

Pertinência e alcance da crítica de Tugendhat ao conceito heideggeriano de verdade

Marcelo J. Doro

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina; Professor da Área de Ética e Conhecimento da Universidade de Passo Fundo

Email: marcelo.doro@bol.com.br

Resumo: Este artigo promove uma apreciação da crítica de Tugendhart ao conceito heideggeriano de verdade. A equiparação entre verdade e abertura, promovida por Heidegger em *Ser e Tempo*, constituiria um *non sequitur* e, além disso, segundo Tugendhat, obscureceria o entendimento corrente da verdade como concordância. O objetivo do artigo é mostrar que tais objeções, se não são totalmente descabidas, refletem uma compreensão limitada da proposta teórica de Heidegger e, fundamentalmente, não anulam ou alteram as principais conclusões heideggerinas, acerca da relatividade e finitude da verdade.

Palavras-chave: Tugendhat; heidegger; conceito de verdade; verdade relativa; verdade finita.

Abstract: The present article proposes to analyze the language as possibility principle of understanding between individuals. Habermas shows us that from linguistic utterance acts, we can lead the discourse to an agreement. However, this agreement should be free from coercion, having necessarily an end. The theory of action of Habermas rests on arguments where the only possible constraint is the one of the best argument. To do so, enters the game the validity claims that for the author are strictly necessary in the execution of the consensus.

Key words: Habermas; theory of action; understanding; language; discourse and consensus.

Introdução

Uma leitura atenta da primeira parte de *Ser e Tempo*, que comporta a analítica existencial, permite identificar os aspectos centrais desde onde se pode alcançar uma compreensão mais profunda acerca do conceito de verdade apresentado no § 44: primeiro, a distinção necessária entre verdade fundada e verdade fundante, ou seja, entre aquela idéia de verdade como propriedade das proposições e uma verdade mais originária, enquanto condição de possibilidade da verdade das proposições; depois, o caráter existencial dessa verdade tida como fundante. Essa distinção sinaliza para um deslocamento e, com ele, um alargamento do campo onde é posto o problema da verdade, que não mais se restringe ao âmbito lógico-semântico, abrangendo agora sua fundamentação em nível existencial.

Sustentando essa manobra em direção de um conceito de verdade mais amplo está a (inusitada) interpretação do termo grego *alétheia* no sentido de *descoberta*. Uma vez que essa interpretação libertou o conceito de verdade dos limites da noção de concordância, foi possível afirmar que os entes são verdadeiros na medida em que estão descobertos; que as proposições são verdadeiras na medida em que contêm uma descoberta; e que o ser-aí é verdadeiro, primordialmente verdadeiro, na medida em que exerce a ação de descobrir. Este aspecto é central para a compreensão das polêmicas afirmações deferidas por Heidegger no § 44 de *Ser e Tempo*, onde ele diz, entre outras coisas, que nem sempre precisou existir a verdade, que nem sempre precisará existir a verdade, que a verdade é relativa ao ser-aí, que não existem verdades eternas, etc.

Infelizmente, as questões apresentadas neste parágrafo decisivo de *Ser e Tempo* não estão tão articuladas e desenvolvidas quanto a sua relevância faz supor que estivessem. Isso tem dado margem a muitos mal entendidos, como é o caso, por exemplo, da (famosa) crítica apresentada por Ernest Tugendhat em *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (1970)¹. Embora já se anuncie, de antemão,

1 O estudo de Tugendhat move-se para além dos limites em que se situa o presente trabalho,

certa discordância em relação as objeções de Tugendhat, analisá-las servirá para realçar aspectos centrais da abordagem heideggeriana da verdade.

O modo de ser da verdade como descoberta e as objeções de Tugendhat

Tomada em seu modo mais originário, a verdade não tem, de acordo com a concepção heideggeriana, a estrutura da concordância de algo com algo (do conhecimento com o objeto); verdade tem antes o modo da *descoberta*. E *descobrir* é, conforme revelou a analítica do ser-aí, uma condição existencial. Descobrir é um modo de ser-no-mundo. No envolvimento cotidiano do ser-aí com o mundo, através dos diversos modos de *ocupação* e *preocupação*, este ente já se mantém desde o início numa determinada compreensão de si, dos entes com que se ocupa ou preocupa e do mundo como um todo. Essa compreensão, que de modo algum deve ser confundida com um tipo de conhecimento, tem lugar na *abertura* originária do ser-aí, caracterizada por Heidegger como uma espécie de *clareira* onde os entes podem surgir de algum modo iluminados. O ser-aí compreende à medida que, existindo, ele é sua abertura; ou seja, à medida que sua existência é marcada fundamentalmente por um envolvimento prático-funcional com o mundo, que abre uma espécie de perspectiva desde a qual os entes aparecem (na luz) descobertos.

