
VERDADE E LOGOS NA INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA DE ARISTÓTELES NA PRELEÇÃO DE 1929/30

André Luiz Ramalho da Silveira*

Resumo:

Este artigo mostra a abordagem hermenêutico-fenomenológica dos conceitos de logos e verdade realizada por Martin Heidegger. O enfoque será em sua interpretação do pensamento de Aristóteles na preleção de 1929/30, intitulada *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*. Partindo da ontologia fundamental elaborada por Heidegger em *Ser e Tempo*, o existente humano *qua* ser-no-mundo é o ente caracterizado por ter abertura para mundo e para o ente intramundano. Esta abertura ou desvelamento é o conceito heideggeriano de verdade originária, que é pressuposto por qualquer descobrimento ôntico ou verdade proposicional. Na preleção de 1929/30, Heidegger tem como um dos grandes objetivos investigar o fenômeno do mundo. Em meio a essa investigação, são analisados detalhadamente os conceitos de logos e verdade originária, no sentido de abertura pré-apofântica. Portanto, com base nessa investigação de Heidegger é possível compreender uma noção de verdade não apenas determinado pelo logos apofântico.

Palavras-chave:

Heidegger; Aristóteles; Ontologia; Verdade; Logos.

TRUTH AND LOGOS IN HEIDEGGER'S INTERPRETATION OF ARISTOTLE IN LECTURE'S 1929/30

Abstract:

*This article shows the hermeneutic-phenomenological approach of the concepts of logos and truth performed by Martin Heidegger. The focus will be on their interpretation of Aristotle's thought in the lecture course of 1929/30, entitled *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude and Solitude*. Starting from the fundamental ontology developed by Heidegger in *Being and Time*, the human existence *qua* being-in-the-world is the entity characterized by having openness to the world and the worldly entity. This opening or disclosedness is Heidegger's concept of original truth, which is presupposed by any ontic discovery or propositional truth. In the lecture of 1929/30, Heidegger has as a major objective to investigate the phenomenon of the world. In the middle of this research are analyzed in detail the concepts of logos and original truth, in the sense of pre-apophantic opening. Therefore, based on this research Heidegger is possible to understand a notion of the truth not only determined by apophantic logos.*

Keywords:

Heidegger; Aristotle; Ontology; Truth; Logos.

*Doutorando em Filosofia pela UFSC

Introdução

A confrontação com a tradição filosófica é uma característica muito acentuada no pensamento de Martin Heidegger. Sobretudo quando, na época de *Ser e Tempo*, essa confrontação ganha à alcunha de destruição fenomenológica da história da ontologia¹. Com tal propósito, Heidegger dialogou com os grandes filósofos da história da filosofia e, mais do que isso, buscou pensar os problemas levantados por estes filósofos. Não apenas pensar a partir do pensamento dos grandes filósofos, mas pensar contiguamente a eles. Neste sentido, é notório o constante embate e diálogo com os filósofos da antiguidade, característica essa que assume diversos tons, controvérsias e modos ao longo do tempo. Entre os grandes filósofos antigos, certamente Platão e Aristóteles desempenharam um papel muito importante no pensamento de Heidegger. O interesse de Heidegger pela filosofia antiga não está simplesmente ligado à incorporação da importância histórica e conceitual desses filósofos ao seu próprio pensamento, mas sim muito mais em função do que Heidegger concebe por começo da filosofia e por este começo ser guiado pela questão do ser.

Heidegger encontrou em Aristóteles não apenas a inspiração prático e teórica para o filosofar, mas encontrou também o que ele pensava ser uma filosofia movida pela questão do ser. Aristóteles esteve presente em diversos momentos² na obra de Heidegger, desde antes do período de *Ser e Tempo* até depois da “virada”, momento ao qual pensará, entre outras questões, o problema da técnica e a noção de *physis*. Para cada um dos momentos, as reflexões sobre a filosofia de Aristóteles desempenharam um papel diferente no pensamento de Heidegger, devido suas diferentes motivações filosóficas ao longo da vida.

O problema que será tema deste presente artigo situa-se no final da década de vinte, mais precisamente em uma preleção ministrada por Heidegger em 1929/30, intitulada *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*. Neste

¹ Destruição em um sentido muito específico, isto é, como destruição de sedimentos linguísticos e conceituais que impedem uma compreensão mais profunda dos problemas filosóficos. No caso mais insigne, esses ocultamentos caracterizam justamente o esquecimento do ser, de modo que um dos objetivos de *Ser e Tempo* é, antes de propriamente responder a questão pelo sentido de ser, elaborá-la. Para tal, conferir o §6 de *Ser e Tempo*.

