo vicioso”, onde concepções de verdade se sobrepõem umas às outras, em um processo interminável de contestações e refutações. Poderíamos imaginar a partir desse cenário, concepções que giram muito mais em torno da falsidade, do que da verdade propriamente dita.

Nesse contexto, portanto, parece que há um certo relativismo, que não nos permite estabelecer uma base sólida, capaz de resistir a tudo aquilo que mais nos afasta da verdade, do que nos aproxima dela. Assim, em muitos aspectos, o problema da verdade vai além de compreendermos as características e o modo como chegamos a verdade, na medida em que está envolto previamente em investigações que apenas nos afastam da verdade, ou seja, nos conduzem para tudo aquilo que a verdade realmente não é. No texto *A verdade e a evidencia – estudo introdutório*, Sproviero comenta sobre essa dificuldade:

A verdade deveria ser o fundamento e aspiração da existência humana. No entanto, quantas contestações, negações, falsificações, sofismas, adulterações, controvérsias, contradições. A postura do homem comum de hoje – que segue de modo mais ou menos consciente um relativismo absoluto – não é de modo algum alheia às grandes elaborações filosóficas (SPROVIERO, 1999, p. 81).

Com certeza, a afirmação de Sproviero é oportuna, pois explica de forma bem clara o que Kant quer dizer com esse enredamento no “dialelo”. Em verdade, um cenário dominado por uma série de controvérsias, enganos, falsificações e sofismas, que apenas se distancia daquilo que mais almeja, isto é, a verdade. Ainda que aceitemos que o cenário filosófico da questão da verdade seja assim, por vezes confuso e problemático, devido a uma avalanche de interpretações e concepções, que em alguns momentos, podem nos conduzir para muito longe de uma interpretação consistente acerca do conceito de verdade, temos em determinados momentos da tradição filosófica algumas teorias ou concepções, com sistemas mais elaborados e fundamentados, que ganharam destaque no cenário filosófico da questão da verdade. Por isso, não podemos deixar de citá-las brevemente nessa apresentação panorâmica do problema da verdade, com o intuito de ver como esse conceito foi enfrentado por alguns pensadores da tradição filosófica.

A teoria da verdade enquanto “concordância” (*Übereinstimmung*), deve ser provavelmente a teoria mais antiga da verdade que temos informações na tradição. Isso é tão certo que ela [a teoria da verdade como concordância] já se encontra delineada em Aristóteles no período clássico da filosofia. Ele escreve na *Metafísica* que: “Falso é dizer que o que é, não é, ou que o que não é, é; verdadeiro é dizer que o que é, é, e o que não é, não é; e assim, quem afirma que uma coisa é, ou que não é, estará dizendo uma verdade ou uma falsidade” (ARISTÓTELES, 1969, p. 107). A princípio, podemos julgar isso como um raciocínio bastante óbvio e evidente, pois o verdadeiro reside em dizer que o que é, e o que não é, não é, contudo, como isso ocorre? Parece haver uma relação de confirmação ou conformidade no raciocínio aristotélico, entre o sujeito e a proposição. Sobre isso, ele afirma no texto das *Categorias* que:

A existência de um ser humano, por exemplo, requer a verdade da proposição na qual afirmamos sua existência. Vale o inverso, pois se ele existe, conseqüentemente a proposição que afirma tal fato será verdadeira. Se a proposição, reciprocamente falando, for verdadeira, então o homem aludido necessariamente existirá. A proposição verdadeira, entretanto, não é, de modo algum, a causa da existência do tal homem assim existente; e, todavia, sua existência pareceria de uma maneira ou outra a causa da verdade da verdadeira proposição, uma vez que esta última é classificada de verdadeira ou falsa na medida em que o ser humano existe ou não (ARISTÓTELES, 2005, p. 76).

Na citação acima, a proposição torna-se verdadeira mediante a existência do ente em questão, ou seja, um determinado humano. A verdade da proposição está em conformidade com o ente proposto por Aristóteles, pois ele de fato existe. Por outro lado, a proposição seria falsa se o ente não existisse. Sendo assim, há uma relação de concordância entre o que a proposição diz e o ente em questão. Sobre a concepção aristotélica de verdade, Heidegger comenta em *ST* que: “Aristóteles, o pai da lógica, atribuiu tanto a verdade ao juízo como a seu lugar originário e também deu curso à definição da verdade como ‘concordância’” (HEIDEGGER, 2012, p. 595).

Ainda no âmbito da teoria da verdade enquanto “concordância”, na escolástica medieval, Tomás de Aquino sintetiza sua maneira de entender a questão da verdade, a partir da perspectiva de adequação (*Angleichung*). Nessa perspectiva,

a relação de concordância está condicionada pela adequação do intelecto e da coisa, que conhecemos a partir da famosa expressão – “*adaequatio intellectus et rei*”. A concordância entre o intelecto e a coisa ocorre a partir da assimilação do cognoscente a um determinado ente. Tomás de Aquino diz em *De veritate* (*Quaestio prima*) que:

Pois todo conhecimento realiza-se pela assimilação do cognoscente à coisa conhecida, de modo que a assimilação diz-se causa do conhecimento: por exemplo, a vista, capacitada para a cor, conhece a cor. A primeira consideração quanto a ente e intelecto é, pois que o ente concorde com o intelecto: esta concordância diz-se adequação do intelecto e da coisa, e nela formalmente realiza-se a noção de verdadeiro. Isto é, pois aquilo que o verdadeiro acrescenta ao ente, a saber, a conformidade ou adequação da coisa e do intelecto, a cuja conformidade, como se disse, segue-se o conhecimento da coisa: assim, pois a entidade da coisa precede a noção de verdade, contudo o conhecimento é um certo efeito da verdade (TOMÁS DE AQUINO, 1999, p.149).

Apontamos anteriormente, o comentário de Heidegger sobre a definição de verdade proposta por Aristóteles, ou seja, a verdade enquanto concordância. Em relação a Tomás de Aquino ocorrerá o mesmo. O filósofo alemão afirma em *ST* o seguinte: “Tomás de Aquino, o qual para a definição remete a Avicena, que por seu lado a tomou do “Livro das Definições” de Isaac Israelis (século X), emprega também para adequação (*Angleichung*) os termos *correspondentia* (*Entsprechung*) e *convenientia* (*Übereinkunft*)” (HEIDEGGER, 2012, p. 595).¹¹

A concepção de verdade enquanto “concordância”, assim como a concepção adequacional, sob a fórmula “*adaequatio intellectus et rei*”, são os modos mais antigos de enfrentamento do problema da verdade, reconhecidos desde os primórdios do pensamento ocidental. Sendo assim, elas não aparecem apenas com Aristóteles e Tomás de Aquino, mas surgem também em outros momentos da história da filosofia. Na modernidade, por exemplo, Descartes afirma em *Regras Para a Direção do Espírito* (Reg. VIII) que: “Ao ver que, propriamente, a verdade e o erro só podem existir no entendimento [...]” (DESCARTES, 1989, p. 48).

¹¹ Não é por acaso que Heidegger aparece comentando as definições de verdade em Aristóteles a Tomás de Aquino, veremos mais à frente, que ele critica expressivamente a tradição metafísica da verdade como um todo. Tal crítica servirá de base para que Heidegger justifique o seu próprio modo de entender a questão da verdade em *Ser e Tempo*.

No período contemporâneo não é diferente, Alfred Tarski em *A concepção semântica da verdade e os fundamentos da semântica*, se volta para o referencial Aristóteles-Tomás de Aquino, para retomar as clássicas definições de verdade enquanto concordância e adequação. Segundo ele: “Gostaríamos que nossa definição fizesse justiça às intuições que seguem a concepção clássica aristotélica da verdade [...]” (TARSKI, 2006, p. 160). Sobre isso Sproviero comenta: “[...] a concepção semântica da verdade de Tarski, que resgata – de um ponto de vista da moderna formalização – a clássica concepção da adequação” (SPROVIERO, 1999, p. 83). E ainda argumenta em outra passagem: “É importante notar que este destacado filósofo e cientista contemporâneo não encontra para essa formalização outro referencial que o de Aristóteles-Tomás” (SPROVIERO, 1999, p. 83). Podemos recorrer a um exemplo concreto dado por Tarski, para ilustrar de forma clara essa concepção de verdade:

Consideremos a sentença ‘a neve é branca’. Perguntemos em que condições essa sentença é verdadeira ou falsa. Parece claro que, se nos basearmos na concepção clássica de verdade, diremos que a sentença é verdadeira se a neve é branca, e que a neve é falsa se ela não é branca. Assim, se a definição de verdade tem de se conformar à nossa concepção, ela deve implicar a seguinte equivalência: A sentença ‘a neve é branca é verdadeira se, a neve é branca’ (TARSKI, 2006, p. 161).

O que fizemos com essa apresentação do problema da verdade, foi, em certa medida, exemplificar momentos expressivos do conceito de verdade, a fim de compreendermos como essa questão foi tratada ao longo da tradição filosófica, pelos pensadores citados anteriormente. Mas porque isso é relevante em nossa discussão? Apontamos três razões para justificar: 1) Consideramos importante fazer uma contextualização da questão da verdade, enquanto um problema fundamental na filosofia. 2) O conceito de verdade em Kant (que será discutido mais a frente), tem como referencial a concepção clássica aristotélica de verdade, ou seja, a verdade enquanto “concordância”. 3) Heidegger faz uma crítica à tradição metafísica da verdade, especificamente ao modo como a verdade foi compreendida tradicionalmente. Essa crítica é feita, para que ele justifique sua própria maneira de entender a questão da verdade. Por isso, antes de apresentarmos a crítica do

filósofo de ST, julgamos importante pontuar alguns momentos expressivos do problema da verdade na história da filosofia.

2- A crítica de Heidegger ao conceito tradicional de verdade

Iniciaremos esta seção com o seguinte questionamento: O que é o conceito tradicional de verdade? Essa pergunta parece um pouco ingênua e insuficiente, pois bastaríamos dizer que o conceito tradicional de verdade, é aquilo que a tradição metafísica pensou acerca da verdade. De outra forma, podemos perguntar: O que é o conceito tradicional de verdade, segundo a filosofia de Heidegger? A princípio, talvez, poderíamos julgar que a resposta para essa pergunta, seja idêntica a resposta da primeira pergunta, porém, há um detalhe, que dá a segunda pergunta uma resposta um pouco diferente.

O detalhe para essa diferenciação é que para Heidegger o conceito tradicional de verdade não é simplesmente toda a história do pensamento ocidental sobre a verdade, mas é aquilo que foi feito sobre a verdade, a partir do pensamento originário com os gregos, a saber, Anaximandro, Parmênides e Heráclito.¹² O que ocorre na tradição filosófica a partir desses pensadores, Heidegger considera como o percurso metafísico do esquecimento do ser e, conseqüentemente, o abandono da essência da verdade.

A partir disso, para Heidegger, o conceito tradicional de verdade é inaugurado com Platão e encontra sua consumação na filosofia nietzschiana. Sobre isso, ele afirma em *A teoria platônica da verdade*: “O pensamento de Platão segue a mudança da essência da verdade, mudança essa que se transforma na história da metafísica, a qual iniciou sua consumação incondicionada no pensamento de Nietzsche” (HEIDEGGER, 2008b, p. 248). Mas o que autoriza Heidegger a dizer, que o conceito tradicional de verdade se inaugura com Platão? Antes de responder a essa pergunta, vejamos primeiramente o que o próprio Platão diz sobre a verdade, em *A República*:

¹² No terceiro capítulo desta dissertação, teremos uma seção específica para falar sobre a relevância do pensamento originário na filosofia de Heidegger. Veremos que o mundo grego é uma influência importante na filosofia heideggeriana, para pensar a questão da verdade,

Quando a mim, tal é minha opinião: no mundo inteligível, a ideia do bem é percebida por último e a custo, mas não se pode percebê-la sem concluir que é a causa de tudo quanto há de direito e belo em todas as coisas; que ela engendrou, no mundo visível, de luz e do soberano da luz; que, no mundo inteligível, ela própria é soberana e fonte imediata da verdade e da inteligência; e que precisará ser contemplada por quem quiser agir com sabedoria [...] (PLATÃO, 2006, p. 267).

Para nós, o que é importante frisar nas palavras de Platão, é que ele enaltece a “ideia do bem”, como fonte imediata da verdade. Segundo Heidegger, essa concepção de verdade platônica perde o traço de essencialidade do pensamento originário, tornando-se um olhar voltado para o ente. Ou seja, a verdade deixa de ser pensada enquanto ela mesma, pois estaria sob o jugo da ideia. Acerca disso, Heidegger dirá: “A partir de Platão, o pensar sobre o ser do ente torna-se – ‘filosofia’, porque é um olhar ascendente em direção às ‘ideias’ (HEIDEGGER, 2008b, p. 247). E ainda sobre o mesmo ponto ele complementa: “Sim, a própria “metafísica” já se encontra prefigurada na apresentação platônica. Ali onde torna claro o acostumar-se do olhar às ideias” (HEIDEGGER, 2008b, p. 247).

Desse modo, inaugura-se a história metafísica da verdade, ou simplesmente o conceito tradicional de verdade, que segundo a filosofia de Heidegger, predominou na tradição filosófica, como uma forma equivocada de entendimento do conceito de verdade. Essa tradição, como pontuamos anteriormente (de Platão a Nietzsche), não se preocupou com a essência da verdade, mas apenas com a verdade em vários modos de ser, a partir de diferentes relações de concordância e adequação.

Em *A essência da verdade*, Heidegger fala justamente sobre os vários modos de ser da verdade, a partir de diferentes perspectivas de entendimento. Essas perspectivas mostram um cenário, em que a verdade está encoberta por determinadas esferas de reflexão, que em nenhum momento se referem à verdade em si mesma, isto é, enquanto essência da verdade. Diz ele:

A pergunta acerca da essência da verdade não se preocupa com o fato de a verdade ser respectivamente uma verdade da experiência prática da vida ou a de um cálculo econômico, a verdade de uma reflexão técnica ou de uma prudência política; ou mais especialmente com o fato de a verdade ser uma verdade da pesquisa científica ou da criação artística, ou mesmo uma verdade oriunda da meditação filosófica ou da fé religiosa. A pergunta acerca da essência afasta-se

de tudo isto e dirige seu olhar para aquilo que unicamente caracteriza toda 'verdade' enquanto tal (HEIDEGGER, 2008a, p. 189).

O que é importante entendermos sobre a crítica heideggeriana ao conceito tradicional de verdade, é que ela (a verdade) não está sob o jugo de nenhuma perspectiva reflexiva da vida humana, como exemplificado acima por Heidegger, no sentido técnico, político, científico, artístico, filosófico ou religioso. Tampouco se refere a alguma experiência da vida prática. Por isso o filósofo nos alerta, que a pergunta pela essência da verdade se refere à pergunta pela verdade enquanto tal, isto é, afastada das perspectivas da tradição, que estariam apenas ocultando seu verdadeiro sentido. Sobre isso, Heidegger diz em *Introdução à filosofia*: “o conceito tradicional de verdade não toca a essência originária da verdade” (HEIDEGGER, 2009, p. 52).

Alguns diriam que a verdade está pautada na perspectiva científica, outros poderiam dizer que a verdade está condicionada por experiência com o sagrado, outros ainda poderiam afirmar que a verdade ocorre por uma perspectiva artística ou até mesmo filosófica. Heidegger, no entanto, quer perguntar: Mas e a verdade enquanto ela mesma? Como isso ocorre? Com isso, então, não teria sentido perguntar pela a verdade de A, B ou C, mas simplesmente perguntar pela verdade em si mesma.

É notório que as indagações do filósofo, querem nos conduzir a pensar a verdade de uma maneira totalmente diferente, em relação à maneira que foi pensada até então na tradição do pensamento. De acordo com Heidegger, três teses caracterizam o conceito tradicional de verdade, que definem como a verdade foi pensada na tradição filosófica. Em *ST* ele diz:

Três teses caracterizam a concepção tradicional da essência da verdade e a opinião sobre sua primeira definição: 1. O 'lugar' da verdade é a enunciação, o juízo (*das Urteil*). 2. A essência da verdade consiste na 'concordância' do juízo com o seu objeto. 3. Aristóteles, o pai da lógica, atribuiu tanto a verdade ao juízo como a seu lugar originário e também deu curso à definição da verdade como 'concordância' (HEIDEGGER, 2012, p. 595).