Toda descoberta tem lugar originalmente na abertura do ser-aí. Somente nela algo pode ser significativamente encontrado e liberado em seu ser. E porque a abertura realiza a descoberta primeira dos entes, Heidegger a indica como o fenômeno mais originário da verdade – mais originário porque realiza a descoberta mais originária

visto que ele toma para análise o conjunto da obra de Heidegger. No entanto, ele mesmo indica (1970, p. 259s), que o essencial das rumações de Heidegger sobre o problema da verdade tomam forma dentro da estrutura de Ser e Tempo. Assim, parece sensato que se meça o alcance de suas objeções justamente nessa obra em que o problema da verdade é cabalmente desenvolvido.

dos entes. E mesmo não sendo em si um produto do ser-aí, no sentido de algo que o ser-aí realiza em determinado momento, a abertura só acontece em função do ser-aí – na medida em que esse ente interage com o mundo, na medida em que ele é ser-no-mundo. A abertura constitui, portanto, um modo de ser essencial do ser-aí. Isso revela, para Heidegger (1986, p. 226), uma conexão impressindível entre verdade e ser-aí:

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

Note-se aqui que Heidegger já não se restringe em falar da verdade da abertura e da verdade da proposição, anteriormente discutidas; primeiro ele toma leis da ciência natural, depois faz menção a um princípio da lógica clássica e, por fim, estende a sua alegação a todo tipo de verdade. Essa forma de proceder serviu como evidência de uma suposta falta de rigor da argumentação heideggeriana, incapaz de seguir regras mínimas de controle metodológico, afinal, exemplos de áreas ontológicas distintas são usados sem qualquer consideração acerca da especificidade de cada área. Tal déficit reflexivo o teria impedido, conseqüentemente, de reconhecer as condições de verdade próprias a cada uma das áreas, viabilizando assim a generalização pretendida por ele. É nesse sentido, precisamente, que Tugendhat coloca sua alegação de que Heidegger acaba extraviando “o sentido específico” desde o qual toda e qualquer noção de verdade deve ser caracterizada como tal.

Pensando em linha com Husserl, Tugendhat argumenta, em *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, que o problema da verdade deve sempre pressupor a possibilidade de distinguir entre o modo preliminar em que algo está dado (*vordergründiges Gegebensein*) e

o modo em que ele mesmo se dá (*selbstgegebensein*); quer dizer, entre o modo como algo preliminarmente aparece (ou é percebido) e o modo no qual ele é em si mesmo. É esse tipo de distinção que confere à proposição o seu caráter bivalente, ou seja, sua possibilidade de ser confirmada ou não. Onde esta distinção fica à margem ou, em outras palavras, onde a verdade não está ligada à bivalência, qualquer discussão a respeito da verdade torna-se sem sentido – ambivalente, portanto. E, definitivamente, constata Tugendhat (1970, p. 296s), esta requerida distinção não está em jogo na caracterização heideggeriana da verdade. Sua argumentação, nesse sentido, assume dois momentos cruciais: primeiro ele sustenta que a equiparação promovida por Heidegger entre “verdade” e “abertura” é insustentável (I); depois, defende que tal equiparação promove um obscurecimento do problema da verdade (II).

I. A equiparação entre verdade e abertura é insustentável. Tugendhat sustenta que Heidegger só pôde equiparar “verdade” com “descoberta” e depois com “abertura” por meio de um artifício que acaba resumindo a definição de verdade: tomando como base a interpretação, já desenvolvida por Husserl, de que uma proposição é verdadeira quando ela “descobre” o ente assim como ele é em si mesmo, Heidegger produz uma definição mais simples, segundo a qual uma proposição é verdadeira quando ela “descobre”. Aí, então, desde o fato de que a abertura é a condição de possibilidade de toda descoberta e por meio disso da verdade proposicional, Heidegger conclui (tacitamente) que a abertura deve ela mesma ser um tipo de verdade. Aos olhos de Tugendhat, essa manobra consiste num non sequitur. A ilegitimidade de tal conclusão seria patente, visto que, o fato de X ser uma condição necessária de Y, não implica que o mesmo tipo de propriedade tida por Y é também tida por X. Do mesmo modo que, do fato de que não há ângulos sem linhas, não segue que linhas são originariamente ângulos, assim também, da constatação fenomenal de que há uma instância existencial de acesso aos entes (abertura) que precede a verdade proposicional, não segue necessariamente que esta instância seja ela mesma verdadeira. Não se trata da mesma

coisa, nem de coisas diferentes com as mesmas propriedades: a descoberta operada na e pela proposição é uma descoberta com o caráter “assim como”, que pode ser verificada em sua correspondência; já a descoberta que se opera em nível existencial, por ser a descoberta original, e justamente por isso, não comporta nenhuma relação, nenhuma correspondência. Apenas a proposição pode operar uma descoberta com o caráter do “assim como”, que pode ser verificada e confirmada em sua exatidão – o que quer dizer: em sua verdade. Diante disso, a estratégia de Heidegger de estabelecer a “descoberta” como modo de ser fundamental da verdade, comum tanto ao âmbito fundamental da verdade como abertura quanto ao âmbito proposicional da verdade como concordância, em nada diminui o non sequitur de sua argumentação, visto que a definição da verdade proposicional, em termos de um ser-descobridor, não atinge, de acordo com a visão de Tugendhat, o sentido específico da verdade. Porque não é o ato (ou a possibilidade) de descobrir algo que faz a proposição verdadeira, mas o ato (ou a possibilidade) de descobrir algo “assim como é em si mesmo”.