² Além de *Ser e Tempo* e da preleção de 1929/30, é importante conferir também *Introdução à Filosofia* (HEIDEGGER: 2008), *Lógica: A pergunta pela verdade* (HEIDEGGER: 2004) e *Conceitos Básicos da Filosofia Aristotélica* (HEIDEGGER: 2009), mediante os quais Heidegger expõe diversos conceitos da filosofia de Aristóteles a partir de distintas perspectivas.

sentido, a presente investigação tem como objetivo esboçar alguns pontos da filosofia de Heidegger em sua vinculação com a filosofia de Aristóteles, a partir da reconstrução do conceito de logos, realizada por Heidegger na preleção citada. Para tal intento, será tomado como aporte teórico, além da preleção citada, a obra *Ser e Tempo*, de Heidegger, e os livros *A Metafísica* e *De Interpretatione*, de Aristóteles. Sendo assim, em um primeiro momento, será reconstruída a interpretação de Heidegger sobre o logos em Aristóteles, de modo a tematizar as estruturas que o compõe e o que vem a ser o logos apofântico. Ao final dessa reconstrução, se mostrará que o logos apofântico é fundado em uma dimensão pré-teórica, segundo a qual Heidegger chamará de verdade originária.

1.

Um dos grandes problemas filosóficos abordados na preleção intitulada *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*, de 1929/30, é o fenômeno do mundo. Heidegger empreende uma análise exaustiva desse problema, porém de uma forma muito diversa da realizada em outras ocasiões, particularmente diferente da realizada em *Ser e Tempo*. Na preleção indicada, Heidegger investiga o mundo elucidando-o de modo comparativo. Essa consideração comparativa é realizada através de três teses, a saber: ‘a pedra é sem mundo’, ‘o animal é pobre de mundo’ e ‘o homem é formador de mundo’. Mediante a comparação dessas teses, distingue-se enfaticamente o modo de ser do homem como existência do modo de ser do animal como vida. Esse caminho comparativo empreendido por Heidegger é diferente do caminho realizado em *Ser e Tempo*, cuja caracterização do fenômeno do mundo foi realizada mediante uma via fenomenológica, acerca do modo como o homem movimenta-se cotidianamente em seu mundo (HEIDEGGER: 2006, p. 206).

Cada um desses sentidos de ser – isto é, a vida, a existência e a pedra (natureza material) –, por mais complexos e intrincados que se encontram no desdobramento da preleção, precisam ser considerados no contexto mais geral que é a investigação do fenômeno do mundo, pois é por meio do acontecimento do mundo que a via comparativa possui força fenomenológica. Além disso, como se trata de uma problematização ontológica, não se trata de distinguir entes do mesmo gênero, e apartá-los segundo algum critério que não possua a abrangência suficiente para tal abordagem

ontológica. Deste modo, após uma exaustiva investigação e comparação entre as teses mencionadas, Heidegger definirá mundo como *abertura do ente enquanto tal no todo* (HEIDEGGER: 2006, p. 400).

Essa definição de mundo leva Heidegger a explicitar dois momentos cruciais concernentes ao fenômeno do mundo, a saber: o momento do “enquanto” e o momento “no todo” (HEIDEGGER: 2006, p. 332). Heidegger ressalta que, no que diz respeito à mencionada definição de mundo, evidencia-se esse enigmático “enquanto tal” determinante do ente. O elemento “enquanto”, na compreensão do ente enquanto tal, tem o sentido de ligação. Essa ligação concerne ao fato de que, ao se compreender um ente como para isto ou para aquilo, a referência é para algo que está no “enquanto” e para algo diverso dele (HEIDEGGER: 2006, p. 330). Essa ligação é manifesta, de acordo com Heidegger, ao se expressar enunciativamente que um “a” é “b”, isto é, ao se falar de um “a” na medida em que é “b”. (HEIDEGGER: 2006, p. 330). Neste sentido, na medida em que o “enquanto” expressa algo e é compreendido em qualquer enunciado proposicional, ele faria parte da estrutura da proposição (HEIDEGGER: 2006, p. 344). Contudo, a proposição somente pode expressar algo sobre um ente na medida em que há já uma abertura desse ente. Sendo assim, a proposição enunciativa tem como pressuposto a estrutura-“enquanto”. Dessa forma, para dar continuidade no desenvolvimento do problema do mundo e conseqüentemente elucidar a estrutura-“enquanto”, Heidegger precisa conduzir essa análise através da proposição enunciativa, cuja fonte é Aristóteles.