As três teses que caracterizam o conceito tradicional de verdade, representam para Heidegger, o percurso da metafísica da verdade na tradição do

pensamento, atuando como teses predominantes no cenário filosófico ocidental. Elas conduziram o entendimento do conceito de verdade, a partir das perspectivas apresentadas no início desta dissertação, quando fizemos uma apresentação panorâmica do problema da verdade na história da filosofia. Essas perspectivas, como vimos, mostram uma concepção de verdade sob a noção de “concordância”. Segundo Zarader, independentemente do “lugar” da verdade, seja atribuído à coisa (*Sachwahrheit*), ou ao enunciado (*Satzwahrheit*), sua caracterização estará sob a noção de “concordância”. Ela comenta em *Heidegger e as palavras da origem* (*Heidegger et les paroles de l'origine*):

Segundo a concepção corrente, portanto, a palavra ‘verdadeiro’ pode ser aplicada, quer à coisa (*Sachwahrheit*), quer ao enunciado (*Satzwahrheit*). Mas qualquer que seja o *lugar* da verdade, a sua *natureza* é uma só: nos dois casos, defini-se como acordo (*Einstimmigkeit*), concordância (*Übereinstimmung*) ou conformidade (*Angeleichung*) (ZARADER, 1990, p. 63).

Sobre o predomínio dessa concepção de verdade enquanto concordância, Zarader afirma: “Foi esta concepção da verdade que se depositou na filosofia, e foi por ela retomada ao longo de toda sua história. Encontramo-la condensada e clarificada na definição clássica: ‘*Veritas est adaequatio rei et intellectus*’” (ZARADER, 1990, p. 63).

Colocadas essas questões, podemos nos perguntar: quais os objetivos fundamentais da crítica heideggeriana ao conceito tradicional de verdade? Consideramos dois. Primeiro, a preocupação de Heidegger colocada através da crítica, advém do fato de a verdade ter sido interpretada por diversas perspectivas, que se distanciaram da essência da verdade. Com isso, a verdade em si mesma ficou velada na tradição metafísica, oculta por uma série de interpretações que dizem aquilo que a verdade enquanto ela mesma não é. Segundo, precisamos pontuar que a crítica do filósofo à tradição, não é para depreciar a tradição ou tratá-la de forma pejorativa, mas sim para reinterpretá-la e propor um novo tipo de análise.

Erroneamente, poderíamos julgar que Heidegger simplesmente desconsidera a tradição metafísica de verdade, como se não fosse importante dialogar com ela. Certamente esse não é o caso, pois o filósofo dialoga com seus antecessores,

considerando a relevância do que foi construído até então. Certamente esse diálogo não poderia ser evitado, uma vez que o filósofo não pretende evitar o enfrentamento com a tradição do pensamento.

3- A definição do conceito de verdade em Kant

Tendo como principal objetivo da dissertação, contrastar o conceito de verdade em *ST* como resposta ao conceito de verdade em Kant, torna-se imprescindível verificarmos, antecipadamente, o conceito de verdade no próprio Kant. Pretendemos, então, apresentar o conceito de verdade kantiano em linhas gerais, para contrastá-lo posteriormente com o conceito de verdade heideggeriano em *ST*. Sendo assim, o objetivo desta seção é entender como Kant define o conceito de verdade, e os possíveis desdobramentos dessa definição. Para realizarmos tais objetivos, teremos como base a *CRP*.

A definição de Kant sobre o conceito de verdade é a seguinte: “A definição nominal do que seja a verdade, que consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto, admitimo-la e pressupomo-la aqui [...]” (KANT, 2001, p. 119). E reafirma a mesma definição em outra passagem: “Mas a verdade repousa na concordância com o objeto e, por conseguinte, em relação a esse objeto, os juízos de todos os entendimentos devem encontrar-se de acordo (*consentientia uni tertio, consentiunt inter se*)” (KANT, 2001, p. 661). E também na *Lógica* ele reconhece: “A verdade, diz-se, consiste na concordância do conhecimento com o objeto. Por conseguinte, de acordo com essa explicação meramente verbal, o conhecimento deve concordar com o objeto para ser aceito como verdadeiro” (KANT, 1992, p. 67). Assim, temos em Kant, uma apropriação do conceito clássico de verdade enquanto “concordância”.

Sobre esse modo de entender a questão da verdade, Heidegger afirma em *ST* que: “A caracterização da verdade como ‘concordância’, *adaequation*, é sem dúvida muito geral e vazia” (HEIDEGGER, 2012, p. 597). “Geral” é aquilo que se refere a todos, ou à maioria, isto é, aquilo que é comum e aceito por uma grande parte. “Vazio” é aquilo que é destituído de conteúdo, não preenchido ou não

ocupado. Assim, a partir dessas denominações, fica evidente o julgamento negativo de Heidegger, em relação à definição do conceito de verdade enquanto concordância.

Além do mais, é curioso notar o interesse de Kant pela definição do conceito de verdade, ou quem sabe, talvez, o desinteresse do mesmo ao indagar sobre essa questão. Mas por que dizemos isso, sobre interesse e desinteresse? O filósofo usa duas palavras para se expressar, que podem nos ajudar a compreender melhor seu nível de atenção pela definição do conceito de verdade e, ao mesmo tempo, os possíveis motivos para essa forma de expressão. As palavras em questão são as seguintes: “admitimo-la” e “pressupomo-la”.

Em relação à primeira palavra (admitimo-la), o filósofo define o conceito de verdade enquanto “concordância” como algo já admitido, ou seja, aceito, reconhecido ou até mesmo legítimo. Em relação à segunda palavra (pressupomo-la), ele mostra a mesma definição como já pressuposta, isto é, presumível de antemão. Parece-nos, diante de tal análise, que há um reconhecimento por parte de Kant, em uma espécie de legitimidade na concepção clássica de verdade enquanto “concordância”, compreendida posteriormente a partir da expressão “*adaequatio intellectus et rei*”.

Desse modo, quando Kant coloca a pergunta “*Que é a verdade?*”¹³, argumentando que se trata de uma velha e famosa pergunta, ele está se referindo de um certo modo, a essa tradição da filosofia que caracterizou a verdade no sentido de concordância do conhecimento com o seu objeto. Como vimos há pouco, as duas passagens citadas da *CRP* e a passagem da *L*, mostraram a verdade estando pautada na relação de “concordância” do conhecimento com o seu objeto. O efeito de “concordar”, significa justamente essa relação de correspondência ou conformidade, onde o juízo se encontra de acordo com o seu objeto. Acerca dessa concepção de verdade como “concordância” em Kant, Sproviero comenta:

Kant define em sua *Lógica*, a verdade formal como a concordância do conhecimento consigo mesmo; ou ainda, na *Crítica da Razão Pura*, como a concordância do conhecimento com seu objeto. A

¹³ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. 5ª Edição. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 119.

verdade é concebida como uma relação imanente ao espírito, a concordância do conhecimento com o objeto representado. A verdade, neste caso, seria a objetividade do pensamento. A objetividade reduz-se à validade universal do juízo, entendida como o que se impõe à razão comum de todos os homens. Assim teríamos que a verdade é o acordo do juízo com as leis imanentes da razão, ou simplesmente o acordo do pensamento consigo mesmo (SPROVIERO, 1999, p. 87).

O termo “concordância” pode significar uma harmonia, um acordo, ou até mesmo um consenso entre uma coisa e outra. Segundo Heidegger, a concordância de uma coisa com outra coisa tem o caráter formal da relação que se estabelece entre elas.¹⁴ Em relação ao significado do termo “concordância”, Heidegger argumenta em *ST* que:

Que significa em geral o termo ‘concordância’? Concordância de algo com algo tem o caráter formal da relação de algo com algo. Toda concordância e assim também toda a ‘verdade’, é uma relação. Mas nem toda relação é uma concordância. Um sinal remete ao assinalado. O assinalar é uma relação, mas não uma concordância de sinal e de mostrado. É, contudo, manifesto que nem toda concordância constitui o que na definição da verdade é fixado como *convenientia* (HEIDEGGER, 2012, p. 597).

Com o auxílio da seção anterior, podemos constatar que a concepção de verdade enquanto concordância, não é uma concepção exclusiva de um único período da história do pensamento ocidental, ela está contida em vários momentos da tradição filosófica, aparecendo como a concepção mais recorrente e aceita do que seja a verdade, ou então, a concepção mais recorrente de como a verdade é compreendida. Ou seja, ao discutir o conceito de verdade em Kant, não encontraremos uma definição muito distinta de verdade, em relação ao que já foi proposto anteriormente por outros pensadores, por exemplo, com Aristóteles no período clássico da filosofia. Poderíamos dizer, sem receio de um possível exagero, que a concepção de verdade enquanto “concordância” é a definição de verdade que mais predominou no pensamento filosófico ocidental.

Ademais, independentemente do grau inovador da questão da verdade em Kant, no que concerne ao modo como ele define esse conceito na *CRP*, se tratando ou não de ser a concepção mais recorrente do que seja a verdade durante a

¹⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 597.

tradição da filosofia, talvez o filósofo nem esteja tão preocupado com a definição do conceito de verdade, a ponto de discuti-lo profundamente, com o intuito de oferecer uma resposta inovadora ou diferenciada, em relação ao que já foi proposto por outros filósofos.

Aliás, como foi destacado anteriormente, ao definir o conceito de verdade como a “concordância do conhecimento com o seu objeto”, Kant trata essa definição como algo já admitido e pressuposto. Isto é, seria tão óbvio e legítimo que a verdade consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto, que tal definição se configuraria como já admitida e pressuposta, de modo que não seria necessário iniciar uma longa investigação acerca da definição do conceito de verdade. Sobre o modo como Kant define o conceito de verdade, Loparic comenta em *A semântica transcendental de Kant* que: “Kant não vai muito além de dizer que a verdade é a concordância (*Übereinstimmung*) entre o conhecimento com o seu objeto (B 82, 296)” (LOPARIC, 2002, p. 24).

Até aqui, podemos concluir que Kant não se mostra muito interessado pela definição do conceito de verdade, uma vez que prontamente reconhece que a verdade é a concordância do conhecimento com o seu objeto.¹⁵ Dito isto, alguém poderia questionar: Se é assim, qual a importância de se deter ao conceito de verdade kantiano? Ora, primeiro porque estamos defendendo que Kant é o autor mais importante para Heidegger, em relação à questão da verdade em *ST*. Segundo, apesar de Kant não ir muito além da definição de verdade enquanto concordância (como apontou Loparic) há um desdobramento dessa definição na *CRP*. Esse desdobramento, por sua vez, encontrará suas bases no campo da lógica. Deter-nos-emos com mais atenção a isso na sequência.

4- A lógica geral

Com base na seção anterior, constatamos que Kant é econômico ao dar uma definição para o conceito de verdade. Afirmamos isso, pois o filósofo não vai muito

¹⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, p. 119.

além de dizer que a verdade é a concordância do conhecimento com o seu objeto.¹⁶ Além de ser “econômico” no que se refere à definição do termo, Kant não define a verdade de uma maneira original, em relação ao que encontramos na tradição filosófica sobre a questão da verdade.

Tendo isso claro, talvez o que chame mais a atenção em relação ao conceito de verdade kantiano, não é propriamente a definição do conceito em si, visto que tradicionalmente ele já foi pensado assim por outros filósofos, mas é o que vem na sequência dessa definição, sobre a forma como o filósofo desdobra esse conceito na *CRP*. Então, como isso ocorre? Ao afirmar que a definição de verdade enquanto concordância diz respeito a uma concepção já admitida e pressuposta, na sequência Kant argumenta que: “[...] pretende-se, porém, saber qual seja o critério geral e seguro da verdade de todo o conhecimento” (KANT, 2001, p. 119). Este parece ser o objetivo mais importante, iniciar uma investigação sobre um critério geral da verdade de todo o conhecimento.

É importante analisarmos essa questão, a partir do argumento usado por Kant, para defender a proposta de um critério geral da verdade de todo o conhecimento. Esse argumento consiste na própria definição do conceito de verdade, em relação às consequências da concordância de um conhecimento com o seu objeto. O argumento referido é este:

Se a verdade consiste na concordância de um conhecimento com o seu objeto, esse objeto tem, por isso, de distinguir-se de outros; pois um conhecimento é falso se não concorda com o objeto a que é referido, embora contenha algo que poderia valer para outros objetos. Ora, um critério geral da verdade seria aquele que fosse válido para todos os conhecimentos, sem distinção dos seus objetos (KANT, 2001, p. 119).

De acordo com isso, um conhecimento é caracterizado como verdadeiro, apenas se concorda com o objeto a que é referido. Quer dizer, se o conhecimento não concorda com seu objeto determinado, ele é falso. Por isso, esse objeto teria que distinguir-se dos demais, mesmo no caso de conter algo que se identificaria com outros objetos. Sobre isso, o filósofo diz na preleção *Lógica (L)* que: “[...] nesta concordância de um conhecimento com o objeto determinado ao qual se relaciona

¹⁶ Idem.

que deve consistir a verdade material. Pois um conhecimento que é verdadeiro em relação a um objeto, pode ser falso com respeito a outros objetos” (KANT, 1992, p. 68).

Por esse motivo, o filósofo questiona sobre possibilidade de um critério geral da verdade, que teria a função de estender sua validade para todos os conhecimentos, sem fazer distinção de objetos. Ocorre que, esse critério geral da verdade é refutado pelo próprio Kant, pois considerando precisamente a verdade desse conteúdo do conhecimento (da relação sujeito e objeto), seria impossível encontrar uma característica de verdade universalmente válida e suficiente para ele. Sobre essa impossibilidade, ele discorre na *CRP*:

É, porém, claro, que, abstraindo-se nesse critério de todo o conteúdo do conhecimento (da relação ao objeto) e referindo-se a verdade precisamente a esse conteúdo, é completamente impossível e absurdo perguntar por uma característica de verdade desse conteúdo dos conhecimentos e, portanto, é impossível apresentar um índice suficiente e ao mesmo tempo universal da verdade (KANT, 2001, p. 119).

E ainda na *L*, ele afirma:

Um critério material e universal da verdade não é possível; tal coisa é até mesmo autocontraditória. Pois, enquanto critério universal, válido para todos os objetos em geral, ele teria que abstrair completamente de toda distinção entre os objetos, e no entanto, enquanto critério material, também teria ao mesmo tempo de visar exatamente essa distinção, para poder determinar se um conhecimento concorda precisamente com o objeto ao qual se relaciona, e não com um objeto qualquer em geral – o que, a rigor, não quer dizer nada (KANT, 1992, p. 68).

Kant designa por matéria o conteúdo de um conhecimento, desse modo, seria impossível estabelecer um critério geral e suficiente da verdade quanto à matéria. Seria, segundo ele, contraditório. Ele afirma na *CRP*: “Como acima já designamos por matéria o conteúdo de um conhecimento, teremos de dizer: não se pode exigir nenhum critério geral da verdade do conhecimento, quanto à matéria, porque tal seria, em si mesmo, contraditório” (KANT, 2001, p. 119).

Isso significa que, embora um conhecimento entre em concordância com um determinado objeto, esse mesmo conhecimento pode ser falso em relação a outros objetos, por isso, então, um critério geral da verdade, seria inevitavelmente impossível. Acerca disso, Kant argumenta na *L*: “Pois um conhecimento que é verdadeiro com relação a *um* objeto, pode ser falso com respeito a outros objetos. Por isso, é absurdo exigir um critério material e universal da verdade, devendo ao mesmo tempo abstrair e não abstrair de toda distinção entre os objetos” (KANT, 1992, p. 68).

Há, todavia, uma saída encontrada por Kant, como meio de resolução para esse problema. Essa resolução encontrará suas bases no campo da *Lógica*, uma vez que ela (a *Lógica*) coloca a parte o conteúdo do conhecimento, e considera apenas o aspecto formal do mesmo. Nesse sentido, apenas uma lógica seria capaz de expor regras gerais e necessárias do entendimento e, também, expor critério de verdade. O que teríamos aqui, portanto, é uma formalização da verdade. Na *CRP*, Kant propõe essa resolução da seguinte maneira:

No que respeita, porém, ao conhecimento, considerando simplesmente segundo a mera forma (pondo de parte todo o conteúdo), é igualmente claro que uma lógica, na medida em que expõe as regras gerais e necessárias do entendimento, deverá nessas mesmas regras expor critérios de verdade (KANT, 2001, p. 120).