Sendo assim, quando, em *Ser e Tempo* (1986, p. 220), Heidegger equipara o ser-verdadeiro com o ser-descobridor e conclui que aquilo que possibilita esse descobrir “deve ser, necessariamente, considerado ‘verdadeiro’ num sentido ainda mais originário”, ele está, no entender de Tugendhat, se equivocando. Afinal, não há justificativa aparente para uma tal conclusão. E mesmo que se aceitasse a verdade proposicional como um tipo de descoberta, aquilo que possibilita essa descoberta, embora também seja em certo sentido uma descoberta, não precisa necessariamente apresentar as propriedades da descoberta por ela possibilitada. O fundamento não precisa ter o mesmo caráter do fundamentado.

II. Heidegger promove um obscurecimento do problema da verdade (TUGENDHAT, 1970, p. 331-336). O obscurecimento tem a ver, aqui, com o uso equivocado do termo “verdade”, resultante da redução, já assinalada, da verdade enquanto “descoberta de algo assim como ele é em si mesmo” à mera “descoberta de algo”. Na

mera descoberta, um ente apresenta-se ele mesmo de algum modo, mas não necessariamente como ele é em si mesmo. Não obstante, no entender de Tugendhat, o sentido específico de “verdade” consiste precisamente na descoberta de um ente “assim como ele é em si mesmo”.

Com a eliminação da restrição “assim como é em si mesmo” da definição de “verdade”, dá-se, no entender de Tugendhat, um passo fatal na direção de um desenraizamento obscurecedor do conceito de verdade. Perde-se, com esse passo decisivo, o sentido específico no qual a verdade é geralmente entendida. Como consequência desta confusão, verdade não consiste mais no modo como algo se revela (ou seja, como ele é em si mesmo), mas na mera constatação de que ele se revela. O problema apontado por Tugendhat é que, desde esse esvaziamento do conceito de verdade, não seria mais possível para Heidegger explicar o que é característico da verdade proposicional. Sem a restrição “assim como é em si mesmo”, não se pode mais marcar a diferença entre proposições falsas e verdadeiras, pois, em certo sentido, mesmo as proposições falsas descobrem algo. E pouco ajuda, nesse sentido, a tentativa de Heidegger de explicar a verdade e a falsidade das proposições em termos de uma distinção entre velamento e desvelamento, já que em *Ser e Tempo* (1986, p. 222) ele sustenta que mesmo no velamento, na deturpação (falsidade) o ente não é completamente ocultado. Quer dizer, há verdade mesmo na falsidade.

A tese de que o ser-verdadeiro (verdade) da proposição diz “ser-descobridor” (descoberta), nada diz acerca do modo de ser específico da verdade, contribuindo apenas para o obscurecimento do conceito. Além disso, recusando o sentido específico da verdade, tomando-a em termos de mera descoberta (já sempre em curso no ser-no-mundo), ele acaba propondo uma definição de verdade que não exige demonstração e que, por isso, não pode ser articulada com a responsabilidade.

No fundo, a argumentação de Tugendhat se volta contra o uso indiscriminado do termo verdade. Heidegger estaria fazendo mau uso do termo “verdade” ao utiliza-lo para denominar o âmbito da fundamentação da verdade. Seria preferível (e esclarecedor) resguardar o termo “verdade” para indicar o sentido específico desta como concordância, e fazer uso de outros termos para tratar de seus fundamentos. As restrições de Tugendhat não são, portanto, contra o movimento de Heidegger em direção dos fundamentos ontológicos existenciais da verdade. Ele não nega o fenômeno da abertura (o modo de ser da descoberta e liberação primeira dos entes), apenas rejeita o uso do termo “verdade” para designá-la. Essa é também a posição de Karl-Otto Apel, ele mesmo um partidário da posição apresentada por Tugendhat em *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Em *Transformação da Filosofia* (2000, p. 49), Apel afirma que Heidegger avaliou erroneamente sua grande descoberta do ‘descerramento de sentido’ (ou seja, o ser-no-mundo, a abertura) ao equipará-la a verdade. Heidegger teria deixado de perceber uma diferença fundamental entre a verdade proposicional e a suposta verdade da abertura: tal distinção consiste em que apenas a primeira comporta a restrição “assim como”, ou seja, tem a sua medida no ser-em-si do ente, demonstrado e expresso. Verdade proposicional e verdade enquanto abertura (descoberta) são coisas diferentes e por isso Apel junta-se à Tugendhat para sugerir o equívoco da generalização que põe ambas sob o rótulo de “verdade”.

Heidegger estava ciente da gritante diferença existente entre o conceito corrente de verdade proposicional e a sua noção de verdade enquanto abertura (descoberta). E a principal diferença, como já foi insistentemente ressaltado, é aquela que diz respeito ao nível de consideração de cada uma delas. Quando Heidegger fala da verdade como descoberta e a liga ao fenômeno fundamental da abertura, a discussão está se situando em um nível pré-predicativo, e isso quer dizer: num nível anterior às terminações lógico-semânticas que delineiam a análise da verdade proposicional. A discussão da verdade enquanto abertura situa-se no nível ontológico-existencial

das condições de possibilidade. É ainda uma discussão sobre a verdade, mas agora numa outra perspectiva. Claro que cada nível de consideração vai fornecer uma visão distinta, e, no entanto, elas não se anulam. Há entre elas uma relação de fundamentação: uma é pensada em nível fundamental e outra em nível derivado. Por isso pode-se dizer que não são exatamente a “mesma” verdade; e por isso Heidegger usa os adjetivos “fundamental”, “original”, “fenomenológica” para diferenciar a verdade pensada ao nível das condições ontológico-existenciais de possibilidade daquela noção de verdade identificada como “tradicional”, “proposicional” ou “lógico-semântica”.