É justamente nesse ponto, e para manter um diálogo com a tradição, que o problema do logos é inserido na investigação e analisado em um parágrafo muito longo na preleção de 1929/30³. Tendo em vista o caráter comparativo do método investigativo adotado por Heidegger, é comum no texto a referência acerca de o animal não se relacionar com o ente enquanto tal (HEIDEGGER: 2006, 350), ou, de acordo com

³ Não é o caso que essa questão surja apenas nesse momento na investigação. Grande parte da comparação entre vida e existência tangencia o problema do logos, pelo fato de o animal não compreender ser, não possuir linguagem proposicional, não se relacionar com o mundo do mesmo modo que o existente humano, etc. O fato é que particularmente no parágrafo 72 da preleção de 1929/30, Heidegger analisa agudamente a proposição enunciativa em Aristóteles e, na passagem do §72 ao §73, contextualiza com o problema de fundo que o leva a essa investigação, que é o problema da verdade originária em comparação com a verdade declarativa ou enunciativa (apofântica). Sobre a abordagem de Heidegger concernente aos problemas da verdade e do logos no final da década de 1920, conferir Heidegger (1984), e Heidegger (2004). Sobre a relação entre existência e vida, conferir Buchanan (2008), Calarco (2008) e McNeill (2006).

Heidegger, o fato de na expressão vocal do animal não haver significação (HEIDEGGER: 2006, p. 351)⁴. Sem entrar no mérito específico da abordagem comparativa – que não é valorativa –, pois não é o objetivo do presente trabalho, é importante notar que essa comparação irá evidenciar uma das características mais próprias do ser humano de acordo com a tradição filosófica. Não uma característica fortuita, mas sim aquela que é considerada por boa parte da tradição a expressão máxima da existência humana, isto é, homem como animal racional, aquele que possui a declaração enunciativa. A abordagem comparativa propicia essa caracterização justamente porque ao retirar do animal a compreensão de ser e a capacidade do discurso seria posto em evidência, como contraponto, essas possibilidades como constitutivas do ser humano.

É nos termos dessas capacidades que Heidegger pensará o logos, como um “poder de” (a palavra alemã utilizada é *Vermögen*, que tem um sentido de fazer algo, empreender algo, um poder levar algo a cabo). A investigação sobre o que vem a ser o logos leva a indagação pelos seus pressupostos. Em outros termos, tendo em vista que o logos é entendido como um “poder de”, Heidegger parte de Aristóteles para investigar tanto do que se trata esse poder (ou capacidade) quanto o que possibilita essa capacidade mesma. Tendo em vista que o problema de fundo abordado por Heidegger é o problema do mundo, a linha argumentativa vai em direção às questões sobre o que são os entes, como são os entes em seu caráter de manifestação e, no caso do logos, a possibilidade de se falar que algo é verdadeiro ou falso.

2.

De acordo com Heidegger, o logos em Aristóteles designa muito mais do que a totalidade do vocabulário e a capacidade biológica de expressar vocalizações e comportamentos naturais, mesmo que esses sons possuam algum sentido. O logos designa a capacidade fundamental de poder discursar e, conseqüentemente, de poder falar. Neste sentido, sempre se fala acerca de algo. Esse é o sentido de *zoon logon echon*, isto é, a interpretação do homem como um ser vivo que tem como possibilidade

⁴ Tais distinções estão presentes em Aristóteles, como o *agrámatoi psophoi* enquanto sons inarticulados e não semânticos próprios aos animais, em comparação com a *phonái semantikái* enquanto os sons semânticos particulares ao existente humano.

essencial o discurso. De acordo com Heidegger, essa definição de homem tornou-se a definição tradicional de homem, no interior da qual o logos foi traduzido pelo termo latino *ratio* (HEIDEGGER: 2006, p. 349). Além disso, Heidegger diz que o logos está em ligação com o nous, isto é, com a “percepção” (não meramente uma percepção sensível, seja psíquica ou biológica, mas compreensiva, ainda que não articulada) de algo. Tendo em vista que o homem é determinado pela abertura (*Erschlossenheit*), Heidegger mostra que o estar aberto do existente humano é caracterizado pela “percepção” de algo enquanto algo. Por conseguinte, o modo de ligação que o homem tem com o ente, determinado pelo *nous* e pelas diversas articulações do logos, é denominado como assumir uma atitude – nos termos de um comportamento intencional –, em contraposição ao comportamento pulsional dos animais com os entes.