Assim, apenas com regras gerais e necessárias do entendimento, poderíamos ter critérios de verdade, pois o aspecto meramente formal da *Lógica*, não se ocupa com o conteúdo do conhecimento (da relação sujeito e objeto), mas se volta tão somente à adequação lógica desse conhecimento, que estando pautado por regras necessárias e critérios lógicos, tem a possibilidade de identificar contradições e, conseqüentemente, aquilo que é verdadeiro e aquilo que é falso. Mas o que seriam esses critérios lógicos? Sobre isso, Kant faz a seguinte afirmação na *L*: “Os critérios formais e universais da verdade nada mais são, por conseguinte, do que as características lógicas universais da concordância do conhecimento consigo próprio, ou – o que dá no mesmo – com as leis universais do entendimento e da razão” (KANT, 1992, p. 68). E ainda na mesma preleção, o filósofo aponta três critérios lógicos de verdade, a saber: 1) o *princípio da contradição e da identidade*,

2) o princípio da razão suficiente e 3) o princípio do terceiro excluído.¹⁷ Sobre cada um destes critérios, ele comenta:

1) O princípio da contradição e da identidade (*principium contradictionis e identitatis*), mediante o qual está determinada a possibilidade interna para juízos *problemáticos*. 2) O princípio da razão suficiente (*principium rationis sufficientis*), no qual se baseia a realidade (lógica) de um conhecimento – o fato de que ele esteja fundado como matéria para juízos *assertóricos*. 3) O princípio do terceiro excluído (*principium exclusi medii inter duo contradictoria*), no qual se funda a necessidade (lógica) de um conhecimento – o fato de que necessariamente se deva julgar assim e não de outro modo, isto é, que o contrário seja falso – para juízos *apodícticos* (KANT, 1992, p. 70).

E na *CRP*, ele afirma acerca destes critérios que: “Tudo o que os contradiga é falso, porque o entendimento assim estaria em contradição com as regras gerais de seu pensamento e, portanto, consigo mesmo” (KANT, 2001, p. 120). A questão é: qual a confiabilidade e o alcance desses critérios lógicos? Segundo Kant, esses critérios apresentam limitações, podendo ir apenas até certo ponto. O ponto onde eles encontram esse limite é justamente até à formalização da verdade, pois como foi dito anteriormente, esses critérios se referem apenas ao aspecto formal da verdade.

Então, para o filósofo, os critérios são certos (por estarem no campo da *Lógica* e serem pautados por regras necessárias), porém, não são suficientes, porque podem, eventualmente, entrar em contradição com os objetos. De modo que, mesmo que não entrem em contradição consigo mesmo (devido à forma lógica a que estão submetidos), eles podem ser contraditórios em relação ao objeto referido. Por esse motivo eles são limitados e, portanto, não suficientes. Em relação a essa limitação dos critérios lógicos, Kant escreve:

Estes critérios referem-se, todavia, apenas à forma da verdade, isto é, do pensamento em geral e, como tais, são certos, mas não suficientes. Porque, embora um conhecimento seja perfeitamente adequado à forma lógica, isto é, não se contradiga a si próprio, pode todavia estar em contradição com o objeto (KANT, 2001, p. 120).

¹⁷ KANT, Immanuel. *Lógica*. Tradução do texto original estabelecido por Gottlob Benjamin Jäsche de Guido Antônio de Almeida. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 70.

E ainda sobre essa limitação, ele diz na preleção *L* que: “Esses critérios universais e formais não são, é verdade, suficientes para a verdade objetiva, mas devem, no entanto, ser considerados como a *conditio sine qua non* dos mesmos” (KANT, 1992, p. 68). A distinção parece clara e objetiva, os critérios lógicos são certos, mas não são suficientes. São certos, pois dizem respeito apenas à formalização da verdade, ou seja, estão estruturados em uma tal adequação lógica, que tudo o que os contradiga é imediatamente tomado como falso. Porém, não suficientes, por que podem entrar em contradição com o objeto propriamente dito. Isso revela, segundo Kant, uma condição negativa de toda a verdade, que embasada em critérios puramente lógicos, isto é, ocupando-se basicamente do conhecimento segundo seu aspecto formal, pode em algum momento entrar em contradição com o objeto. Sobre isso, ele afirma na *CRP*:

Assim, o critério puramente lógico da verdade, ou seja, a concordância de um conhecimento com as leis gerais e formais do entendimento e da razão, é uma *conditio sine qua non*, por conseguinte a condição negativa de toda a verdade; mas a lógica não pode ir mais longe, e quanto ao erro que incida, não sobre a forma, mas sobre o conteúdo, não tem a lógica pedra de toque para o descobrir (KANT, 2001, 120).

O papel da lógica geral está em ocupar-se com todo o processo formal da verdade, na medida em que estabelece regras gerais e critérios de verdade, que são necessariamente certos. No entanto, ela não poderia ir além do aspecto formal e da adequação lógica do conhecimento, seus limites estão justamente nessa formalização lógica. Por essa razão, Kant fala em uma condição negativa de toda a verdade, que é desse modo “negativa” por não ter condições de ir além da formalização lógica do conhecimento, pois pode entrar em contradição com os objetos. Diz ele: “Ora a lógica geral resolve nos seus elementos todo o trabalho formal do entendimento e da razão e apresenta-os como princípios de toda apreciação lógica do nosso conhecimento” (KANT, 2001, p. 120).

Dentro dessa análise sobre uma condição negativa de toda a verdade, ou seja, aquela que considera apenas o conhecimento segundo seu aspecto formal, mostra a limitação da *Lógica* considerada por si só, como meio para obtenção de um juízo seguro acerca de uma verdade material. Podemos questionar, portanto, sobre a relevância da *Lógica* para o conhecimento segundo Kant. Esse questionamento se

justifica, tendo em conta que a *Lógica* enquanto mera delimitação formal da verdade, contendo critérios absolutamente certos, mas não suficientes, atribuem à verdade uma condição negativa. Ou seja, não há qualquer garantia que essa formalização do conhecimento a partir da *Lógica*, corresponderá a uma verdade objetiva/material do conhecimento.

Acerca das limitações da *Lógica* como fonte para obtenção da verdade, Kant reconhece na *L* que: “É verdade, pois, que a *Lógica* não é uma arte universal da invenção, nem um *órganon* da verdade; ela não é uma álgebra com o auxílio da qual seria possível descobrir verdades escondidas” (KANT, 1992, p. 37). No entanto, ele complementa dizendo o seguinte:

Nem por isso ela deixa de ser útil e indispensável enquanto crítica do conhecimento; ou seja para a avaliação da razão comum bem como da especulativa, não com o objetivo de instruí-la, mas, sim, a fim de torná-la correta e concordante consigo mesma. Pois o princípio lógico da verdade é o acordo do entendimento com suas próprias leis universais (KANT, 1992, p. 37).

Mesmo apresentando limitações, a *Lógica* torna-se fundamental para Kant estabelecer a sua análise sobre o conceito de verdade. Pois só por meio dela, seria possível formular regras gerais para a verdade do conhecimento. Essa parte da *Lógica*, responsável por estabelecer critérios formais para o conhecimento e avaliá-los segundo a sua adequação lógica, Kant dirá que pode chamar-se *analítica*. Repito: esse é o aspecto negativo da verdade segundo o filósofo, pois antes de qualquer verificação objetiva acerca do conteúdo de um determinado conhecimento, ele investigará a natureza formal desse mesmo conhecimento, a partir de seus critérios lógicos.

Posteriormente, existe a possibilidade de se identificar uma verdade positiva, que faria referência ao conteúdo do conhecimento e não apenas ao caráter formal do mesmo. Essa verdade positiva não entraria em contração com os critérios lógicos, nem com o conteúdo objetivo do conhecimento. Sobre isso, Kant aponta na *CRP*:

Esta parte da lógica pode pois chamar-se analítica e é, por isso mesmo, a pedra de toque, pelo menos negativa, da verdade, na medida em que, primeiramente, comprovar e avaliar com base

nestas regras, todo o conhecimento, quanto à sua forma, antes de investigar o seu conteúdo para descobrir se em relação ao objeto contém uma verdade positiva (KANT, 2001, p. 120).

Neste ponto, convém destacar que o principal referencial da lógica kantiana é a lógica aristotélica, ou seja, a ideia de uma lógica como analítica da razão está alicerçada em Aristóteles. Kant afirma na *L*: “A Lógica atual deriva da *Analítica* de *Aristóteles*. Este filósofo pode ser considerado como o pai da Lógica. Ele a expôs como um órgão e dividiu-a numa *Analítica* e numa *Dialética*” (KANT, 1992, p. 38). Sobre os avanços da *Lógica* desde Aristóteles ele comenta: “[...] a Lógica não ganhou muito em *conteúdo* desde os tempos de Aristóteles, e isso é uma coisa de que ela é por natureza incapaz” (KANT, 1992, p. 38). Ou seja, de um certo modo, para Kant, Aristóteles já delineou o que deveria ser feito no campo da *Lógica*, portanto, a história da *Lógica* apenas se apropriou da herança aristotélica e trabalhou a partir dela. Sobre isso, ele diz: “Aristóteles não deixou de lado nenhum aspecto do entendimento, nisto somos apenas mais exatos, metódicos e ordenados” (KANT, 1992, p. 38). E na *CRP* o filósofo reconhece: “Pode reconhecer-se que a lógica, desde remotos tempos, seguiu a via segura, pelo fato de, desde Aristóteles, não ter dado um passo atrás [...]” (KANT, 2001, p. 41).

Pois bem, a lógica formal enquanto analítica, é aquela que se ocupa tão somente com adequação lógica do conhecimento, a partir dos seus critérios gerais. Quer dizer, a *analítica* leva em consideração apenas o aspecto formal da verdade, que resulta, desse modo, em uma verdade negativa, pois prescinde do conteúdo empírico. Kant diz que: “[...] a simples forma do conhecimento, por mais que concorde com as leis lógicas, é de longe insuficiente para constituir a verdade material (objetiva) do conhecimento [...]” (KANT, 2001, p. 120).

Como estamos acompanhando, a ideia de uma “verdade negativa” aparece na análise kantiana, pois seu alcance não pode ultrapassar os limites formais da adequação lógica, a partir dos critérios de verdade, isto é, não podem fazer referência ao objeto propriamente dito, ou melhor dizendo, até podem se referir a eles, no entanto, podem entrar em contradição com os mesmos. Sendo assim, segundo Kant, a analítica é a lógica da verdade. Em relação a isso, ele argumenta em *L*:

A analítica descobre por desmembramento todos os atos da razão que efetuamos no pensamento em geral. Ela é, pois, uma analítica da forma do entendimento e da razão e chama-se com razão a Lógica da verdade, porque contém as regras necessárias de toda a verdade (formal), sem as quais nosso conhecimento, independentemente dos objetos, também é inverdadeiro em si mesmo. Portanto, ela nada mais é do que um cânon para a dijudicação (da correção forma do nosso conhecimento) (KANT, 1992, p. 34).

Desse modo, para Kant, essa parte da *Lógica* que se ocupa com a simples forma do entendimento (chamada analítica), ou então a lógica da verdade (delineada por regras necessárias), é insuficiente para ajuizar sobre a verdade objetiva de qualquer conhecimento. Nesse sentido, antes de se estabelecer algum juízo específico sobre o conhecimento, teríamos que examinar esse conhecimento em um todo coerente, isto é, sair do campo da *Lógica* e obter informações objetivas em relação a sua verdade material. Somente assim, evitaríamos as possíveis contradições do conhecimento com o objeto, mesmo que esse conhecimento não se contradiga com as regras necessárias do entendimento.¹⁸ Mas o que ocorre, como argumenta o filósofo, é que essa lógica geral tem sido usada para produzir afirmações objetivas, sem levar em consideração o conteúdo propriamente dito do conhecimento, ou então, leva em consideração um conteúdo não analisado de uma maneira aprofundada. A lógica geral considerada dessa forma, Kant denomina como *dialética*. Acerca disso ele diz na *CRP*:

“[...] essa lógica geral, que é apenas um cânone para julgar, tem sido usada como um *órganon* para realmente produzir afirmações objetivas ou, pelo menos dar essa ilusão, o que de fato constitui um abuso. A lógica geral considerada como pretensão *órganon*, chama-se *dialética*” (KANT, 2001, p. 121).

A *dialética* aparece nesse cenário, como uma “lógica da aparência”. Kant inclusive se volta aos antigos, para citar a dialética como a arte sofística de ocultamento da ignorância. Ela (a dialética) se configura quando a lógica geral é considerada como simples *organon* para produzir afirmações, que não se referem em nenhum momento ao conteúdo do conhecimento propriamente dito, ou seja, a

¹⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, p. 120.

lógica geral enquanto *dialética* torna-se uma aparência da verdade. Sobre isso Kant argumenta:

Por diferente que seja o significado em que os antigos empregavam esta designação de uma ciência ou de uma arte, pode todavia deduzir-se com segurança do seu uso real, que a dialética entre eles era apenas a lógica da aparência, uma arte sofisticada de dar um verniz de verdade à ignorância, e até às suas próprias ilusões voluntárias, imitando o método de profundidade que a lógica em geral prescreve e utilizando os seus tópicos para embelezar todas as suas alegações vazias. Ora, convém fixar esta advertência, segura e útil: que a lógica geral, *considerada como organon*, é sempre uma lógica da aparência, isto é, dialética. Pois dado que não nos ensina acerca do conteúdo do conhecimento, mas apenas acerca das condições formais da sua concordância com o entendimento [...] (KANT, 2001, p. 121).

Desse modo, a lógica geral enquanto *dialética*, ao contrário da *analítica*, não poderia conter nenhum aspecto de verdade, nem mesmo em caráter negativo (como ocorre na *analítica*). O método dialético para Kant, não teria nenhuma segurança acerca da verdade do que é dito, tendo em vista que cada um poderia introduzir seus argumentos da forma como achasse melhor, e, por conseguinte, nada seria realmente demonstrado em relação ao conteúdo do conhecimento. As afirmações proferidas através da lógica geral entendida enquanto *dialética*, não contém nenhum rigor de análise ou critérios determinados sobre os argumentos. Por esse motivo, então, Kant considera a *dialética* como “lógica da aparência”. Sobre a ineficácia da lógica geral enquanto *dialética*, o filósofo faz a seguinte afirmação: “[...] não pode senão redundar em oco palavreado, onde se afirma com certa aparência de verdade ou se contesta a bel-prazer tudo o que se ensina” (KANT, 2001, p. 121).

Uma crítica como essa por parte de Kant não representa nenhum espanto, dado ao rigor crítico de sua filosofia. Para ele, a *dialética* prescinde de análise rigorosa, usando de uma série de argumentos, que nem sempre anseiam pela verdade do que é dito, mas sim para as conveniências de um determinado dialético. Sobre a arte da dialética, Kant aponta na *L* que:

Essa arte expunha princípios falsos sob a aparência da verdade e procurava, em conformidade com eles, asserir coisas segundo a aparência. Entre os gregos, os dialéticos eram os advogados e oradores, que / conseguiam levar o povo para onde quisessem, porque o povo se deixa enganar pela aparência. A dialética era, pois, então a arte da aparência (KANT, 1992, p. 34).

A seguir, apresentaremos a lógica transcendental kantiana, que é a lógica mais importante para o filósofo na *CRP*, pois vai além das limitações contidas na lógica geral.

5- A lógica transcendental

Assim como a lógica geral, a lógica transcendental também é dividida em duas partes, a saber, *analítica* e *dialética*. Entretanto, há diferenças fundamentais entre elas. Diferentemente da lógica geral, que se refere apenas à forma lógica do conhecimento, ou seja, prescindem o conteúdo do conhecimento, a lógica transcendental, no que lhe diz respeito, não prescindem o conteúdo do conhecimento. Isso significa que a lógica geral desconsidera a relação conhecimento e objeto, ao passo que a lógica transcendental não ignora essa mesma relação.

Sobre a lógica geral, Kant afirma na *CRP* que: “A lógica geral, abstrai, como indicamos, de todo conteúdo do conhecimento, ou seja, de toda relação deste ao objeto e considera apenas a forma lógica na relação dos conhecimentos entre si, isto é, a forma do pensamento em geral” (KANT, 2001, p. 117). E sobre a lógica transcendental ele diz: “Essa lógica também se ocuparia da origem dos nossos conhecimentos dos objetos, na medida em que tal origem não pode ser atribuída aos objetos [...]” (KANT, 2001, p. 117).

Nesse sentido, segundo Kant, ao considerar a relação conhecimento e objeto, a lógica transcendental não está se referindo ao conteúdo empírico dos objetos, mas sim as regras do pensamento puro dos objetos.¹⁹ Aliás, é justamente essa a natureza da lógica transcendental kantiana, ser uma ciência que contém os princípios do pensamento puro.²⁰ Acerca do caráter *transcendental* do conhecimento, Kant afirma que: “Chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível a *priori*. Um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se filosofia *transcendental*” (KANT, 2001, p. 79).

¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 117.

²⁰ Cf. *Ibidem*, p. 89.

Segundo Kant, a *lógica transcendental* se ocupa com os conceitos do entendimento puro, ou seja, é absolutamente *a priori*. Dessa forma, ela trata dos objetos, mas apenas *a priori* dos objetos.²¹ Ele afirma: “Uma tal ciência, que determinaria a origem, o âmbito e o valor objetivo desses conhecimentos, deveria chamar-se *lógica transcendental*, porque trata das leis do entendimento e da razão, mas só na medida em que se refere a objetos *a priori* [...]” (KANT, 2001, p. 118).