Heidegger realmente abre mão da noção de verdade como concordância quando aborda a verdade em termos de descoberta, ligando-a ao fenômeno originário da abertura. Quanto a isso, Tugendhat está certo. Mas se entendermos essa manobra de Heidegger em harmonia com o projeto total de *Ser e Tempo*, então vamos perceber que não há uma negligência no trato da verdade, nem um obscurecimento do sentido proposicional da verdade enquanto concordância; ocorre apenas que a discussão é posta em outro nível: num nível onde o problema da concordância – da relação “assim como” – não tem ainda lugar. A verdade de que fala Heidegger, ao nível existencial, é a *veritas transcendentalis*² – sugerindo com isso que a discussão se move no nível das condições de possibilidade, das condições existenciais de possibilidade. Tugendhat deu pouca importância a essa distinção de nível que é simplesmente decisiva para a compreensão da posição heideggeriana.

Quando Heidegger fala em verdade em termos de abertura e de descoberta, essa verdade já não é para ser entendida na direção da verdade proposicional, que Tugendhat indica como o específico sentido de verdade. O ponto de Heidegger é, justamente, atacar a

2 Na introdução de *Ser e Tempo* (1986, p. 38), quando da exposição preliminar do conceito de fenomenologia, Heidegger grifa a frase “Verdade fenomenológica (abertura do ser) é *veritas transcendentalis*”. Trata-se de um indicativo importante em relação ao nível em que é desenvolvida a problemática central da obra e, como tal, do problema da verdade.

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

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

Se, como mostrado, as objeções de Tugendhat apenas podem sustentar uma desqualificação da análise heideggeriana da verdade, pela negligência dos diferentes níveis de consideração em que se desenvolve a discussão, resulta que também tem pouca força contra a tese da relatividade e da finitude da verdade.

Verdade relativa, verdade finita

A generalização feita no § 44, na ocasião da apresentação da dependência de toda verdade ao modo de ser do ser-aí, não procede, como sugeriu Tugendhat, desde um extraviamento do sentido específico da verdade, senão que, movendo-se desde o nível da fundamentação, tal generalização institui o sentido específico da verdade como um desdobramento daquele que é o seu sentido mais básico: a descoberta, que é, no fundo, um modo de ser do ser-aí. Toda verdade, seja ela um princípio da lógica clássica ou as leis da ciência

natural, tem fundamentalmente o modo da descoberta, mesmo que isso não seja evidente do ponto de vista ôntico, quer dizer, mesmo que onticamente essas verdades assumam outro caráter – o da concordância, por exemplo.³ Mas, em última instância, toda verdade implica o modo de ser da descoberta, no sentido que algo precisa ser previamente liberado na abertura do ser-aí para mostrar-se como tal, aí sim, em sua “verdade”. Sem essa descoberta fundamental que libera os entes em si mesmos e os torna acessíveis não se justifica falar em verdade. Antes das leis de Newton serem descobertas, elas não eram “verdadeiras”. Veja-se Heidegger (1986, p. 227):

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

A verdade, assim como é posta em *Ser e Tempo*, não é nem identificada com a realidade e nem com algo que pode ser afirmado independentemente da “realidade”, senão que ela se dá propriamente na relação do ser-aí com a “realidade”. (Realidade, aqui, naquele sentido tradicional do termo, que designa as coisas meramente subsistentes). Verdade tem a ver com descoberta, enquanto um modo de ser-no-

3 Além do mais, o fato de o filósofo utilizar exemplos de diferentes regiões ontológicas, como ele mesmo costuma designar as várias áreas do conhecimento, é perfeitamente coerente com o projeto geral de *Ser e Tempo* que, enquanto pergunta pelo sentido do ser, não se compromete exclusivamente com nenhuma ontologia regional em especial, senão que procura liberar o solo fenomenológico já pressuposto em cada uma delas. *Ser e Tempo* tem caráter transcendental, ele aborda as condições de possibilidade das diferentes ontologias (daí Heidegger caracterizar sua ontologia com o adjetivo “fundamental”, justamente para marcar seu caráter transcendental). E uma obra de caráter transcendental só pode, como bem observou Stein (1993, p. 142), produzir um conceito de verdade transcendental. Um conceito de verdade que se coloca também ele ao nível das condições de possibilidade de toda e qualquer verdade à nível ôntico, sejam verdades das ciências naturais, da lógica clássica ou de qualquer outra área do conhecimento. Se compreendermos isso, então, já não resultam problemáticas as afirmações de Heidegger acerca da dependência de toda e qualquer verdade ao modo de ser do ser-aí – que é a abertura, colocada ao nível do ser-no-mundo, que é onde Heidegger desenvolve a questão do transcendental, das condições de possibilidade.