A função básica do logos é dar a compreender, de modo que o discurso coloca o homem em uma dimensão de compreensibilidade (HEIDEGGER: 2006, p. 350-351). Nesse ponto, a análise ainda é do logos tomado em um sentido bem geral, isto é, em um sentido em que todo logos é semântico (*logos semantikós*). Dessa forma, ainda não está em questão o ser verdadeiro ou falso, mas sim uma dimensão mais imediata e inarticulada na qual o ser humano compreende e se orienta no mundo. Essa dimensão, segundo Heidegger interpretando Aristóteles, se dará através do acontecimento de um acordo, mediante o qual se forma um círculo de compreensibilidade. Essa característica vai de encontro à concepção que Heidegger tem da linguagem, pois apenas partir de significações já formadas e enquanto se formam é que se constituiria a cunhagem de sons (HEIDEGGER: 2006, p. 351).

No entanto, a formação de um círculo de compreensibilidade pressupõe outro elemento. De acordo com Heidegger, Aristóteles mostra que esse círculo de compreensibilidade formado pelo discurso pressupõe o acontecimento expresso pela noção de símbolo (σύμβολον). Essa noção significa ser-retido-junto-ao-outro e, ao mesmo tempo, esse junto ao outro ser comum-pertencente (HEIDEGGER: 2006, p.352). A tese interpretativa em jogo é a de retirar um possível “essencialismo” da noção de logos, bem como a de se evitar o possível caráter superficial que há na noção de convenção. Heidegger interpreta assim os primeiros capítulos do *De interpretatione* (cap. 4, 17a 1), mediante o qual dirá que o logos não é por natureza (*physei*), mas sim por convenção (*katá syntheken*) (VOLPI: 2012, p. 159).

Aristóteles diz que só ocorre o círculo de compreensibilidade se acontecer esse ser-mantido-junto, o que Heidegger chama de acontecimento de um acordo. Esse ser-mantido-junto é a gênese (γένεσις) do símbolo (σύμβολον). Com essa interpretação, Heidegger pensa encontrar um sentido ontológico para esses termos, de modo que a convenção que gera um símbolo significaria a abertura de um horizonte de compreensão sobre o ente (VOLPI: 2012, p. 159). Sendo assim, a condição de possibilidade do discurso é a característica do homem manter-se junto a algo, característica no interior da qual há o acontecimento fundamental denominado por Heidegger como o estabelecimento de um acordo. Essa caracterização se exprime melhor quando Heidegger diz que o que Aristóteles pensa com a noção de símbolo é justamente o que se pensa como transcendência. Em uma passagem um pouco longa, Heidegger mostra criticamente como se deu tradicionalmente essa interpretação:

O que Aristóteles vê com um olhar genial de maneira totalmente obscura e aproximativa, além de sem qualquer explicação, sob o termo *symbolon*, não é nada além do que chamamos hoje *transcendência*. Só há linguagem junto ao ente que, segundo sua essência, *transcende*. Este é o sentido da tese aristotélica: um logos é *katá syntheken*. Não gostaria de narrar aqui o que se fez com esta tese de *Aristóteles* no interior dos textos aristotélicos. Mas tampouco é casual que se tenha interpretado aqui equivocadamente, uma vez que, antes de *Aristóteles*, duas teorias e teses eram de fato defendidas em meio à reflexão sobre a essência do logos e que estas duas teses possuíam uma aparência tal que era de se supor que *Aristóteles* se colocaria ao lado delas. *Aristóteles* diz: o logos não é *physei*, não é nenhum produto de um acontecimento ou de um processo físico qualquer, ele não é nada com a digestão e a circulação sanguínea, mas tem a sua *genesis* em algo totalmente diverso. Ele não é *physei*, mas *katá syntheken*. A partir das teorias antigas, a isto corresponde a afirmação de que a linguagem é *thesei*: as palavras não crescem, não acontecem e se forma como eventos orgânicos, mas são o que são sobre a base de uma convenção. Como *Aristóteles* também fala em *katá syntheken*, parece que ele é da opinião de que a linguagem se forma desta maneira, de que sons são produzidos e os homens estabelecem uma convenção: por tal e por tal termo, entenderemos isto e aquilo. Isto tem lugar, mas não toca a essência interna da *genesis* da linguagem mesma, que *Aristóteles* viu muito mais profundamente, à medida que, de certa maneira, parte destas teorias, mas as supera através de novos passos decisivos. As palavras surgem a partir daquele *acordo essencial* dos homens entre si, segundo o qual eles *são abertos em sua convivência para o ente que os circunda*. (HEIDEGGER: 2006, p. 353).