Como apontamos anteriormente, Kant divide a *lógica transcendental* em duas partes, isto é, Analítica transcendental e Dialética transcendental. A primeira parte (Analítica) refere-se aos conhecimentos puros do entendimento e, será definida pelo filósofo, como uma *lógica da verdade*.²² É desse modo, pois segundo ele: “[...] nenhum conhecimento pode contradizê-la sem que perca, ao mesmo tempo, todo o conteúdo, isto é, toda a relação a qualquer objeto e, portanto, toda a verdade” (KANT, 2011, p. 122). Conforme Wood, a Analítica transcendental “trata das condições de possibilidade da experiência que constroem conhecimentos sintéticos *a priori* mediante conceitos [...]” (WOOD, 2008, p. 59).

Sobre a segunda parte (Dialética), é importante lembrarmos da seção anterior, quando constatamos que a dialética se trata de uma *lógica da aparência*. Assim, há uma distinção fundamental neste ponto, que mostra a dialética como a *lógica da aparência* e a analítica como a *lógica da verdade*. Contudo, ainda que a Analítica transcendental seja definida como uma *lógica da verdade*, por apresentar os princípios do entendimento puro, seu uso geral e ilimitado seria abusivo. Em relação a isso, Kant afirma que: “Como a *lógica*, verdadeiramente, deveria ser apenas o *cânone* para ajuizar do uso empírico (do entendimento), é abuso dar-lhe o valor de *organon* para uso geral e ilimitado, e constitui atrevimento julgar, afirmar e decidir sinteticamente sobre objetos em geral, utilizando somente o entendimento puro” (KANT, 2001, p. 122). E ainda: “[...] enquanto crítica do entendimento e da razão, para desmascarar a falsa aparência de tais presunções sem fundamento e reduzir as suas pretensões de descoberta e extensão, que a razão supõe alcançar unicamente graças aos princípios transcendentais [...]” (KANT, 2001, p. 122).

²¹ Cf. *Ibidem*, p. 118.

²² Cf. *Ibidem*, p. 122.

Desse modo, a Dialética transcendental é compreendida como uma crítica do entendimento e da razão, com a função de identificar ilusões, erros e aparências que a razão supõe compreender.

6- Observações sobre a lógica kantiana

Com suporte no que foi apresentado acerca da lógica geral e da lógica transcendental, faremos algumas observações sobre a lógica como um fator indispensável para a questão da verdade em Kant e, por conseguinte, a perspectiva de Heidegger a respeito dela.

Conforme Kant, tão somente o que diz a definição do conceito de verdade assumido na *CRP*, isto é, a concordância do conhecimento com o seu objeto, que o próprio filósofo considera como uma definição nominal, e na preleção *L* como uma explicação meramente verbal, é limitada para avaliar com segurança a questão da verdade. Por isso, torna-se necessário, então, adentrar no campo da *Lógica*. Na referida preleção, Kant mostra a insuficiência da interpretação do conceito de verdade enquanto “concordância” e argumenta:

[...] de acordo com essa explicação meramente verbal, o conhecimento deve concordar com o objeto para ser aceito como verdadeiro. Ora, só posso comparar o objeto com o meu conhecimento *na medida em que o conheço*. O meu conhecimento deve, pois, confirmar-se a si mesmo, o que, porém, nem de longe é suficiente para a verdade. Pois, visto que o objeto está fora de mim e o conhecimento está em mim, a única coisa que posso fazer é avaliar se o meu conhecimento do objeto concorda com o meu conhecimento do objeto (KANT, 1992, p. 67).

Como vimos anteriormente, o filósofo assume a definição do conceito de verdade enquanto concordância sem nenhum desacordo, contudo, reconhece suas limitações e sua insuficiência. Dessa maneira, na tentativa de superar tal insuficiência, ele recorre ao campo da *Lógica*, indagando a respeito de um critério seguro e universal para a verdade. Quanto a isso, ele enfatiza o seguinte: “Pois o que se pergunta aqui é: se e em que medida haverá um critério da verdade seguro,

universal e útil na aplicação. Pois é isto o que deve ser o sentido da questão: *O que é a verdade?* ” (KANT, 1992, p. 67).

De acordo com essa análise, o próprio sentido da pergunta “O que é a verdade?” deveria estar fundamentado por pressupostos lógicos, visto que perguntar pela questão da verdade é o mesmo que perguntar pelos critérios gerais de verdade. É justamente disso que se trata a lógica geral kantiana, que podemos chamar também de lógica formal, uma vez que se ocupa simplesmente do aspecto formal do conhecimento, isto é, dos critérios lógicos e universais do mesmo. Assim sendo, a lógica geral não se envolve com critérios materiais da verdade, pois como existem objetos diferentes uns dos outros, não se poderia exigir um critério material para esses objetos, que fosse ao mesmo tempo universal. Por esse motivo, a lógica geral se ocupa essencialmente com a adequação lógica da verdade, ou seja, ignora o conteúdo do conhecimento e volta-se exclusivamente para a estrutura formal do pensamento.

Com esse procedimento, a lógica geral é capaz de compensar aquela insuficiência sinalizada por Kant, pois enquanto adequação lógica do pensamento está alicerçada por critérios rigorosamente estabelecidos e não pode se contradizer. Todavia, ainda que fundamentada por essa formalização criteriosa, a lógica geral apresenta uma limitação intrínseca, que esbarra precisamente em sua relação com o conteúdo do conhecimento. Como já indicado previamente, podemos afirmar que de fato essa relação não existe, uma vez que a lógica geral prescinde o conteúdo do conhecimento.

Consequentemente, Kant supera os limites característicos da lógica geral através de uma lógica transcendental, que por sua própria natureza não desconsidera o conteúdo do conhecimento. Trata-se de uma lógica que se refere absolutamente *a priori* do conhecimento, ou seja, se ocupa com as regras do entendimento puro dos objetos. Kant esclarece que:

Numa lógica transcendental, isolamos o entendimento (tal como anteriormente a sensibilidade na estética transcendental) e destacamos apenas o nosso conhecimento a parte do pensamento que tem origem no entendimento. Porém, o uso deste conhecimento puro tem por condição, que nos sejam dados objetos na intuição a que aquele conhecimento possa ser aplicado. Pois sem a intuição

faltam objetos a todo o nosso conhecimento e este seria, por isso, totalmente vazio (KANT, 2001, p. 122).

Acentuadas algumas das características da lógica geral e da lógica transcendental, é pertinente neste momento levantar a seguinte questão: qual das duas lógicas é mais interessante para Kant na *CRP*? Para esclarecer este questionamento, recordamos a interpretação trazida por Allen Wood na seção anterior, que posiciona a Analítica transcendental ocupando-se da conjunção de possibilidades dos conhecimentos sintéticos *a priori*²³, ou seja, aqueles que são universais, independentes da experiência e ampliadores do próprio conhecimento.

Nesse sentido, então, podemos argumentar que a lógica transcendental é mais importante para Kant do que a lógica geral, tendo em vista o grande problema apresentado pelo filósofo com a *CRP*, que consiste na possibilidade de descobrir a natureza dos juízos sintéticos *a priori*. Ao indagar sobre esse grande problema o filósofo escreve:

Muito se ganha já quando se pode submeter uma multiplicidade de investigações à fórmula de um único problema, pois assim se facilita, não só o nosso próprio trabalho, na medida em que o determinamos rigorosamente, mas também se torna mais fácil a quantos pretendam examinar se o realizamos ou não satisfatoriamente. Ora o verdadeiro problema da razão pura está contido na seguinte pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? (KANT, 2001, p. 75).

Além disso, o próprio Kant enfatiza a superioridade da lógica transcendental em relação à lógica geral, quando ressalta sua importância fundamental para os juízos sintéticos *a priori*, visto que tem a função de definir os limites do entendimento puro. Sobre essa superioridade ele argumenta:

A explicação da possibilidade de juízos sintéticos é uma tarefa de que a lógica geral não tem de se ocupar nem sequer tem mesmo necessidade de conhecer o nome. É, porém, o mais importante de todos os assuntos de uma lógica transcendental, e até o único, quando se trata da possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, bem como das suas condições e da extensão da sua validade. Com efeito, só depois de completada esta tarefa, poderá a lógica transcendental, perfeita e satisfatoriamente, realizar o seu objetivo que é o de determinar a extensão e os limites do entendimento puro (KANT, 2001, p. 218).

²³ Cf. WOOD, Allen. *Kant*. Tradução de Delamar José Volpato Dutra. – Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 59.

Elucidadas as diferenciações entre os dois tipos de lógica (geral e transcendental), bem como o papel que desempenham em relação ao conhecimento, podemos afirmar que a lógica é indispensável para a questão da verdade em Kant. Contudo, em virtude de sua própria proeminência, a lógica transcendental tem uma importância mais significativa para o conhecimento, visto que se ocupa dos juízos sintéticos a priori. Assim, o “a priori” do conhecimento em Kant é lógico. Na preleção *L*, ele afirma que a lógica é:

[...] uma ciência a priori das leis necessárias do pensamento, mas não relativamente a objetos particulares, porém a todos os objetos em geral; por tanto uma ciência do uso correto do entendimento e da razão em geral, mas não subjetivamente, quer dizer, não segundo princípios empíricos (psicológicos), sobre a maneira como pensa o entendimento, mas, sim, objetivamente, isto é, segundo princípios a priori de como ele deve pensar (KANT, 1992, p. 33).

Com isso, ressaltamos a importância da lógica para Kant e como ela é determinante em relação ao conhecimento, especialmente a lógica transcendental apresentada na *CRP*, que em uma de suas partes, isto é, a analítica transcendental, Kant define como sendo uma lógica da verdade, pois se refere aos elementos do conhecimento puro.²⁴ No texto *Introdução à filosofia*, Heidegger apresenta uma crítica a essa primazia da lógica na *CRP*, por considerar que a mesma repousa sobre pressuposições metafísicas.

Contudo, antes disso, ele reconhece os motivos pelos quais exista essa primazia, citando as seguintes razões. A primeira diz que: “Lógica é o conhecimento mais universal do pensar, da *ratio*, da razão; ela propicia por conseguinte a visualização mais ampla da estrutura da razão (HEIDEGGER, 2009, p. 295). A segunda afirma: “Como conhecimento da *ratio*, a lógica passa a valer como o conhecimento mais radical e, com isso, mais rigoroso possível; de acordo com isso, ela é o conhecimento mais seguro e universal” (HEIDEGGER, 2009, p. 95).

De acordo com essas duas razões, Heidegger compreende porque a lógica é assumida como um fio condutor para a *CRP*, entretanto, sua própria visão acerca da lógica como esse fio condutor, não é aceita como um meio confiável de se estabelecer uma investigação. Assim, ele afirma que:

²⁴ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, p. 122.

[...] a lógica, na configuração em que ela se encontra diante de Kant, repousa sobre pressuposições metafísicas que permanecem completamente sem esclarecimento e estão em conexão com a origem histórica dessa lógica a partir da metafísica antiga. Essas pressuposições da lógica, sim, seu conceito mesmo, nunca foram problematizados. Além disso, nunca foram pesados os problemas de princípio: nunca se colocou em questão o fato de e o modo como a lógica como tal está fundada na metafísica, isto é, sempre se deixou que ela se desenvolvesse aparentemente apenas como que puramente a partir de si mesma. E não devemos nos deixar enganar em relação a esse estado de coisas pelo fato de Kant ter dado à sua lógica uma forma escolar muito transparente (HEIDEGGER, 2009, p. 295-296).

Com essas observações sobre a lógica kantiana, podemos extrair algumas consequências determinantes para o debate aqui proposto. Em relação a Kant, fica clara sua apreciação pela lógica, como meio de obtenção do conhecimento. Assim, o *a priori* do conhecimento em Kant é lógico, por isso em relação à parte da lógica transcendental que se ocupa do conhecimento puro (analítica transcendental), ele fala em uma lógica da verdade.²⁵ Em relação a Heidegger isso se torna problemático, pois o filósofo não aceita a lógica como um meio seguro de investigação, por considerar que a mesma repousa sobre pressuposições metafísicas. Em um curso sobre Lógica proferido em Marburgo (1925-1926), ele mostra seu julgamento em relação à lógica quando diz: “A lógica é a mais incompleta de todas as disciplinas filosóficas [...]” (HEIDEGGER, 2004, p. 236).

Essa oposição de Heidegger em relação à lógica é um ponto fundamental da crítica ao conceito de verdade kantiano e, em consequência disso, Heidegger fundamentará um modo de compreender a verdade que se distanciará das determinações lógicas tradicionais.

Concluídas tais observações, iremos a partir do próximo capítulo adentrar com mais ênfase no pensamento heideggeriano. Neste capítulo, compreendemos, sobretudo, os aspectos fundamentais da questão da verdade em Kant e como ela se relacionada inevitavelmente com a lógica. Algumas críticas pontuais de Heidegger

²⁵ Idem.

nos ajudaram a entender seu distanciamento em relação a verdade no sentido de concordância, bem como sua crítica a própria lógica kantiana. No capítulo seguinte, veremos que a verdade para Heidegger está completamente condicionada ao *Dasein*.

CAPÍTULO III

O CONCEITO DE VERDADE EM *SER E TEMPO*

Só 'se dá' verdade na medida e enquanto o Dasein é. O ente só então é descoberto e só é aberto enquanto o Dasein em geral é.

(Heidegger, *Ser e Tempo*)

1- O mundo grego como referência

Comumente, ao realizarmos um estudo acerca de um determinado filósofo, tendemos a questionar sobre suas principais influências na tradição filosófica. A partir disso, podemos, então, compreender com mais clareza os motivos que conduzem seu panorama de investigação, uma vez que isso se justifica em uma referência histórica. No caso de Heidegger, essa referência encontra sua morada no mundo grego, isto é, nos primórdios do pensamento ocidental.²⁶ De forma especial, essa referência se encontra com os pré-socráticos, particularmente com Anaximandro, Parmênides e Heráclito. Em *Parmênides*, Heidegger diz que: “O primeiro pensador originário chama-se Anaximandro. Os dois outros, os únicos ao lado de Anaximandro, são Parmênides e Heráclito” (HEIDEGGER, 2008c, p.14).

Afirmar a influência do mundo grego sobre o pensamento de Heidegger, sem pretensões dogmáticas, é correto. Isso porque em vários momentos de seus escritos, o filósofo faz referência aos gregos e posiciona-se a partir do pensar filosófico grego, isto é, ao modo como os gregos pensavam o mundo. Ele descreve

²⁶ É praticamente unânime que o diálogo estabelecido por Heidegger com a tradição, refere-se a um diálogo com a tradição ocidental da filosofia. Entretanto, existem interpretações que revelam que Heidegger teria sido influenciado também por outras tradições e formas de pensamento. Acerca disso, Neto diz: “Considerando que a filosofia de Heidegger seja fundamentalmente um diálogo com a tradição filosófica ocidental, sobretudo com Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Aristóteles, Kant, Hegel e Nietzsche, ela só pode, portanto, ser compreendida nesse contexto. Isso não exclui, entretanto, a possibilidade de que ela tenha sido influenciada significativamente por outras tradições e outras formas de pensar, pois não há incompatibilidade alguma em dialogar com a tradição filosófica ocidental a partir de referências do pensamento oriental” (NETO, 2012, p. 22).

claramente a importância da essencialidade grega na filosofia, quando diz em uma passagem de *O que é isto – A filosofia?* que:

A palavra *philosophía* diz-nos que a filosofia é algo que pela primeira vez e antes de tudo vinca a existência do mundo grego. Não só isto — a *philosophía* determina também a linha mestra de nossa história ocidental-europeia. A batida expressão ‘filosofia ocidental-europeia’ é, na verdade, uma tautologia. Por quê? Porque a ‘filosofia’ é grega em sua essência — e grego aqui significa: a filosofia é nas origens de sua essência de tal natureza que ela primeiro se apoderou do mundo grego e só dele, usando-o para se desenvolver (HEIDEGGER, 2006, p. 17).