mundo. Se não for devidamente considerado, o termo descoberta pode sugerir uma interpretação ambígua, na medida em que se poderia entender também que “descobrir” implica a concepção de um pensamento, ou sua expressão, ou seu reconhecimento como verdadeiro. Equívocos desta natureza estão na base de um outro tipo bastante freqüente de acusações, que tomam a teoria da verdade de Heidegger como um caso claro de psicologismo ou mesmo de relativismo cético, marcado em sua base pela confusão entre o modo de ser da verdade e o seu reconhecimento por parte do existente humano. Uma confusão que a filosofia da lógica já discriminou há tempos, através de uma diferenciação entre o pensamento capaz de ser verdadeiro e os atos de conceber e expressar tal pensamento. De um lado se põem o pensamento, a proposição, o sentido, o conteúdo proposicional, e de outro as ações referentes à concepção de tal pensamento, ao seu pronunciamento. Com base nisso procede a distinção entre o ser verdadeiro do conteúdo proposicional e a possibilidade dele ser ou não reconhecido como tal. Em resumo, a idéia é que a verdade do conteúdo proposicional (o corpo da significação) valha independentemente do fato de ser reconhecido, confirmado ou mesmo pronunciado por alguém.

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

Na primeira parte do livro *Heidegger's concept of truth* (2001, p. 1-47), onde Dahlstrom analisa o confronto de Heidegger com a concepção lógica da verdade, fica evidente não apenas que Heidegger já conhecia essa elementar distinção lógica, como já tomava posição

frente a ela, criticando o modelo ontológico que lhe estava implícito.⁴ Na base dessa distinção de um sentido em que verdade se dá independentemente de sua asserção ou reconhecimento, está aquela compreensão ontológica de fundo que toma o ser pelo subsistente. Isso permite que se pense, como Lotze, a verdade também como algo subsistente, como algo que se mantém *válido* independentemente dos elementos que condicionam seu reconhecimento. É ainda a ressonância dessa doutrina de Lotze que vai aparecer mais tarde em Husserl, quando este admite a necessidade de se distinguir entre o que, no juízo, é ideal e o que é real – uma distinção com a qual Heidegger já estava também bastante familiarizado.⁵ Não ocorre essa confusão em *Ser e Tempo*, até porque não está em discussão a validade lógica do conteúdo proposicional; está em discussão os fundamentos ontológicos do próprio conteúdo proposicional. De modo algum, quando o filósofo diz que as Leis de Newton não eram verdadeiras antes de serem descobertas, ele não está dizendo que elas passaram a ser verdadeiras no momento em que foram concebidas pelo pensamento ou no momento em que foram reconhecidas em sua verdade. Do mesmo modo, também a constatação de que antes

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

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

do ser-aí e depois do ser-aí não havia e não haverá verdade, não está meramente acentuando a impossibilidade óbvia de a verdade ser, em tais situações, asserida e reconhecida. Uma interpretação nesse sentido é possível apenas a partir de uma total desconsideração do programa fenomenológico esboçado em *Ser e Tempo*. O problema em questão na abordagem heideggeriana da verdade não é a confusão entre o verdadeiro e o tomar por verdadeiro, o que está em jogo é antes a instauração de uma nova perspectiva desde onde pode (e deve) ser discutida a possibilidade da verdade como um todo. Uma perspectiva que, como ressalta Róbson Ramos dos Reis, em *Sentido e verdade: Heidegger e a "noite absoluta"* (2001), não considera apenas as condições lógico-semânticas, senão que incide no nível propriamente ontológico das condições para que um enunciado possa estar na alternativa da verdade ou falsidade. E nesse nível de consideração, enfatiza Reis, o problema central deve ser bem entendido, pois a formulação heideggeriana distingue-se da formulação clássica da filosofia primeira, enquanto a determinação das propriedades e leis que valem dos entes como entes, ou enquanto uma teoria formal dos objetos.⁶

6 O ponto central do artigo de Reis constitui-se, justamente, no confronto com as leituras críticas que não vêem na tese heideggeriana da verdade algo além da trivial indicação de que em um mundo sem o ser-aí (situação descrita como a "noite absoluta") não se daria a possibilidade de reconhecimento ou pronunciamento da verdade. Reis examina essa objeção argumentando que ela é insustentável e que só se mantém em função de um desconhecimento do inteiro programa fenomenológico-hermenêutico de *Ser e Tempo*. Tomadas em seu devido nível de consideração a constatação de que "a verdade só acontece enquanto o ser-aí é" não implica nem relativismo cético, nem psicologismo ou antropologismo, como sugerem freqüentes (más) interpretações. Para entender isso, é fundamental que se perceba que não é a verdade efetiva dos enunciados que está em debate nas colocações de Heidegger, mas as condições de possibilidade da afirmação dos conteúdos proposicionais. A existência do ser-aí não é apenas condição de reconhecimento da verdade, mas é, antes disso, condição para instanciação dos conteúdos em relação aos quais se decide a verdade das proposições. Nesse aspecto Reis sustenta a interpretação de que a dependência ontológica dos conteúdos proposicionais em relação ao ser-aí é mais bem formulada no sentido de que a regionalização ontológica dos entes simplesmente dados depende do comportamento enunciativo do ser-aí. Segundo tal interpretação é o asserir que propriamente permite a categorização dos entes como coisas meramente subsistentes. Assim, num situação em que o ser-aí ainda não existia ou numa em que ele não mais existirá, implicando a impossibilidade do comportamento enunciativo, fica