Deste modo, Heidegger diz que só há linguagem junto ao ente que transcende, isto é, a transcendência não é determinada pela dimensão apofântica, mas ela depende do horizonte estático-temporal da existência. Ao elucidar essa dimensão do símbolo como característica do logos em geral e subjacente à enunciação declarativa, Heidegger pode seguir a investigação e passar à análise ao logos apofântico.

3.

O problema apresentado assume um grande peso nesse ponto, pois a diferença entre a semanticidade do logos em geral e o logos apofântico remete à estrutura do mundo. Qual seria essa passagem de uma semanticidade do logos para a especificidade da enunciação declarativa? Ao afirmar, junto com Aristóteles (DE INTERPRETATIONE, cap. 4, 17a 2-5), que todo logos é *semantikós*, mas nem todo logos *semantikós* é *apophantikós*, Heidegger levanta então a questão: que logos é apofântico e através do que ele se mostra como tal (HEIDEGGER: 2006, p. 354)? Para levantar essas questões e, conseqüentemente, respondê-las, Heidegger irá analisar os tipos de logos apofântico e a caracterização de sínteses e diaíreses.

A despeito de o logos dar a compreender, somente o logos apofântico é um discurso mostrador, ou seja, somente ele é visado com a expressão *proposição enunciativa*. Um exemplo dado por Heidegger de um logos não apofântico é o pedir. De acordo com Aristóteles, a retórica e a poética contemplariam esses gêneros de discurso que não possuem o caráter de mostraçã (HEIDEGGER: 2006, p. 354). Por conseguinte, a característica fundamental do logos apofântico é que, nele, o discurso pode ser verdadeiro ou falso.

Neste sentido, o discurso apofântico é precisamente o discurso teórico da ciência, tento em vista que ele se refere ao que já é subsistente (MCNEILL, 1999, p. 234). O diferencial do logos apofântico para outros tipos de discurso é que somente o logos apofântico tem a possibilidade de retirar do velamento ou de poder velar, isto é, de ser verdadeiro ou falso. Heidegger questiona, no entanto, qual seria o fundamento dessa possibilidade essencial do logos.

Heidegger se vale do livro *De Anima* de Aristóteles para mostrar que a experiência subjacente à retirada do velamento e do poder velar do logos é a formação de uma unidade (HEIDEGGER: 2006, p. 359). Essa formação de uma unidade tem um sentido de apreensão perceptiva (*nous*) de uma unidade. Além disso, uma unidade é algo que é reunido, de modo que a formação de uma unidade se expressa com o termo síntese. Tal como afirma Heidegger:

Dito de modo sucinto: *um perceber formador de unidades* (uma formação perceptiva de unidades) é o fundamento essencial para a retirada do velamento e do velamento, não apenas para uma ou outra, mas para o “ou-ou”, assim como para o “tanto-quanto” das duas.

Assim, ele é o fundamento essencial para o fundamento essencial para cada uma destas possibilidades enquanto tal; disto que só é *em meio* a este “ou-ou” ou a este “tanto-quanto”. (HEIDEGGER: 2006, p. 359, grifo do autor).

Esse perceber formador de unidades é indicado pelo termo “*nous*”, que de acordo com Heidegger recebeu a tradução latina de *ratio* (HEIDEGGER: 2006, p. 349). Além disso, a passagem citada expressa algo muito importante sobre a condição de possibilidade do logos, isto é, que tanto a verdade quanto a falsidade do logos pressupõem a síntese. Contudo, essa reunião mantém uma coisa junto com a outra de modo apartado, de modo que essa reunião é uma reunião separadora (HEIDEGGER: 2006, p. 361). Essa reunião separadora leva o nome de síntese-diairéses (σύνθεσις - διαίρεσις) (DE INTERPRETATIONE, cap. 1, 16a 12), que é o fundamento tanto da verdade ou falsidade do logos, quanto da mostraçãõ atributiva ou denegadora (MCNEILL, 1999, p. 234).