A referência ao pensar filosófico em sua essência, ou seja, aos pensadores pré-socráticos citados anteriormente, revela que em Heidegger, o regresso é um aspecto positivo para o pensamento filosófico. Sendo assim, uma vez que ela (a filosofia) se apoderou primeiramente do mundo grego, deveríamos, por consequência, voltar a ele. Em *Ser e Tempo* essa referência é notória logo na epígrafe²⁷ da obra, quando Heidegger cita uma passagem de um diálogo de Platão, intitulado *O Sofista*. Nessa passagem, Heidegger aponta para o problema do esquecimento do Ser (*Sein*) durante a tradição filosófica, isto é, o esquecimento da pergunta pelo Ser e a pergunta apenas pelo ente, que se inaugura com Platão e vai até Nietzsche. Sobre isso, Neto aponta que:

[...] as obras de Heidegger que tratam do retorno ao universo Grego estão em sintonia e dão continuidade ao problema do esquecimento da pergunta sobre o Ser, apontado inicialmente em ‘Ser e Tempo’. O pensamento pré-socrático, particularmente Parmênides, Anaximandro e Heráclito, é considerado por Heidegger como anterior à filosofia, visto que, até eles, o próprio termo ‘filosofia’ ainda não havia sido usado e seu caráter metafísico somente se desenvolve a partir de Platão e Aristóteles (NETO, 2012, p. 25).

Ora, na medida em que Heidegger inaugura sua grande obra com uma referência ao mundo grego, a sua visão acerca do conceito de verdade, explicitada especificamente no parágrafo 44 de *ST*, não poderia estar apoiada em outra referência que não fosse o mundo grego. No começo do referido parágrafo, antes de iniciar a crítica ao *conceito tradicional de verdade*, Heidegger afirma: “A filosofia de

²⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 31.

há muito que juntou verdade e ser. A primeira descoberta do ser do ente por Parmênides “identificou” o ser com o entender percipiente de ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 591). E ainda complementa: “[...] ele (Parmênides) se viu forçado a seguir o que se mostrava em si mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 591).

Nesse sentido, portanto, Heidegger inicia o parágrafo 44 de *ST*, assumindo de antemão, que a correlação feita pela filosofia entre verdade e ser, foi pensada nos primórdios do pensamento ocidental com Parmênides, que segundo ele, está entre os pensadores originários. Retornar ao pensamento originário para pensar a verdade, significa retornar a um contexto que ainda não havia sido dominado pela metafísica. Ou seja, é um modo de pensar a verdade a partir de uma perspectiva essencial e originária. Sobre isso, Neto diz: “O retorno ao início significa o retorno ao momento anterior à filosofia, o retorno ao universo grego [...]” (NETO, 2012, p. 25).

Esse retorno ao início significa ir em direção à raiz do próprio pensamento no ocidente, isto é, ao momento originário da manifestação desse pensamento, que encontra sua morada com os gregos. Sobre essa radicalidade, Leão argumenta:

Um pensamento originário é a coragem de descer às raízes das próprias possibilidades de pensar. Um pensamento originário é um pensamento radical. Procura interpretar os modos de ser da realidade, restituindo as estruturas de suas diferenças à identidade do mistério. O modo de ser, que nos apresenta como presente, não é originariamente um determinado presente cronológico. É tão antigo como a história. Algo, que é e sempre foi como é, por mais que se recue no tempo, é reconduzido ao vigor de um destino que estrutura a dimensão radical do Ser e por isso remonta para além de toda memória historiográfica. É a partir deste diapasão que nos fala o pensamento originário (LEÃO, 1977, p. 90).

O que ocorre, portanto, não é um tipo de pensamento caracterizado pela originalidade do que foi pensado, mas sim pelo que foram impulsionados a pensar na sua essencialidade. Sendo assim, não faria sentido falar em pensamento originário no sentido de originalidade do pensamento, mas no próprio pensamento enquanto manifestação originária do que foi pensado. Ou seja, pensamento originário enquanto raiz do próprio pensamento.

Normalmente, entender isso não é tão simples e suscita estranheza aos nossos olhos. Porém, é natural que seja assim, visto que nos escapa o

entendimento pleno de questões tão complexas como essa. Sobre a tensão dessas questões com o nosso entendimento, Leão diz:

No horizonte deste questionamento o pensamento dos primeiros pensadores gregos revela uma profundidade atual em que as questões arroladas e as preocupações moventes acenam para o mistério vigente de sua verdade, de outro modo imperceptível. Em consequência, se encolhe a distância cronológica de mais de dois mil e quinhentos anos, que deles nos separa (LEÃO, 1991, p. 13).

É notório que em Heidegger, a distância cronológica se encolhe e não representa nenhum empecilho em relação à filosofia contemporânea. Seu diálogo com a tradição filosófica é intenso em vários momentos de seus escritos, e, provavelmente, é o filósofo contemporâneo que mais se apropriou das questões trazidas pela tradição, para elaborar o seu modo de pensar. Como vimos, a relação do filósofo com seus antecessores é tão radical, que ele volta à raiz da própria filosofia, ou seja, ao ponto de partida do pensamento filosófico ocidental, para pensar a questão da verdade.

Talvez alguém pudesse questionar: “Ora, um filósofo contemporâneo tendo como principal referência o período antigo da filosofia?” Sim, o caso é exatamente esse, pois o emergir do pensamento antigo (com os pensadores originários), é visto como o próprio surgimento do pensamento. Sobre isso, Neto afirma: “O momento inicial da filosofia, que não se define cronologicamente, mas sim enquanto forma originária de manifestação do pensamento [...]” (NETO, 2012, p. 25). De certa maneira, portanto, os pensadores desse momento inicial da Grécia antiga, tornam-se como que contemporâneos de Heidegger, pois ele considera fundamental esse retorno a eles, para desenvolver o seu próprio modo de pensar a questão da verdade. Sobre esse retorno, Heidegger diz em *Parmênides* que:

Parmênides e Heráclito – estes são os nomes dos dois pensadores, contemporâneos nas décadas entre 540 e 460, que, numa co-pertença única no início do pensar ocidental, pensam o verdadeiro. Pensar o verdadeiro significa experimentar o verdadeiro na sua essência e, em tal, experiência essencial, saber a verdade do verdadeiro (HEIDEGGER, 2008c, p. 13).

Mas o que significa considerar que há uma contemporaneidade em pensadores de um outro momento histórico? Neste caso especificamente, significa o

modo correto de pensar a questão da verdade, pois o pensamento originário (na citação acima com Parmênides e Heráclito) experimentou a verdade em sua essência. Com isso se quer dizer que, segundo a filosofia de Heidegger, o início do pensamento ocidental a mais de dois mil e quinhentos anos, não se trata de um passado a ser desconsiderado pelos chamados contemporâneos, mas é atualidade como forma de pensar as questões no presente. Sobre isso, Safranski aponta que: “Filosoficamente. Heidegger vem de longe. Tratou Heráclito, Platão, Kant, como se fossem seus contemporâneos. Chegou tão perto deles que escutou o que não chegaram a dizer e colocar isso em linguagem” (SAFRANSKI, 2005, p. 17).

Sabemos que a divisão cronológica na qual a filosofia está submetida, leva consigo aquilo que foi pensado em um dado tempo. Com isso, é comum notarmos uma depreciação de certo período histórico em relação a outro, como se a tradição não fosse importante para pesarmos as questões do presente. Heidegger, por sua vez, não entende a questão dessa maneira e, em vários momentos, faz dos antigos os seus contemporâneos. Em relação a isso e sobre Parmênides e Heráclito, Heidegger comenta:

Cronologicamente, passaram-se 2.500 anos desde início do pensamento ocidental. O passar dos anos e séculos jamais tocou o que é pensado no pensar de ambos os pensadores. Essa possibilidade, ainda não tocada pelo tempo, que tudo pode corroer, não é, no entanto, de forma alguma, devida ao fato de que o pensamento, que esses pensadores tinham a pensar, tivesse se preservado, desde então, em si, num lugar supratemporal, por assim dizer, ‘eterno’. Pelo contrário, o pensado nesse pensar é o propriamente histórico, o qual precede e antecipa toda a história sucessiva. Isso que precede e determina toda a história chamamos de princípio. Uma vez que não se acha atrás, no passado, mas é dado previamente ao que há de vir, o princípio [*Anfängliche*] se faz sempre novo e de modo novo e próprio como um presente para uma época (HEIDEGGER, 2008c, p. 13-14).

Temos, assim, as bases da filosofia heideggeriana alicerçadas no pensamento grego. A questão da verdade, como vimos durante essa exposição, também encontra sua morada no mesmo solo. A partir dessas referências (sobretudo em relação ao pensamento originário), o filósofo alemão irá mostrar como a verdade deveria ser pensada em *ST*. Veremos que o conceito de verdade heideggeriano está distante do conceito tradicional de verdade.

2- O âmbito da investigação heideggeriana e o problema epistemológico

É importante neste ponto, situar o âmbito de investigação em que se desdobram as análises de Heidegger acerca da questão da verdade, com o intuito de entender o que significa uma investigação sobre a verdade para o filósofo alemão. Ao mesmo tempo, veremos também o que *não* significa uma investigação sobre a verdade, segundo a filosofia heideggeriana. Situar essas interrogações é fundamental para a nossa pesquisa, tendo em vista que, ao compreendermos o modo como Heidegger define os âmbitos da sua investigação, poderemos delinear em que medida isso se contrapõe a Kant e até que ponto esse contraste se evidencia. Ou seja, esse ponto se refere ao modo como Heidegger trabalha com a questão da verdade.

No parágrafo 44 de *ST* ele diz: “Que significa aqui ‘pesquisar sobre a verdade’, ciência da ‘verdade’? Nesse pesquisar a ‘verdade’ torna-se tema no sentido de uma teoria do conhecimento ou de uma teoria do juízo? É manifesto que não, pois, ‘verdade’ significa o mesmo que ‘coisa’, ‘o que se mostra em si mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 591). É interessante imaginar uma teoria filosófica acerca da verdade que não pertence a uma teoria do conhecimento, uma vez que ela (a teoria do conhecimento) trata-se de uma das principais áreas da filosofia, investigando as possibilidades do conhecimento, a validade do conhecimento e o modo como chegamos ao conhecimento.

Ressaltamos que é interessante imaginar tal cenário, devido ao fato que geralmente na filosofia, recorremos à teoria do conhecimento para satisfazer indagações acerca do conhecimento humano e, também, acerca do modo como esse conhecimento pode ser compreendido. Nesse sentido, Hessen diz: “A teoria do conhecimento, como o nome já diz, é uma teoria, isto é, uma interpretação e uma explicação filosóficas do conhecimento humano” (HESSEN, 2012, p. 19). É justamente isso o que Heidegger não pretende fazer em relação à questão da verdade, propor uma explicação sobre o conhecimento humano, a partir de uma teoria da verdade, no sentido que é expresso na tradição filosófica.

Talvez, de uma forma preliminar, a julgarmos Heidegger simplesmente como um filósofo que rejeita a teoria do conhecimento como fonte de acesso à verdade,

poderíamos julgar que ele não está preocupado com tais pressupostos, ou que nem faz questão de discuti-los em sua análise, entretanto, a questão não é precisamente assim. O ponto parece em rever o modo como essa investigação ocorreu na tradição metafísica da verdade, sobretudo com Kant na filosofia moderna, a partir da relação sujeito-objeto, ou então na maneira como a teoria do conhecimento entende uma investigação sobre a questão verdade. Esse é o ponto que parece incomodar o filósofo de *ST*, apontar que o âmbito de investigação no sentido de uma teoria do conhecimento é equivocado e apresenta limitações, pois no fundo não pode ir além do âmbito correspondente à própria metafísica, isto é, o âmbito do esquecimento do ser e, por consequência, o âmbito do esquecimento da própria verdade enquanto tal.

Em *A superação da metafísica*, Heidegger faz algumas observações sobre isso, que certamente podem nos ajudar a compreender melhor essa questão:

- 1) A 'teoria do conhecimento' e o que assim se considera é, no fundo, metafísica e ontologia, fundadas sobre a verdade assumida como certeza pela re-presentação asseguradora (HEIDEGGER, 2006, p. 65).
- 2) Em contrapartida, interpretar a 'teoria do conhecimento' como explicação do conhecimento e como 'teoria' das ciências constitui um equívoco, embora esse negócio de asseguramento seja apenas uma consequência da conversão do ser em objetividade e representação pro-posicional (HEIDEGGER, 2006, p. 65).
- 3) 'Teoria do conhecimento' exprime a incapacidade fundamental e crescente da metafísica moderna de saber de seu próprio vigor e fundamento. Falar de uma metafísica do conhecimento incorre no mesmo equívoco. Trata-se, na verdade, de uma metafísica do objeto, ou seja, dos entes enquanto objetos, objetos para um sujeito (HEIDEGGER, 2006, p. 65).

Diante desses apontamentos, notamos que a teoria do conhecimento está no âmbito da metafísica, por isso Heidegger não poderia trabalhar com o conceito de verdade a partir dessa perspectiva (a não ser para criticá-la e propor um outro tipo de análise), pois segundo ele, a história da metafísica se configura enquanto a história do esquecimento do ser e da pergunta pelo ente em sua totalidade. Em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, ele ainda diz: "Filosofia é Metafísica. Esta pensa o ente em sua totalidade – o mundo, o homem, Deus – sob o ponto de vista do ser, sob o ponto de vista da recíproca imbricação do ente e ser. A metafísica

pensa o ente enquanto ente ao modo da representação fundadora” (HEIDEGGER, 1989, p. 71).

Se olharmos com mais atenção para o terceiro apontamento que destacamos, podemos notar o alcance da crítica heideggeriana à metafísica moderna, considerando um equívoco a existência de uma metafísica do conhecimento. A teoria do conhecimento, como indica o filósofo nesse ponto, mostra a total inaptidão da metafísica em saber de suas próprias bases, em saber do seu alicerce. O que ocorre nesse contexto, portanto, seria apenas uma metafísica da relação sujeito-objeto. Stein nos ajuda a pensar sobre isso, quando diz em *Pensar é pensar a diferença*: “Heidegger não irá insistir num projeto epistemológico. É por isso que Heidegger enfrenta a modernidade em que imperou o esquema sujeito-objeto [...]” (STEIN, 2006a, p. 90).

Com isso, temos na tradição moderna, segundo Heidegger, uma metafísica da verdade voltada para a relação sujeito-objeto, preocupada com o aspecto proposicional da relação entre os entes e, por conseguinte, que não se ocupa em nenhum momento com a verdade enquanto ela mesma. Mas afinal, qual seria a visão de Heidegger em relação ao lugar de Kant nesse contexto? Ele dirá o seguinte em *O acontecimento apropriativo*: “Kant permanece preso na metafísica; isso significa: ele não coloca de maneira alguma a questão do ser” (HEIDEGGER, 2013, p. 118). Não é tão surpreendente que a visão de Heidegger sobre Kant, seja a de um filósofo preso à metafísica, uma vez que ele (Kant) pode ser considerado o fundador da teoria do conhecimento na modernidade e Heidegger se coloca como um crítico da mesma. Acerca de Kant como fundador da teoria do conhecimento, Hessen comenta:

Na filosofia continental, *Immanuel Kant* aparece como o verdadeiro fundador da teoria do conhecimento. Em sua principal obra epistemológica, a *Crítica da razão pura* (1781), tentou fornecer uma fundamentação crítica ao conhecimento das ciências naturais. O método que usou foi chamado por ele próprio de ‘método transcendental’. Esse método não investiga a gênese psicológica do conhecimento, mas sua validade lógica. Não pergunta, à maneira do método psicológico, como surge o conhecimento, mas sim como é possível o conhecimento, sobre quais fundamentos, sobre quais pressupostos ele repousa (HESSEN, 2012, p. 15).

Em *Epistemologia e crítica da modernidade*, Stein tem uma interpretação semelhante a de Hessen e diz: “Porque quem inventou a história da filosofia foi a modernidade; foi Kant. Kant não é apenas um inventor da epistemologia, da teoria do conhecimento. Mas com ele começou a ser possível uma história da filosofia, no sentido moderno” (STEIN, 1991, p. 74).

A partir do que foi exposto até aqui, é correto afirmar que Heidegger não pretende investigar a verdade no sentido de uma teoria do conhecimento. Se aceitarmos isso, podemos nos perguntar: Como se configura o nosso acesso ao conhecimento e, conseqüentemente, nossa adesão à verdade? Essa pergunta é legítima, se entendermos que Heidegger pretende simplesmente eliminar ou ignorar a questão da teoria do conhecimento. Mas será que é isso mesmo que ele pretende fazer, ao desenvolver sua crítica acerca da epistemologia? Como citamos anteriormente, no início desta seção, Heidegger não quer tão somente ignorar a questão da epistemologia, mas quer chamar a atenção sobre o modo como essa questão é tratada e, posteriormente, propor outro tipo de investigação. Esse outro viés de investigação, será no âmbito da problemática ontológico-fundamental. Em *Pensar é pensar a diferença*, Stein comenta:

[...] para Heidegger, não se trata de eliminar a questão da teoria do conhecimento ou da epistemologia, para superar o dualismo representação e representado. Trata-se de desenvolver um espaço no qual se possa descrever um cenário em que tal atividade de conhecimento se torne possível. Esse cenário é a analítica existencial em que se baseia a ontologia fundamental. É nesse cenário que o homem se move, conduzido, por uma confiança no mundo, explicitado por um autocompreender-se em seu ser; portanto, ainda por uma espécie de primeira entrega ao fato de existir, sem o qual nada faz sentido (STEIN, 2006a, p. 91).