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

O reconhecimento do nível de consideração dos problemas discutidos é o primeiro e decisivo passo na direção de uma leitura mais justa da tese heideggeriana. Uma tese que se apresenta como uma distinta possibilidade de tratamento de um clássico problema da lógica e que, em última instância, constata Reis (2001, p. 324),

sem sentido propor a verdade já que claramente dependeria de condições ontológicas que já não estão presentes. Sem o ser-aí, nada de enunciações; sem enunciações, nada daquela regionalização dos entes como coisas simplesmente dadas; sem essa regionalização, nada de conteúdos proposicionais válidos independentemente, enfim, nada de verdade. Esse é o sentido em que a verdade enunciativa (proposicional) pressupõe a ontologia da subsistência, e como tal pressupõe o ser-aí.

representa também todo um programa de investigações construtivas sobre os temas da teoria do conhecimento, da filosofia da linguagem e da metafísica da mente; um programa que não mais se pauta pela constelação do ceticismo e sua refutação, e que, em verdade, exige um redimensionamento nas prioridades temáticas da filosofia.

Esse redimensionamento, enfatizado por Reis, é especialmente evidente no trato da verdade. Heidegger trabalha com um conceito mais fundamental (e isso quer dizer, também, mais amplo) de verdade, que não é o conceito lógico da concordância. Quando, portanto, ele sustenta a dependência de toda e qualquer verdade em relação ao ser-aí (citando inclusive leis da ciência natural e princípios da lógica clássica), o que está implícito é o caráter derivado dessas verdades, que somente tem lugar desde aquela abertura originária em que a verdade ocorre de modo mais originário, enquanto descoberta primeira dos entes. Uma vez que não se dá essa verdade mais fundamental, também não se dá aquele tipo de verdade dela derivado. Nenhum tipo de verdade se furta, assim, à dependência com relação ao ser-aí: *“Toda verdade (alle Wahrheit) é relativa ao ser do ser-aí na medida em que seu modo de ser possui essencialmente o caráter do ser-aí”* (HEIDEGGER, 1986, p. 227).

Tão logo a formulação da tese de que toda verdade é relativa ao ser-aí é posta, Heidegger alerta para que não se interprete essa relatividade como um indicativo de que toda verdade é “subjetiva”, no sentido de que “está no arbítrio do sujeito”. Não é o caso de se pensar assim pois, como argumenta o filósofo (1986, p. 227), “tomada em seu sentido mais próprio, enquanto descoberta, a verdade retira a proposição do arbítrio “subjetivo” e leva o ser-aí descobridor para o próprio ente; e apenas *porque* “verdade” como descobrimento é *um modo de ser do ser-aí* é que ela se acha subtraída ao arbítrio do ser-aí”. Ou seja, descobrir é um modo de ser-no-mundo; o existir enquanto clareira já sempre revelou, descobrindo aquilo que vem ao encontro no mundo, o mundo como um todo e o próprio ente existente, o ser-aí. O descobrimento já está sempre em curso e acontece independentemente do arbítrio do ser-aí. Ligado a isso,

pode-se pensar também a “validade universal” da verdade. Heidegger (1986, P. 227) vai dizer, então, que a “validade universal”, no fundo, está enraizada no fato de que o ser-aí pode descobrir e liberar o ente em si mesmo, e isso quer dizer, independentemente de um arbítrio “subjetivo”. Somente assim é que esse ente pode, em si mesmo, ligar-se a cada proposição possível, ou seja, à sua própria demonstração.

A relatividade da verdade não tem, portanto, como Heidegger fez questão de ressaltar, o sentido de uma submissão ao arbítrio “subjetivo” do ser-aí. A verdade se dá com relação ao *modo de ser* do ser-aí enquanto ser-no-mundo e não com relação a sua “subjetividade”. Com isso fica resguardada a “validade universal” da verdade proposicional, sem implicar a afirmação de sua eternidade. Pois, se não se pode afastar a dependência da verdade em relação ao ser-aí, no nível da fundamentação, resulta necessária a negação da possibilidade de verdades eternas, em nível derivado:

A existência de “verdades eternas” só pode ser comprovada de modo suficiente caso se logre demonstrar que, em toda a eternidade, o ser-aí foi e será. Enquanto não houver essa prova, a sentença seguirá sendo apenas uma afirmação fantasmagórica que não recebe nenhuma legitimidade apenas porque os filósofos geralmente nela “acreditaram”. (HEIDEGGER, 1986, p. 227)