Para ilustrar esse ponto, Heidegger lança mão de um exemplo de Aristóteles para mostrar que, mesmo ao se falar de algo falso, já é preciso trazer à compreensão o seu contrário e como uma unidade. O exemplo diz o seguinte: se, com o intuito de iludir outra pessoa, se diz que o branco *não é branco*, a pessoa que afirma isso já precisa trazer para dentro de uma unidade o “não-branco” e o branco (HEIDEGGER: 2006, p. 360). A conclusão de Heidegger é que, para se retirar algo do velamento ou para se velar algo de modo mostrador, já é preciso que isto ao que se destina a mostraçãõ já tenha sido percebido enquanto uma unidade (HEIDEGGER: 2006, p. 360). Heidegger pergunta, então, como pode ser possível à assunção de uma atitude por parte do homem ser caracterizada como uma reunião separadora.

A consequência dessa linha argumentativa leva a se tomar a distinção entre síntese e diairéses não como uma distinção de gênero. Para elucidar esse problema, Heidegger analisa a capacidade fundamental do logos enquanto poder retirar do velamento ou poder velar, e os possíveis modos dos enunciados declarativos, isto é, a possibilidade de serem ou verdadeiros ou falsos. Conjuntamente a essa investigação, questiona-se em que medida a verdade e a pergunta pelo ser, guiadas pelo logos e pelo “é” da cópula, são originárias.

Ao interpretar os primeiros capítulos do *De Anima* de Aristóteles, Heidegger irá definir o logos como uma “atitude” de descobrimento do ser humano (VOLPI: 2012, p.82). Essa atitude descobridora ocorre mediante a característica fundamental do ser

humano de poder articular sons significativos, isto é, articular sons e fonemas semânticos⁵ (*phonai semantikái*) (VOLPI: 2012, p. 82). Esse descobrir entendido como predicação é chamado de *apophansis* enquanto a capacidade fundamental do logos, de modo que o logos apofântico sempre poderá ou ser verdadeiro ou ser falso. Neste sentido, no caso do discurso apofântico esse descobrir é uma mostração, isto é, a mostração de algo enquanto o que esse algo é em suas determinações, e ocorre basicamente em duas formas. Quando se trata de retirar o ente de seu velamento, se opera com a noção de *alethéuein*, quando se trata de velar o ente, se opera com a noção de *pseudesthai*. Além disso, há a afirmação ou mostração atributiva, entendida como *katáphasis*, e a negação ou mostração denegativa, entendida como *apóphasis* (HEIDEGGER: 2006, p. 362). É importante ressaltar novamente que tanto acerca da afirmação quanto à negação, sejam elas falsas ou verdadeiras, sempre serão mostrações, no caso do logos enunciado declarativo. Tanto uma possibilidade quanto à outra estão fundadas na síntese e na diáirises. Portanto, toda *alethéuein* e toda *pseudesthai* estão fundadas na síntese e na diáíreses (HEIDEGGER: 2006, p. 362).

Essa condição dupla do logos revela que tanto quando há falsidade quanto quando há verdade há o pressuposto de uma associação e de uma dissociação, tal como afirma Heidegger: “todo juízo positivo é em si conector e disjuntor, quanto o juízo denegador é disjuntor-conector, de modo que a estrutura interna do logos remonta a uma síntese e a uma diáíreses” (HEIDEGGER: 2006, p.366). A síntese e a diáíreses, como interpreta Heidegger, estão em conexão com a estrutura-“enquanto” (*als struktur*). Dessa forma, o problema a ser desdobrado a partir dessas considerações é justamente o da estrutura-“enquanto” (HEIDEGGER: 2006, p. 361-362). Como diz Heidegger: “A estrutura-‘enquanto’, a percepção prévia e formadora de unidades de algo enquanto algo, é a condição de possibilidade para a verdade e a falsidade do logos” (HEIDEGGER: 2006, p. 360). O momento “no todo” também se conjuga com o “enquanto”, pois ao se tomar como exemplo um quadro negro, Heidegger diz que já é preciso compreendê-lo enquanto algo uno para que, no interior do juízo, seja possível