Nesse sentido, Heidegger pretende se distanciar da verdade no sentido de uma teoria do conhecimento, mas não pretende se distanciar da questão do conhecimento em si. Ele quer propor uma busca pela verdade, em um âmbito de investigação em que tal atividade seja possível, ou seja, no âmbito da problemática ontológico-fundamental. Sobre isso, ele diz em *ST*: “Mas, se *verdade* está com pleno direito numa originária conexão com *ser*, então o fenômeno da verdade entra no âmbito da problemática ontológico-fundamental” (HEIDEGGER, 2012, p. 593).

A ontologia fundamental em *ST* surge como um caminho para a do esquecimento do ser, que foi encoberto durante a tradição filosófica pelo avanço da metafísica. É por isso que Heidegger pretende realizar a destruição da história da ontologia, caracterizada por diversos modos de interpretação na história do pensamento, resgatando então a pergunta pelo ser, a partir de uma ontologia fundamental. Acerca desse ponto, Nunes nos ajuda a pensar quando diz:

A ontologia fundamental, que investiga a genealogia dos conceitos ontológicos preponderantes, reitera aquela questão rememorando o ser esquecido, passado em silêncio pela metafísica. A ontologia fundamental quebra o silêncio. E tenta desencobrir, no recuo a uma origem que ela não funda conceitualmente, e que a determina, o que ocorre de maneira obscura e distorcida no pensamento filosófico (NUNES, 2002, p. 40).

Por esses motivos, o âmbito de investigação da verdade ocorre a partir da problemática ontológico-fundamental e não no sentido de uma teoria do conhecimento. É por isso, também, que insistimos no contraste Heidegger/Kant acerca da verdade, pois a crítica de Heidegger em relação à teoria do conhecimento na metafísica moderna, não é simplesmente para ignorá-la, mas para propor um âmbito de investigação em que isso ocorra de forma genuína, ou seja, Heidegger está preocupado com a questão do conhecimento. Para ilustrar melhor esse raciocínio, retomamos um trecho de uma citação anterior de *A superação da metafísica*, aonde vimos que Heidegger diz: “Teoria do conhecimento’ exprime a incapacidade fundamental e crescente da metafísica moderna de saber de seu próprio vigor e fundamento” (HEIDEGGER, 2006, p. 65). Isso reforça a nossa suspeita, de que Heidegger em *ST*, pretende dar uma resposta à filosofia de Kant acerca do conceito de verdade.

Para concluir este ponto, poderíamos dizer que a questão do conhecimento ou da teoria do conhecimento, não é uma preocupação para a filosofia de Heidegger em *ST*? Questionamos isso, devido à crítica feita pelo filósofo, ao modo como a teoria do conhecimento trabalhou com o conceito de verdade durante a tradição filosófica do pensamento ocidental. Parece que a resposta é basicamente *não*, pois de certa maneira, a teoria do conhecimento acaba sendo um fator importante para Heidegger construir sua crítica ao conceito tradicional de verdade, ou seja, ainda

que para negá-la e criticá-la enquanto meio de investigação para chegarmos à verdade, a teoria do conhecimento representa uma estrutura significativa na tradição, que serve de base para Heidegger propor um novo âmbito de investigação para o conceito de verdade. Sobre isso, Stein argumenta em *Antropologia filosófica*:

Faz muito tempo que venho trabalhando temas heideggerianos com a convicção de que a intenção principal que atravessa *Ser e tempo* (1949) tem a ver com a questão do conhecimento. É por isso que vinha insistindo no fato de que Kant era um autor mais importante para Heidegger do que a maioria dos filósofos queria reconhecer (STEIN, 2009, p. 85).

3- Verdade e não-verdade: uma referência a Parmênides

No item *b* do parágrafo 44 de *ST*, denominado “O fenômeno originário da verdade e o caráter derivado do conceito tradicional de verdade” (*Das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit und die Abkünftigkeit des traditionellen Wahrheitsbegriffes*), Heidegger pretende mostrar o modo-de-ser do *Dasein*, que está na condição de verdade ou de não-verdade. Isso revelará, o fenômeno da verdade como uma qualidade do próprio *Dasein*, ou melhor, uma qualidade própria do *Dasein*. Essa análise servirá para o filósofo mostrar uma fundamental diferença, em relação ao modo como a tradição metafísica da verdade entendeu esse conceito, isto é, a verdade agora está ligada ao *Dasein* e não pertence a nenhuma teoria do conhecimento, como, por exemplo, a teoria da verdade enquanto “concordância”, defendida por Kant na *CRP*. Acerca disso, Stein nos ajuda a compreender quando diz em *SV*:

No item *b* ele desenvolve o que chama ‘o fenômeno originário da verdade e caráter derivado do conceito de verdade’. Aparentemente é um libelo contra o mal-entendido, na medida em que a tradição filosófica sempre colocou a verdade como uma qualidade do logos, da proposição, uma qualidade, de certo modo, apenas propriedade da proposição verdadeira ou falsa, quando o fenômeno originário da verdade, para Heidegger, está ligado à questão do velamento e do desvelamento, por meio da própria característica existencial do *Dasein* enquanto *Erschlossenheit*. Verdade, portanto, no sentido originário, é verdade existencial (STEIN, 2006b, p. 22).

O que significa dizer que o fenômeno originário da verdade está ligado à questão do velamento (*Verborgenheit*) e do desvelamento (*Unverborgenheit*)? Mas antes disso, o que nos dizem tais palavras em si mesmas? Em *Introdução à filosofia* (*Einleitung in die Philosophie*), Heidegger explora essa questão quando diz: “Desvelamento realmente é expresso em grego por meio da palavra *Alétheia*, que costumamos traduzir, embora não dizendo efetivamente nada com essa tradução, por “verdade”” (HEIDEGGER, 2009, p. 81).

Sendo assim, “desvelamento” é o traço fundamental da verdade em sua essência e, nesse sentido, significa “verdade” enquanto *Alétheia*. Ele é, portanto, o fenômeno próprio e originário da essência da verdade que, ao sair da condição de “velamento” ou “ocultação”, mostra-se em si mesmo. Em *Heidegger e as palavras da origem*, Zarader afirma: “Numa palavra, *Alétheia*, é para os gregos o espaço onde se mantém aquilo que, na medida em que já apareceu, quer dizer na medida em que saiu da latência ou da ocultação, é. É esta dimensão do ser como desvelamento que os gregos ouviam na palavra *Alétheia*” (ZARADER, 1900, p. 78).

O velamento, por sua vez, parece ser a antessala do próprio desvelamento. A *Alétheia*, ou seja, a verdade, antes de ser desvelada ou descoberta, encontra-se originalmente velada ou encoberta. Desse modo, o velamento é a própria contrariedade do desvelamento (verdade), porém, não está relacionado a uma questão relativa à falsidade, mas representa simplesmente a negação da verdade. Da mesma forma, o desvelamento rejeita o velamento, retirando a verdade da condição oculta. Sobre essa relação velamento/desvelamento, Stein comenta:

O modelo do velamento e do desvelamento. Modelo este que aparece, na obra de Heidegger, sempre ligado àquela ideia da *aletheia*, isto é, aquela palavra grega que significa verdade e é produto de uma negação. Isto é, a *aletheia* é a negação do encobrimento; portanto verdade é a negação do encobrimento e, nesse sentido, o encobrimento é uma espécie de contraponto do conceito de verdade, de contraponto do desvelamento (STEIN, 2006b, p. 168).

Com esse modelo, Heidegger muda a perspectiva de enfrentamento do problema da verdade, que está alicerçado na tradição no sentido de uma teoria do conhecimento. Assim, o fenômeno da verdade não é compreendido a partir de uma teorização da verdade, da maneira como foi colocado na tradição, mas é um

fenômeno que passa pelo modo-de-ser do próprio *Dasein*. Nesse sentido, o que está em jogo é o *Dasein*. Por isso, ele diz em *ST* que: “A ‘definição’ de verdade como ser-descoberto e ser-descobridor não é também uma mera explicação-nominal, mas nasce da análise dos comportamentos do *Dasein* que costumamos chamar imediatamente ‘verdadeiros’” (HEIDEGGER, 2012, p. 609). E na sequência afirma: “Ser-verdadeiro como ser-descobridor é um modo-de-ser do *Dasein*. O que esse descobrir possibilita ele mesmo deve ser chamado necessariamente “verdadeiro” em um sentido ainda mais originário” (HEIDEGGER, 2012, p. 609).

Para Heidegger, a verdade enquanto um modo-de-ser do *Dasein*, encontra seu sentido originário a partir da *abertura* (*Erschlossenheit*).²⁸ Essa *abertura*, por sua vez, é o que possibilita o fenômeno originário da verdade.²⁹ O filósofo dirá: “Na medida em que o *Dasein* é essencialmente sua abertura e, aberto, abre e descobre, ele é essencialmente ‘verdadeiro’. O *Dasein* é ‘na verdade’” (HEIDEGGER, 2012, p. 611). Contudo, da mesma forma que o *Dasein* é “na verdade”, ele também é na “não-verdade”. Isso ocorre, devido aquela relação entre velamento e desvelamento que pontuávamos anteriormente. Nesse sentido, assim como o velamento é a antessala do desvelamento, a não-verdade é a antessala da verdade, ou seja, há uma conexão inevitável entre as duas condições. Por isto, o *Dasein* encontra-se sempre condicionado por esses extremos. O filósofo comenta:

O pleno sentido ontológico existenciário da proposição ‘o *Dasein* é na verdade’ diz, com igual originariedade: ‘o *Dasein* é na não-verdade’. Mas só na medida em que é aberto, o *Dasein* é também fechado; e na medida em que o ente do interior-do-mundo é cada vez descoberto com o *Dasein*, esse ente, podendo vir-de-encontro no interior-do-mundo, é encoberto (oculto), ou dissimulado (HEIDEGGER, 2012, p. 615).

Afirmar que “o *Dasein* é na verdade” e “na não-verdade”, revela a própria característica existenciária do *Dasein* enquanto ser-descobridor. Sobre isso, Stein afirma: “[...] o caráter de verdade e não-verdade surge da abertura do *Dasein* ou da revelação do *Dasein* ou do caráter descobridor do *Dasein*” (STEIN, 2006b, p. 172). Desse modo, temos um conceito de verdade fundamentalmente ligado à constituição

²⁸ Segundo Dubois: “O *Dasein* está aberto – para si mesmo, para as coisas e para os outros. Ele o está como ser-no-mundo, existente, mantendo aberta sua própria abertura. A abertura não é um ‘estado’ nativo (luz natural), mas aquilo que deve ser sustentado – compreensivamente, discursivamente, sentimentalmente – e, o que é mais frequente, sob o modo de re-fechamento” (DUBOIS, 2004, p. 221).

²⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 611.

existenciária *Dasein*. Assim, não é por acaso que a questão da verdade apareça na Primeira Parte de *ST*, ou seja, *A análise-fundamental preparatória do Dasein*. Stein argumenta: “[...] a questão da verdade é a questão que, de alguma maneira, é central e é o objetivo principal da analítica existencial. Dessa maneira, não precisamos estranhar que o conceito de verdade seja ligado ao *Dasein* à analítica existencial” (STEIN, 2006b, p. 170).

Nesta relação de verdade e não-verdade, a verdade é compreendida como o desencobrimento e a não-verdade é compreendida como o encobrimento, ou seja, a verdade é o desvelamento e a não-verdade é o velamento. O *Dasein* é em uma dessas dimensões, pois enquanto ser-descobridor ele possibilita o ser-descoberto (a verdade). Como sabemos, Heidegger é fortemente influenciado pelos gregos, e nesta questão da verdade e não-verdade, o filósofo encontrará sua referência em Parmênides de Eléia. Em *ST* ele afirma: “Que a deusa da verdade, que conduz Parmênides, o coloque diante de dois caminhos, o do descobrir e o do encobrir, nada mais significa senão que: o *Dasein* já é cada vez na verdade e na não-verdade” (HEIDEGGER, 2012, p. 615). Os fragmentos do poema³⁰ parmenídico supracitado por Heidegger são estes:

E a deusa me acolheu graciosa e profusamente, tomou a mão direita na sua, e, desta maneira trazendo o epos à fala, me disse: Ó jovem, tu companheiro de imortais condutoras de carro, que te trazem com os cavalos, alcançando nossa morada, viva! porque de nenhuma maneira uma moira ruim te enviou a trilhares este caminho, - (pois em verdade ele está fora do caminho que vem dos homens), - mas themis e dike.³¹

É necessário que tu experimentes tudo, tanto o ânimo intrépido da verdade bem redonda, como as aparências dos mortais, nas quais não há confiança desvelante. Porém é necessário também isto de uma maneira totalizante conhecer: como o aparente necessitava ser tudo consumado através de tudo de maneira aparente.³²

Heidegger não faz um aprofundamento do poema parmenídico em *ST*, apenas cita-o brevemente no item B do parágrafo 44, para falar dos caminhos do

³⁰ Em *Ser e Tempo*, Heidegger faz apenas uma referência aos fragmentos do poema parmenídico, mas não os cita em sua totalidade. Aqui, por outro lado, apresentamos os fragmentos em sua totalidade, para ter uma ideia mais ampla acerca da referência trazida por Heidegger.

³¹ ANAXIMANDRO, PARMENIDÊS E HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Introdução Emmanuel Carneiro Leão; tradução Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1991, p. 45.

³² Idem.

“descobrimento” e do “encobrimento”, que revelam o *Dasein* sempre “na verdade” e “na não-verdade”. Contudo, em uma obra posterior a *ST*, intitulada *Parmênides* (1942-1943), o filósofo alemão retorna ao poema e o explora de modo mais específico, isto é, ele procura compreender o que os fragmentos do poema querem dizer e elucidar, em relação à questão da verdade. Desse modo, Heidegger faz alguns questionamentos, por exemplo, acerca da identidade da “deusa” citada por Parmênides:

Quem é a ‘deusa’? Antecipamos a resposta adequada somente para o ‘poema doutrinário’ como um todo. A deusa é a deusa ‘Verdade’. Ela mesma – ‘a verdade’ – é a deusa. Por isso, devemos evitar o modo de falar que falaria de uma deusa ‘da verdade’. Pois o modo de falar de uma ‘deusa da verdade’ desperta a representação de uma deusa a cuja proteção e benção ‘a verdade’ é tão-somente confiada. Se fosse o caso, teríamos dois fatos: ‘uma deusa’ e ‘a verdade’, que está sob proteção divina (HEIDEGGER, 2008c, p. 18).

O filósofo aponta que não há uma “deusa da verdade”, mas a própria verdade é a deusa da qual fala o pensador de Eléia. Naturalmente, para nós, as palavras de Parmênides causam certa perplexidade, pois colocam a verdade sob a forma de uma entidade divina. Sobre isso, Heidegger comenta: “Isso pode nos parecer estranho, pois, por um lado, achamos simplesmente estranho que um pensador coloque seu pensar em relação com a palavra de um em ente divino” (HEIDEGGER, 2008c, p. 18). Por outro lado, ao fazer uma nova interpretação ele diz: “[...] se considerarmos que o início do pensamento ocidental se realiza, segundo a opinião usual, como dissociação do *logos* (razão) a partir do *mythos* (mito), então parece inteiramente compreensível que restos da representação ‘mítica’ ainda se tenham mantido nas primeiras tentativas ‘primitivas’ de um pensar” (HEIDEGGER, 2008c, p. 19).

Não nos interessa propriamente o pensamento parmenídico sobre a questão da verdade, mas, sim, os motivos pelos quais Heidegger retorna ao pensamento de Parmênides para pensar essa questão. O primeiro motivo já foi elucidado em outra seção, a saber, *O mundo grego como referência*, presente no início deste capítulo. Basicamente, esse motivo mostra que Heidegger volta à filosofia de Parmênides, pois o considera um pensador originário e, assim, pensa a verdade em sua

essência, em sua origem.³³ Ou seja, retornar até a origem do pensamento seria um princípio básico para pensar a questão da verdade. Muito bem, mas de uma certa maneira, esse primeiro motivo se conecta ao segundo motivo, que aponta exatamente para o modo como a investigação sobre a verdade se desdobrou na tradição filosófica ocidental, sobretudo na filosofia moderna, com a consolidação da teoria do conhecimento em Kant.