Conservando aquilo que discutimos acima, acerca da dependência de toda verdade em relação ao ser-aí, essa colocação de Heidegger, atacando a pretensão tradicional de afirmar verdades eternas, precisa ser amplamente considerada. Interpretada desde a perspectiva restrita da lógica, essa afirmação comporta todas aquelas objeções que mencionamos quando tratamos, no tópico anterior, do caráter relativo da verdade: que é uma afirmação ingênua baseada numa confusão também ingênua entre o verdadeiro e o tomar por verdadeiro. Mas vimos que o ponto de debate de Heidegger situa-se para alguém dessa diferenciação, dessa distinção lógica; suas considerações não são apenas lógico-semânticas, senão que incidem

no nível das condições ontológico-existenciais de possibilidade da verdade assim como ela é pensada pela lógica.⁷

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

Um desses pressupostos, diretamente ligado à afirmação de verdades eternas, é a suposição de um "sujeito ideal". Heidegger reconhece que há um motivo implícito, ou mesmo explícito, por traz desta suposição. Trata-se da exigência justa, mas que também precisa ser fundamentada ontologicamente, de que a filosofia tem como tema o "*a priori*" e não os "fatos empíricos" como tais. Mas então Heidegger (1986, p. 229) questiona: "será que a suposição de um 'sujeito ideal' satisfaz essa exigência? Ele não seria um sujeito

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

fantasticamente idealizado? No conceito de um tal sujeito não estaria faltando justamente o *a priori* do sujeito 'de fato', isto é, do ser-aí?"

O foco de Heidegger é a exclusão tradicionalmente conduzida das condições histórico-existenciais do âmbito da fundamentação. Se tomarmos como exemplo as filosofias de Descartes, de Kant e mesmo de Husserl, com a qual Heidegger dispunha de um contato mais imediato, podemos perceber que o que impera na base conceitual dessas filosofias é a ânsia por uma fundamentação transparente, independente das contingências da existência fática. No *ens cogitans* de Descartes, base de sua filosofia, as contingências do existir fático não têm lugar; o sujeito pensante move-se no nível da necessidade lógica; não é temporal e nem histórico. Semelhante é o caso do *eu penso* kantiano e da *consciência transcendental* de Husserl. E, embora não haja uma referência direta à essas filosofias, são elas que ocupam a mente de Heidegger quando ele se pronuncia dizendo que, "as idéias de um 'eu puro' e de um 'consciência em geral' são tão pouco capazes de sustentar o *a priori* da subjetividade 'real', que elas passam por cima, ou seja, não vêem de forma alguma os caracteres ontológicos da facticidade e da constituição ontológica do ser-aí" (1986, p. 229).

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

Para a discussão da verdade, o efeito da suposição de um sujeito ideal ou então de uma consciência em geral é a imediata noção de que verdade também tem de ser buscada, na transparência desse idealismo, como um conceito atemporal e necessário. E então vai se falar em verdades absolutas, em verdades eternas. Mas se a reivindicação de Heidegger for considerada, quer dizer, se se levar em

consideração o *a priori* do sujeito de fato, então, a verdade já não é mais aquele conceito transparente pensado pela tradição; a verdade já é sempre ao mesmo tempo não-verdade. A não-verdade vai indicar justamente aquela dimensão temporal e histórica que a tradição sempre buscou excluir do processo de fundamentação através da suposição de um “sujeito ideal” – *fantasticamente idealizado*, como diz Heidegger.

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

A afirmação de “verdades eternas”, bem como a confusão da “idealidade” do ser-aí fenomenalmente fundada, com um sujeito absoluto e idealizado, fazem parte dos restos de teologia cristã ainda presentes no seio da problemática filosófica, mas que há muito tempo já deveriam estar radicalmente expulsos. (HEIDEGGER, 1986, p. 229)

Claro que Heidegger não está taxando a filosofia tradicional (orientada pela idéia de um sujeito ideal e pela possibilidade das verdades eternas) de teologia e nem sugerindo que todas as filosofias que assim procedem aceitam o pressuposto teológico. O sentido de sua afirmação é de que a filosofia, mesmo que se confesse independente da teologia, conservou uma atração pelo perpétuo, que é própria da perspectiva teológica (teológica cristã, no caso). Essa atração pelo perpétuo, pelo permanente, explicaria a tendência tradicional de buscar a fundamentação em algo seguro, atemporal, livre das contingências da existência fática que constitui o mais imediato.

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

de vista fenomenal, como é o caso, por exemplo, na afirmação de “verdades eternas”.

Rejeitado o prisma da eternidade como forma privilegiada de ver o mundo, resta a opção por uma consideração finitista e existencial dos problemas filosóficos. Não mais se fala de verdades eternas, senão que toda verdade tem então caráter finito; porque, afinal, toda verdade é relativa ao ser-aí; e o ser-aí é fundamentalmente marcado pela finitude. Com isso viabilizam-se novas formulações aos velhos problemas. E é desde estas novas formulações que tem de se buscar o sentido de suas (polêmicas) afirmações. Assim, quando o filósofo se pronuncia acerca da impossibilidade das verdades eternas, essa impossibilidade tem de ser interpretada desde a perspectiva da ontologia fundamental em que a verdade é apresentada em termos de descoberta. A analítica existencial revela como essa descoberta existencial dos entes, que tem lugar na abertura do ser-aí, desdobra-se até chegar por fim à noção lógico-semântica da verdade em termos de concordância. É o processo que vai do lidar transparente com o manual até o confronto com o ente no caráter de algo simplesmente dado. Isso é fundamental; tanto mais se percebermos a mudança que isso impõe com relação aos modelos ontológicos tradicionais, que tinham no ente subsistente o seu ponto de partida. Heidegger inverte esta perspectiva: não confrontamos de início coisas simplesmente dadas, independentes e sem valor, senão que tudo o que encontramos surge já de início como algo determinado por um contexto significativo previamente aberto (mundaneidade). E é o lidar prático que primeiro descobre e libera os entes; a contemplação teórica que os descobre como “coisas” simplesmente dadas tem lugar apenas como uma possibilidade derivada, geralmente introduzida por situações inoportunas que afetam o andamento normal da ocupação. Sem esse comportamento prático revelador dos entes, o acesso a eles como coisas simplesmente dadas também não seria possível.⁸ E isso