Sobre o afastamento do pensamento moderno em relação à origem da verdade, Heidegger afirma que:

A típica situação de que o pensador moderno necessita de um livro de mais de 400 páginas para dizer algo do que ele tem a dizer é um sinal inconfundível de que o pensar moderno está fora do âmbito do pensar originário. Neste contexto, podemos recordar a *Crítica da Razão Pura* de Kant e da *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Em tais sinais reconhecemos que o mundo, há longo tempo, saiu das juntas e que o homem tem trilhado a errância (HEIDEGGER, 2008c, p. 22).

Essa passagem da obra *Parmênides*, mostra claramente a crítica de Heidegger em relação ao pensamento moderno. E Kant, como aponta o filósofo de ST, aparece como um expoente fundamental desse período, destacando-se com uma das mais importantes obras epistemológicas da história da filosofia, ou seja, a *CRP*. Contudo, o detalhe mais importante não se refere simplesmente a isso, mas sim ao entendimento feito por Heidegger dessa questão, que mostra o advento da epistemologia no pensamento moderno e, por consequência, o distanciamento de uma obra como a *CRP*, daquilo que foi expresso inicialmente no pensamento originário. Esse distanciamento, por sua vez, fez o homem trilhar a errância. Sobre a errância, Heidegger diz em *A essência da verdade*:

A errância é a antiessência fundamental, que se opõe à essência inicial da verdade. A errância se revela como o espaço aberto para tudo o que se opõe à verdade essencial. A errância é o cenário e o fundamento do erro. O erro não é uma falta ocasional, mas o império (o domínio) da história, na qual se entrelaçam, confundidas, todas as modalidades do errar (HEIDEGGER, 2008a, p. 209).

³³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Tradução, Sérgio Mário Wrublewski; revisão da tradução, Renato Kirchner. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 21.

Assim, temos, por um lado, a essência da verdade enquanto o lugar em que repousa o pensamento originário e, por outro lado, a antiessência, que se opõe obviamente à essência da verdade e caracteriza-se como errância, isto é, a própria não-verdade. Segundo Heidegger, é por esse caminho (o caminho da errância), que o homem trilhou na modernidade, ficando cada vez mais distante do pensar originário.³⁴ Nesta caminhada errante, que alcança sua plenitude no pensamento moderno, o homem torna complexo aquilo que outrora era simples, perdendo-se da essencialidade originária e, para o filósofo de *ST*, necessitando, por exemplo, de um livro de mais de 400 páginas para dizer o que precisa dizer.³⁵ Acerca disso, Heidegger adverte que: “Porque somos, desde muito tempo, constrangidos a procurar nosso conhecimento mediante um processo de seleção com base no excesso falado e escrito, perdemos a capacidade de ouvir *poucas coisas simples*, ditas nas palavras dos pensadores originários” (HEIDEGGER, 2008c, p. 23).

O que podemos observar, a partir do cenário apontado por Heidegger, é a derrocada da própria verdade por esse excesso falado e escrito, que encontra seu ápice no pensamento moderno. Assim, o ponto máximo é alcançado com a consolidação da teoria do conhecimento enquanto estudo acerca da origem e das possibilidades do conhecimento. Falamos que houve uma consolidação da teoria do conhecimento no pensamento moderno, pois foi nesse período que ela surgiu como um ramo independente na filosofia. Mas, alguém poderia objetar: não houve reflexões epistemológicas antes desse período? Certamente sim. Ademais, não se trata de negar essas reflexões, mas apenas indicar o surgimento da teoria do conhecimento no contexto moderno da filosofia. Sobre isso, Hessen comenta que:

Como disciplina filosófica independente, não se pode falar de uma teoria do conhecimento nem na Antiguidade nem na Idade Média. Certamente, encontraremos numerosas reflexões epistemológicas na filosofia antiga, especialmente em *Platão* e em *Aristóteles*. São, porém, investigações epistemológicas que ainda estão completamente embutidas em contextos psicológicos e metafísicos. É só na *Idade Moderna* que a teoria do conhecimento aparece como disciplina independente (HESSEN, 2012, p. 14).

³⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*, p. 22.

³⁵ *Idem*.

Por esses motivos, dentre outros, Kant torna-se um pensador determinante para o conceito de verdade heideggeriano em *ST*, pois o filósofo de Messkirch não pretende investigar a verdade no sentido de uma teoria do conhecimento. E como constatamos na seção anterior, segundo Hessen, Kant tem um papel primordial na teoria do conhecimento, por ser considerado o verdadeiro fundador da mesma no período moderno.³⁶ Ora, sabemos perfeitamente que a crítica de Heidegger se estende a tradição metafísica da verdade como um todo, todavia não é por acaso que Heidegger cita Kant e a *CRP* em *Parmênides*, para falar sobre um excesso falado e escrito na filosofia moderna. Esse excesso, por sua vez, está condicionado por uma interpretação da verdade que se refere à verdade da proposição, isto é, um entendimento da verdade no sentido proposicional, como um atributo da própria sentença. Por essas razões, de acordo com Stein, Heidegger falará de uma *verdade originária*, introduzindo a contraposição de verdade e de não-verdade. Assim, ele afirma que:

Então, em Heidegger, há um universo de metáforas pelas quais ele circunscreve a necessidade de uma *verdade originária*, mas para que ela não seja confundida com a verdade como propriedade de proposições, no sentido lógico-semântico, o filósofo introduz este contraponto: verdade e não-verdade são duas dimensões que determinam o modo de ser-no-mundo (STEIN, 2006b, p. 173).

Portanto, agora que mostramos as dimensões da verdade e da não-verdade, enfatizando o modo como elas se relacionam com o *Dasein*, vamos na sequência discutir um ponto que parece ser o mais determinante em Heidegger, que se refere a impossibilidade das verdades eternas.

³⁶ Cf. HESSEN, Joannes. *Teoria do conhecimento* / Joannes Hessen; tradução João Vergílio Gallerani Curter; revisão técnica Sérgio Sérvulo da Cunha. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 15.

4- A impossibilidade das verdades eternas

Acreditamos que este é o ponto mais importante do capítulo III, pois entraremos em contato direto com o modo como Heidegger interpreta a questão da verdade no parágrafo 44 de *ST*. Neste ponto, veremos que o filósofo introduz uma concepção inovadora, ou seja, que se mostra diferente de tudo aquilo que a tradição metafísica da verdade entendeu sobre esse conceito. No item c do referido parágrafo, intitulado, “*O modo-de-ser da verdade e a pressuposição-da-verdade*” (*Die Seinsart der Wahrheit und die Wahrheitsvoraussetzung*), Heidegger afirma: “*O Dasein, como constituído pela abertura, é essencialmente na verdade. A abertura é um modo-de-ser essencial do Dasein. Só ‘se dá’ verdade na medida e enquanto o Dasein é. O ente só então é descoberto e só é aberto enquanto o Dasein em geral é*” (HEIDEGGER, 2012, p. 625). Mas o que isso significa?

O grande ponto da novidade heideggeriana é reconhecer a verdade a partir do *Dasein* e somente a partir do *Dasein*. A possibilidade da verdade está atrelada ao *Dasein* de uma tal maneira, que ela só “se dá” na medida e enquanto ele é. O filósofo defende que a verdade está fundamentalmente condicionada ao *Dasein*. Mas qual a razão disso? Ora, de acordo com a filosofia de Heidegger, o *Dasein* é um ser que inevitavelmente encontrará sua finitude, pois a partir do momento em que existe já está caminhando em direção ao seu fim³⁷, ou seja, é um ser que está a caminho da morte, é um *ser-para-a-morte*. Ele diz no parágrafo 48 de *ST*: “O findar que é pensado com a morte não significa um ter-chegado-ao-final do *Dasein*, mas um *ser-para-o-final* desse ente. A morte é um modo de ser que o *Dasein* assume logo que é” (HEIDEGGER, 2012, p. 677). E ainda no parágrafo 50 ele argumenta:

[...] o *Dasein* não pode superar a possibilidade da morte. A morte é a possibilidade da pura e simples impossibilidade-de-ser-‘aí’. Assim, a morte se desvenda como a *possibilidade mais própria, irremetente e insuperável*. Como tal, a morte é um *assinalado* iminente, cuja possibilidade existenciária tem seu fundamento em que o *Dasein* é

³⁷ Dubois propõe um questionamento importante sobre a morte, que nos ajuda a compreender a finitude do *Dasein*: “Qual é o sentido existencial da morte? Terminar, como ‘morrer’, não é estar-no-fim, mas ser para o fim, na direção do fim, *Sein zum Ende*. A morte é somente relação-com-a-morte, *Sein zum Tode*. A fenomenologia dessa relação-com-a-morte é totalmente ‘imanente’, e me concerne como existente. Ela está colocada antes de toda pesquisa biológica, psicológica, teológica a propósito da morte” (DUBOIS, 2004, p. 49).

ele mesmo essencialmente aberto para ele mesmo e o é no modo do ser-adiantado-em-relação-a-si. Esse momento estrutural da preocupação tem, no ser para a morte, a sua concretização mais-originária. O ser para o final torna-se fenomenicamente mais claro como ser para a caracterizada possibilidade assinalada do *Dasein* (HEIDEGGER, 2012, p. 691).

A morte é um evento que pertence à própria natureza do *Dasein*, ou seja, é inerente a ele. Assim, retomando a intrigante frase do filósofo, a saber, “Só ‘se dá’ verdade na medida e enquanto o *Dasein* é”, a verdade só é possível enquanto o *Dasein* não encontrar a sua finitude. Desse modo, então, se a verdade está intrinsecamente conectada ao *Dasein*, ela também é finita, pois como estamos acompanhando, o *Dasein* é finito. Se o inevitável fim do *Dasein* implica no inevitável fim da verdade, não existem verdades eternas na concepção de Heidegger. Se não existem verdades eternas, o conhecimento fica restrito à duração da existência do *Dasein*, tornando-se finito. Sobre essa concepção de verdade, Stein comenta em SV:

Este é o ponto que representa, talvez, o elemento de maior inovação. É uma das afirmações que está no fim do parágrafo 44 que pode nos dizer mais fundamentalmente isto, quando ele diz: ‘Só há verdade enquanto há *Dasein*. Não existem verdades eternas’. Essa foi certamente, nos anos 20, a afirmação mais escandalosa pronunciada por um filósofo, ainda mais por um filósofo estreado. E foi em 29, na discussão que houve em Davos, na Suíça, com Cassirer, o ponto fundamental de discórdia e de debate (STEIN, 2006b, p. 20).

E ainda complementa em outra passagem:

É evidente que as ressonâncias do problema da verdade em Heidegger se tornam inteiramente outras e nós temos, de repente, a afirmação da verdade finita. Essa ideia da verdade finita é o que faz com que Heidegger afirme que nem sempre precisou existir a verdade, nem sempre existirá a verdade, a verdade é relativa ao *Dasein*, não existem verdades eternas (STEIN, 2006b, p. 25).

Nesse sentido, de acordo com Stein, há em Heidegger um elemento de inovação em relação à verdade, que se refere justamente a finitude da mesma. Contudo, ainda que brevemente, precisamos registrar a contribuição de Nietzsche sobre a finitude da verdade, visto que na obra *Sobre verdade e mentira no sentido*

extra-moral, o filósofo questionou a verdade enquanto um valor em si mesmo, considerando-a pautada e determinada pelas relações humanas. Ele argumenta: “O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias [...]” (NIETZSCHE, 1978, p. 48). Desse modo, a verdade é condicionada ao entendimento que o homem faz do mundo, pois ele mesmo atribui um valor de verdade às coisas, a partir de suas próprias observações. Por isso, Nietzsche argumenta que a verdade possui um valor limitado, portanto, é de um certo modo finita. Sobre isso, ele propõe o seguinte exemplo:

Quando alguém esconde uma coisa atrás de um arbusto, vai procura-la ali mesmo e a encontra, não há muito que gabar nesse procurar e encontrar: e é assim que se passa com o procurar e encontrar da “verdade” no interior do distrito da razão. Se forjo a definição de animal mamífero e em seguida declaro, depois de inspecionar um camelo: “Vejam, um animal mamífero”, com isso decerto uma verdade é trazida à luz, mas ela é de valor limitado, quero dizer, é cabalmente antropomórfica e não contém um único ponto que seja “verdadeiro em si”, efetivo e universalmente válido, sem levar em conta o homem” (NIETZSCHE, 1978, p. 50).

Assim, poderíamos dizer que a “inovação” da concepção finita de verdade em Heidegger, está no modo como o filósofo faz o enquadramento da questão, ou seja, a maneira como ele condiciona a verdade à existência do *Dasein*. Pois bem, antes de analisarmos as possíveis razões para esse modo de interpretar o conceito de verdade, é importante entendermos como ocorre o próprio desdobramento do item c do parágrafo 44 de *ST*, após Heidegger fazer essa conexão necessária entre verdade e *Dasein*. Isso é fundamental para compreendermos a impossibilidade das verdades eternas. Para ilustrar melhor essa conexão necessária entre *Dasein* e verdade, o filósofo oferece um exemplo, citando as leis³⁸ do cientista inglês Isaac Newton:

³⁸ As leis de Newton são: 1) Princípio da Inércia, 2) Princípio Fundamental da Dinâmica e 3) Princípio da Ação – Reação.

Antes que as leis de Newton fossem descobertas, elas não eram ‘verdadeiras’, do que não se segue que fossem falsas, nem menos ainda que se tornariam falsas se já não fosse onticamente possível nenhum ser-descoberto. Tampouco há nessa ‘restrição’ uma diminuição do ser verdadeiro das ‘verdades’ (HEIDEGGER, 2012, p. 627).

E na sequência ele afirma:

Que antes dele as leis de Newton não eram verdadeiras nem falsas pode significar que o ente por elas mostrado no seu descobrir não tenha sido antes. Essas leis se tornaram verdadeiras por meio de Newton; com elas certos entes se tornaram acessíveis ao *Dasein*. Com o ser-descoberto do ente, este se mostra precisamente como o ente que ele antes já era. Descobrir assim é o modo-de-ser da ‘verdade’ (HEIDEGGER, 2012, p. 627).

Esse exemplo ilustra bem o modo como a verdade está completamente condicionada ao *Dasein*, podendo ser apenas enquanto o *Dasein* é. As leis de Newton fora do *Dasein*, isto é, não estando conectadas a ele, não significa que são falsas, mas significa apenas que ainda não foram descobertas por algum *Dasein*, que as tire da condição de encobrimento. A verdade para existir precisa ser descoberta por um *Dasein*, por isso que as leis de Newton se tornam verdadeiras somente a partir do momento que são descobertas por Newton. Para Heidegger, a única possibilidade de provar “verdades eternas”, seria provar igualmente que o *Dasein* foi e será por toda a eternidade.³⁹ Ele argumenta: “Enquanto essa prova faltar, a proposição não deixa de ser uma afirmação fantástica, que não ganha legitimidade porque os filósofos comumente nela ‘acreditam’” (HEIDEGGER, 2012, p. 627).

O debate em Davos entre Cassirer e Heidegger, que citamos anteriormente por intermédio de Stein, é fundamental nessa discussão. Nele, Heidegger cita a polêmica questão das verdades eternas, argumentando que a verdade depende do *Dasein*.⁴⁰ Essa interpretação ocorre em virtude da analítica existencial do *Dasein*, que Heidegger considera determinante para a ontologia fundamental, ou seja, essa ontologia fundamental tem o caráter de analítica existencial. Ele diz em *ST*: “É assim

³⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 627.

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Both. Revisión de Elsa Cecilia Frost; fondo de cultura económica – México, 1996, p. 216.

que se deve buscar na analítica existenciária do *Dasein* a ontologia-fundamental, da qual somente todas as outras podem surgir” (HEIDEGGER, 2012, p. 63). Nesse sentido, há um ponto de diferenciação crucial de Heidegger em relação a Kant, porque enquanto Kant pretende estabelecer uma analítica transcendental, Heidegger pretende fundar uma analítica existencial. Sobre isso, Stein comenta:

[...] as motivações que levam Heidegger a fazer sua ontologia com caráter transcendental ligado ao *Dasein* não são de ordem epistemológica no sentido de buscar os critérios que uma ciência exige, como em Kant. Ele não quer isto e é por essa razão que vai poder dizer que Kant criou toda a analítica para resolver apenas um problema do conhecimento, sabendo, porém, que este problema do conhecimento exigiria um outro trabalho implícito na pergunta que é o homem? Então, não se trata de pensar a analítica transcendental como uma espécie de epistemologia, quando se trata em Heidegger da analítica existencial (STEIN, 2006b, p. 139).