8 A analítica existencial do ser-aí, mostrou o modo como o ente simplesmente dado (*Vorhandenheit*) é alcançado a partir do ente disponível (*Zuhandenheit*). De início, o ser-aí

vai respingar na concepção lógico-semântica da verdade, na medida em que ela está diretamente ligada à categorização do ente simplesmente dado. Já não se pode afirmar um conceito de verdade que se sustente e justifique num nível puramente lógico, desvinculado da condição existencial do ser-aí. Esse é o sentido em que se pode falar, então em verdade finita: não se pode conceber a verdade independentemente do ser-aí.

No entanto, a indicação da finitude da verdade não diminui o seu ser-verdadeiro. O fato, por exemplo, das leis de Newton terem sua verdade dependente da abertura do ser-aí não as torna menos verdadeira, nem do ponto de vista ontológico existencial, enquanto descoberta, e nem do ponto de vista lógico-semântico enquanto sua adequação ao estado de coisas correspondente. O ser-verdadeiro das leis de Newton não é afetado pela constatação de sua dependência em relação ao ser-aí e, conseqüentemente, pela afirmação de sua finitude. Afinal, não é a possibilidade do acesso ao ente (conhecimento) que está em jogo; não é isso. Heidegger aceita as leis de Newton como verdadeiras, aceita a validade universal do princípio de contradição. O que ele discute é o modo de ser fundamental dessas “verdades” enquanto descoberta; um modo de ser que já havia sido pressentido pela filosofia mais antiga, mas que acabou encoberta pela predominância do conceito lógico de verdade, que, como Heidegger procurou mostrar, constitui-se num desdobramento da verdade mais fundamental, não podendo prescindir dela.

está entregue à ocupação e os entes lhe vêm ao encontro como instrumentos disponíveis ao manuseio. Somente na ocasião de alguma perturbação no afazer que se ocupa do mundo é possível a contemplação de algo simplesmente dado. Aí então, explica Heidegger (1986, p. 61), “abstendo-se de todo produzir, manusear, etc., a ocupação se concentra no único modo ainda restante de ser-em, ou seja, no simples fato de demorar-se junto a... Com base nesse modo de ser para o mundo, que só permite um encontro com o ente em sua pura configuração (eidos) e como modo dessa maneira de ser, é que se torna possível uma visualização explícita do que assim vem ao encontro. Essa visualização é sempre um direcionamento para..., um encerrar o ente simplesmente dado”.

Conclusão

Os aspectos salientados, pelo enfrentamento da crítica de Tugendhat, são relevantes para uma leitura mais justa dos propósitos heideggerianos. Daí a importante ressalva de que a problematização do conceito verdade, promovida em *Ser e Tempo*, não implicou a produção de um novo conceito de verdade, ou um novo sentido de verdade que venha se opor, ou mesmo substituir os conceitos de verdade correntes. A estratégia de tomar a verdade em sentido amplo, no modo da descoberta, visava dar conta dos fundamentos ontológico-existenciais das “verdades” do nível ôntico-existenciário, não anulá-las.

A verdade proposicional, pensada enquanto concordância, não é meramente desconsiderada ou confiscada em seu sentido específico, como faz pensar Tugendhat, senão que é vista como uma possibilidade que o fenômeno da verdade pode assumir em função do comportamento comunicativo do ser-aí. Mas não há nada que justifique pensar que esse modo derivado assumido pela verdade basta para caracterizar o fenômeno como um todo. Tal pensamento reflete um preconceito. Um preconceito que impede de ver, para além das determinações lógico-semânticas, o solo existencial que sustenta toda a trama conceitual implicada na caracterização da verdade proposicional, e na ignorância da qual ainda se almeja colocar o problema da verdade no plano da idealidade, de modo a garantir sua eternidade. A noção de verdade como concordância não paira no ar, assim como não pairam no ar as proposições, que são produto das articulações significativas já sempre em curso com o ser-no-mundo. Isso, sobretudo, quis revelar Heidegger com a problematização do conceito de verdade, apresentada em *Ser e Tempo*.

Referências

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

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

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

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. 16 ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

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

REIS, R. R. Sentido e Verdade: Heidegger e a "noite absoluta". In: SOUZA, R. T.; OLIVEIRA, N. F. (Org.). *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 319-344.

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

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

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