É notório que esse modo de entender a questão da verdade é radical em si mesmo, pois nos tira as bases de qualquer verdade absoluta, colocando em xeque todo o conhecimento que, até então, julgávamos como inquestionáveis ou evidentes por si só. A partir dessa concepção, podemos compreender com mais clareza as razões da crítica heideggeriana ao conceito tradicional de verdade. Se não existem verdades eternas, isto é, absolutas, irrefutáveis e incontestáveis, não faz sentido considerarmos qualquer teoria da verdade, que tente demonstrar esse conceito a partir de noções de concordância ou adequação. Por exemplo, a definição kantiana do conceito de verdade, embasado na concordância de um conhecimento com o seu objeto, ou a definição clássica do conceito de verdade enquanto “*adaequatio intellectus et rei*”, são definições de verdade que, segundo Heidegger, estão alicerçadas em determinados pressupostos, que encobriram o sentido originário de verdade pensado pelos gregos. Heidegger está dizendo que existe um fator fundamental para a verdade, a saber, a existência do *Dasein*, único capaz de tirar a verdade da condição de encobrimento, desvelando-a em si mesma. Assim, a existência da verdade pressupõe a existência de um *Dasein*. Acerca disso, Stein afirma o seguinte:

Não se trata mais de provar a existência das coisas, de provar a existência do mundo, de dar uma longa explicação sobre o que é verdadeiro e falso, sobre o que pode ser verdadeiro e falso, mas desde sempre, a questão da verdade está ligada ao *Dasein* e nós somos levados a pressupor o *Dasein*. Essa pressuposição da verdade na pressuposição do *Dasein* é inexorável, segundo Heidegger, se nós quisermos pensar com radicalidade a questão da verdade (STEIN, 2006b, p. 21).

Temos, então, uma interpretação da verdade distante das concepções tradicionais e relativa ao próprio *Dasein*.

CONCLUSÃO

Procuramos mostrar nessa dissertação uma possibilidade de interpretar o conceito de verdade em *ST* como resposta ao conceito de verdade em Kant. Para alcançarmos esse objetivo, julgamos necessário explorar, antes de tudo, a importância da filosofia kantiana para o pensamento heideggeriano. A partir disso, analisamos com mais segurança a relação entre os filósofos, para avaliar em que medida Heidegger consegue responder a Kant.

Uma vez que adentramos na filosofia de Heidegger, é esperado que seu modo de pensar provoque um tipo de estranhamento, dado que ele não reconhece uma autenticidade na tradição filosófica, e segue na contramão da história do pensamento ocidental. Com a questão da verdade notamos que isso ficou muito explícito, visto que o filósofo se distancia das determinações tradicionais de verdade, contrariando a lógica e a própria teoria do conhecimento enquanto fonte de obtenção da verdade. Para Heidegger, então, a verdade se torna um atributo completamente condicionado ao *Dasein* e, por conseguinte, como o *Dasein* é finito, a verdade torna-se igualmente finita.

Em atenção a essa compreensão peculiar do conceito de verdade, fomos instigados a entender as razões que fazem Heidegger pensar dessa maneira, ou seja, fomos levados a investigar os motivos pelos quais o filósofo chega a esse entendimento da verdade. Essa investigação, por sua vez, nos conduziu até Kant, que de um certo modo, é um móbil para Heidegger criticar a verdade da maneira como fez no parágrafo 44 de *ST*. O que se constatou na definição de Kant sobre o conceito de verdade, sobretudo a partir da *CRP*, foi uma explicação da verdade enquanto a concordância do conhecimento com o seu objeto. Contudo, Kant não restringiu sua análise a essa interpretação, mas encontrou na lógica um meio para estabelecer critérios gerais de verdade, que se estendeu, por conseguinte, na lógica geral e na lógica transcendental.

Como observamos, de acordo com a análise do filósofo, a lógica transcendental é mais significativa do que a lógica geral, pois não prescinde do conteúdo do conhecimento. Assim, ela torna-se fundamental para a epistemologia kantiana, uma vez que vai além da simples adequação lógica do conhecimento,

fundamentada pelos critérios gerais de verdade. Desse modo, Kant encontrou na lógica transcendental uma possibilidade de romper os limites apresentados pela lógica geral, fazendo da analítica transcendental uma *lógica da verdade*.

A partir de tais considerações, podemos levantar os seguintes questionamentos: para pensar a questão da verdade, a analítica existencial de Heidegger é tão significativa quando a analítica transcendental de Kant? Ou seja, a “lógica” argumentativa de Heidegger no parágrafo 44 de *ST* é tão eficaz quanto à lógica transcendental kantiana? O nível de dificuldade para compararmos as duas propostas é elevado, pois precisamos considerar que ambos os autores fazem abordagens metodológicas bastantes distintas em suas interpretações.

Dessa forma, levando em consideração que se trata de propostas de interpretação bem distintas, parece não fazer muito sentido argumentar que a analítica existencial, não é tão eficiente quanto à analítica transcendental para pensar a questão da verdade. Se dissermos que a analítica existencial é ineficaz em relação à analítica transcendental, podemos da mesma maneira dizer que a analítica transcendental é ineficaz em relação à analítica existencial. O que poderíamos indagar, nessa linha de raciocínio, é se as duas interpretações são significativas em si mesmas, ou seja, dentro daquilo que se propõe fazer.

A partir de tudo o que exploramos em relação à influência de Kant sobre Heidegger, é sabido que a importância de Kant para *ST* é fundamental, mas a resposta de Heidegger em relação ao conceito de verdade em Kant, parece esbarrar em certas limitações. A primeira limitação se refere ao que argumentávamos anteriormente, isto é, sobre a dificuldade de compararmos as duas propostas, visto que apontam para interpretações bastante distintas. Ora, Heidegger não considera a verdade a partir de uma teoria do conhecimento, é como se ele dissesse que simplesmente não faz sentido algum interpretar a verdade da maneira como Kant pretende fazer.

A segunda limitação se refere ao próprio inacabamento de *ST*, que foi interrompido pela insuficiência da linguagem metafísica. Sobre isso Casanova diz: “Heidegger mesmo afirma em algumas passagens que o fracasso de *Ser e Tempo* se deve à impossibilidade de continuar pensando o que precisava ser colocado em questão na obra a partir da linguagem da metafísica” (CASANOVA, 2009, p. 145).

De um certo modo, então, *ST* “fracassou”, visto que Heidegger considerou que a própria linguagem da metafísica impediria a continuidade da obra. Porém, esse inacabamento levaria o filósofo a pensar as coisas de uma outra maneira, inclusive a questão da verdade. Nesse sentido, há uma distinção na filosofia heideggeriana, em que *ST* é colocado como o marco da primeira fase do pensamento de Heidegger, e após *ST* se configuraria a segunda fase de seu pensamento.

Não pretendemos nesse estudo, aprofundar a discussão sobre “primeiro” e o “segundo” Heidegger, tanto que ao longo da dissertação não fizemos essas diferenciações, nem citamos essa segunda fase de seu pensamento. Nosso objetivo central se fixou em *ST*, principalmente no parágrafo 44. Contudo, neste ponto decidimos mencionar esse contexto para acentuar que Heidegger se deparou com limitações para finalizar sua grande obra, e mudou a perspectiva do seu pensamento.

Desse modo, portanto, consideramos que a resposta de Heidegger ao conceito de verdade em Kant é limitada e consideravelmente questionável, justamente em decorrência das limitações apresentadas acima.

BIBLIOGRAFIA

Obras citadas e consultadas

1- Obras de Heidegger

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. – Petrópolis, RJ: Bragança Paulista, SP: Editora Universitário São Francisco, 2003.

_____. A essência da verdade. In: *Marcas do Caminho*. Tradução de Enio Paulo e Ernildo Stein; revisão da tradução de Marco Antônio Casanova. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008a. – (Coleção textos filosóficos).

_____. A teoria platônica da verdade. In: *Marcas do Caminho*. Tradução de Enio Paulo e Ernildo Stein; revisão da tradução de Marco Antônio Casanova. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008b. – (Coleção textos filosóficos).

_____. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia de Sá Cavalcante Schuback. – 3ed – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

_____. *Introdução à filosofia*. Tradução Marco Antonio Casanova; revisão técnica de tradução Eurides Avance de Souza; revisão técnica Tito Lívio Cruz Romão. – 2. Ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____. *Introdução à metafísica*; apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4. Ed. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1999. (Biblioteca Tempo Universitário).

_____. *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Both. Revisión de Elsa Cecilia Frost; fondo de cultura económica – México, 1996.

_____. *Lógica: La pregunta por la verdad*. Version española de J. Alberto Ciria. Alianza Editorial, 2004.

_____. *O acontecimento apropriativo*. Tradução de Marco Antonio Casanova. – Rio de Janeiro: Forense; Alemanha: Vittorio Klostermann, 2013.

_____. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

_____. *O meu caminho na fenomenologia*. Tradução de Ana Falcato / Coleção textos clássicos de filosofia / Covilhã 2009.

_____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. – (Coleção Textos Filosóficos).

_____. *O que é isto – a filosofia?* Identidade e diferença. Tradução de Ernildo Stein. 3. Ed. – Petrópolis, RJ Vozes, São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2013.

_____. *Parmênides*. Tradução Sérgio Mário Wrublewski; revisão da tradução, Renato Kirchner. - Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008c.

_____. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Indiana University Press, 1997.

_____. *Que é uma coisa?* Doutrina de Kant dos princípios transcendentais. Biblioteca de filosofia contemporânea. Edições 70, 2002.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. – Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

_____. *Ser e Verdade*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão; Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

2- Obras de Kant

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão - 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Escritos Pré-críticos*. Tradução de Jair Barboza... [et al.]. – São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. *Lógica*. Tradução do texto original estabelecido por Gottlob Benjamin Jasche de Guido Antônio Almeida. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. (Biblioteca Tempo Universitário; 93. Série Estudos alemães).

_____. *Textos selecionados*. Seleção de textos de Marilena Chauí; traduções de Tania Maria Bernkopf, Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filho. – São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).

3- Outras obras

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução da primeira edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. – 5 ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGOSTINHO, Santo, 354-430. *Confissões*, tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 2. Ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).

ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES E HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Introdução Emmanuel Carneiro Leão; tradução Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

ARISTÓTELES. *Metafísica*; tradução de Leonel Vallandro. Editora Globo; Porto Alegre, 1969.

_____. *Órganon: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofisticas*. Tradução Edson Bini. Ed. 2005.

BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Tradução: Maria Georgina Segurado. Revisão da tradução: Carlos Morujão. Edições 70, 1992.

BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal, RN: UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003.

CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger* / Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. – (Série Compreender).

CASSIRER, Ernest. *El problema del conocimiento II: de Newton a Kant*. Traducción de Wenceslau Roces; fondo de cultura económica – México, 1986.

COSTA, Alexandre. *Heráclito: Fragmentos contextualizados*. Editora Difel, 2002.

COMTE-SPONVILLE, A. *Dicionário Filosófico*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Direção de Antonio Oliveira Cruz. Tradução João Paz. Instituto Piaget.

DESCARTES, René. *Regras Para a Direção do Espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

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

FARIAS, Victor. *Heidegger e o nazismo*. Tradução de Sieni Maria Campos. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

FERRY, Luc. *Kant: uma leitura das três “Críticas”*. Tradução de Karina Jannini. – 2ed. – Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade; tradução marco Antônio Casanova*. – Rio de Janeiro: Forense universitária, 2005.

FILHO, Raul Ferreira Landin. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992. – (Coleção filosofia; 23).

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: tradução de Enio Paulo Giachini*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. *Hermenêutica em retrospectiva*. – 2 ed. Tradução Marco Antonio Casanova. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. *Hegel – Husserl – Heidegger*. Tradução de Marco Antonio Casanova. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GIACÓIA JR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. – São Paulo: Três Estrelas, 2013.

HESSEN, Joannes. *Teoria do conhecimento*. Tradução João Vergílio Gallerani Curter; revisão técnica Sérgio Sévulo da Cunha. – 3 ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

HUISMAN, Denis. *Dicionário de obras filosóficas*. Tradução Ivone Castilho Benedetti. – São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HUSSERL, Edmund, 1859-1938. *Investigações lógicas: sexta investigação: elementos de elucidação fenomenológica do conhecimento*. Seleção e tradução de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campo Loparic. – São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

_____. *Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura: volume 1*. Tradução Diogo Ferrer. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2014.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda; revisão técnica, Márcia Sá Cavalcante Schuback. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed 2002.

KELLER, Pierre, 1956 – *Husserl and Heidegger on human experience*. First Published 1999. Cambridge University Press.

KUSCH, Martin. *Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal*. Um estudo sobre Husserl, Heidegger e Gadamer. Tradução de Dankwart Bernsmüller. Editora Unisinos, coleção ideias, 2001.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis RJ: Vozes, 1977.

LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. – 2.ed. ver. – Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e história da Ciência, 2002, p. 24.

_____. *Heidegger*. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. (Passo-a-passo;32).

LUIJPEN, Wilhelmus A. M. *Introdução à fenomenologia existencial*. Tradução do original neerlandês por Carlos Lopes de Mattos. São Paulo, EPU, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1973.

MACDOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger. Ensaio de caracterização do modo de pensar de "Sein und Zeit"*. Editora Herder – S. Paulo – 1970.

NETO, Antonio Florentino. Giacoia Jr. Oswaldo (Orgs.). *Budismo e filosofia em diálogo*. Campinas, SP: Editora PHI, 2014.

_____. *Heidegger e o pensamento oriental*. Uberlândia: EDUFU, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. In: Obras incompletas; seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido de Mello e Souza. – 2. Ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1978.

NUNES, Benedito. *Heidegger e Ser e Tempo* / Rio de Janeiro; Jorge Zahar – Ed, 2002.

PAISANA, João. *Fenomenologia e Hermenêutica – A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Editorial Presença, Lisboa, 1992.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Edições 70, 2006.

PIETERSMA, Henry. *Phenomenological epistemology*. Published by Oxford University Press, New York, 2000.

PLATÃO. *A República*. J. Guinsburg organização e tradução. São Paulo: Perspectiva, 2006 – (textos; 19).

PORTA, Mario Ariel Gonzáles. *Estudos neokantianos*. Edições Loyola, São Paulo, 2011.

REALE, Giovanni. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. - São Paulo: Paulinas, 1990. - (Coleção filosofia).

_____. *História da filosofia: Do Humanismo a Kant*. São Paulo: Paulinas, 1990. - (Coleção filosofia).

_____. *História da filosofia: Do romantismo até nossos dias*. São Paulo: Paulinas, 1991. - (Coleção filosofia).

REIS, Robson Ramos. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Edição Monica Paape Casanova. Revisão Elaine dos Santos. Revisão técnica Marco Antonio Casanova. 1. Ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

SAFRANSKY, Rüdiger. *Heidegger, um filósofo da Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução Lya Lett Luft – São Paulo: Geração Editorial, 2005.

STEIN, Ernildo. *Antropologia filosófica: questões epistemológicas*. – Ijuí: Ed. Unijuí, 2009. – 248 p. – (Coleção filosofia; 31).

_____. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. São Paulo, Duas Cidades, 1973.

_____. *Epistemologia e crítica da modernidade*. – Ijuí: Unijuí Ed. 1991. (Coleção ensaios. Política e filosofia; 4).

_____. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. – Ed. Unijuí, 2011.

_____. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. – 2. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006a. – 200 p. – (Coleção filosofia, 2).

_____. *Seis estudos sobre Ser e Tempo - (Comemoração dos sessenta anos de Ser e Tempo*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. *Sobre a verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de ser e tempo*. – Ijuí: Ed. Unijuí, 2006b.

SPROVIERO, Mario Bruno. A verdade e a evidência: estudo introdutório. In: *Verdade e conhecimento*; tradução e notas de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. – São Paulo: Martins Fontes, 1999. – (Clássicos).

STRATHERN, Paul. *Heidegger em 90 minutos*. Tradução, Maria Luiza X. de A. Borges; consultoria, Danilo Marcondes. – Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

TARSKI, A. *A concepção semântica da verdade e os fundamentos da semântica*. In: *A concepção semântica da verdade / Textos clássicos de Tarski*. Tradução: Luiz Henrique de A. Dutra; revisão da tradução: Cesar Mortari. Unesp, 2006.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. De veritate. In: *Verdade e Conhecimento*. Tradução, estudos introdutórios e notas de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. – São Paulo: Martins Fontes, 1999. – (Clássicos).

TUGENDHAT, Ernest. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Tradução de Mario Flei. Editora Unijui, 1992.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Tradução: João Gama. Editora Instituto Piaget, 1989.

ZARADER, Marlene. *Heidegger e as palavras da origem*. Tradução João Duarte. Coleção Pensamento e Filosofia. Instituto Piaget, 1990.

WOOD, Allen W. *Kant*. Tradução Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

YÁÑES, Ángel Xolocotzi. *Uma crónica de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Benemérica Universidad Autónoma de Puebla. Facultad de Filosofía y Letras. Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado, Editorial Itaca, 2011.