⁵ Heidegger faz uma breve análise sobre os componentes do logos. Ele fala dos componentes singulares do logos, como os nomes particulares (onouma) e verbos (rhema) (VOLPI: 2012, p. 82). No caso do verbo, há uma relação direta com o tempo: “Esses são os dois momentos essenciais que caracterizam o verbo: ter concomitantemente em vista o tempo e, nesta significação, sempre estar ligado a algo, de que trata o discurso, a um ente. Isto aponta para o fato de todo posicionamento do ente estar ligado ao tempo” (HEIDEGGER: 2006, p. 368).

expor disjuntivamente o percebido (HEIDEGGER: 2006, p. 359). Por conseguinte, é preciso tanto ver como a estrutura-‘enquanto’ se articula com o momento “no todo”, quanto à correlação entre *nous* e *logos* e, conseqüentemente, ser e verdade.

4.

O problema da verdade aparece nas investigações de Heidegger em diversos momentos e de modos distintos. Contudo, certamente a leitura da dissertação de Brentano, chamada *Sobre os múltiplos sentidos de ser em Aristóteles*, serviu para Heidegger como um primeiro incentivo para confrontar-se com a ontologia de Aristóteles (VOLPI: 2012, p.51). A dissertação de Brentano sobre a multiplicidade dos sentidos de ser em Aristóteles representou um marco importante na metade final do séc. XIX, constituindo-se como um dos estudos mais importantes sobre Aristóteles da época. De acordo com Volpi (2012, p. 52), Brentano parte de quatro significados fundamentais do ente para investigar a multiplicidade do ente na doutrina aristotélica, a saber: o primeiro significado consiste em conceber o ente por si (*on kath'hautó*) e o ente por acidente (*on katá symbebekós*); o segundo significado é o do ente como verdadeiro (*on hos alethés*); o terceiro significado é o do ente segundo a potência ou segundo o ato (*on dynamei kai energia*); o quarto significado fundamental é o das figuras das categorias (*on katá ta skhémata ton kategorión*). Brentano interpreta a ontologia aristotélica como uma doutrina da substância (*ousía*), de modo que o quarto significado mencionado será para ele o significado fundamental, tendo em vista que a substância é a primeira das categorias (VOLPI: 2012, p. 53). Deste modo, a investigação de Brentano influencia profundamente os primeiros escritos de Heidegger, sobretudo concernente aos aspectos metodológico e de motivação filosófica, pois Heidegger reforça em diversas épocas de seu pensamento a exigência de se pensar a multiplicidade dos sentidos de ser em relação a um fundamento unitário.

Neste sentido, Heidegger se apropria criticamente da interpretação de Brentano sobre Aristóteles, pois recusará gradativamente a interpretação fundamental do ser enquanto substância (*ousía*). Deste modo, o problema da unidade dos múltiplos sentidos de ser, bem como o fundamento pelo qual se funda essa multiplicidade, leva Heidegger a também questionar qual seria o sentido unitário de ser (VOLPI: 2012, p. 51). A partir

desse questionamento e desse problema evidenciado por Brentano, Heidegger tomará como significado primordial de ser justamente o ser-verdadeiro (VOLPI: 2012, p. 57). Nesse contexto, ao abordar a compreensão ontológica da verdade, Heidegger é influenciado diretamente por Husserl, e pensa que a fenomenologia rompe com a concepção de verdade restrita aos atos referenciais e aos juízos, de modo a contemplar, ainda que implicitamente, um conceito de verdade mais amplo, tal como tinham os gregos (VOLPI: 2012, p. 78). A conclusão dessa interpretação é a que se poderia chamar de verdadeiro a simples e direta percepção de algo (VOLPI: 2012, p. 78). Não apenas os atos de tipo predicativo, que na linguagem aristotélica são descritos como atos de sínteses e atos de diairesis, isto é, não apenas estes atos podem ter caráter de verdade, mas também os atos ‘simples’, unirradiais (*einstrahlig*), como, por exemplo, a percepção de uma cor, de modo que esses atos podem ser ‘identificados’ (*ausweisung*) e podem, por isso, possuir o caráter de verdade. Essa concepção, na interpretação de Heidegger, amplia o conceito ontológico de verdade em contraposição à compreensão gnosiológica tradicional, mediante a qual o verdadeiro se daria somente pela síntese e separação das representações (VOLPI: 2012, p. 78).

Em *Ser e Tempo*, Heidegger associa o problema da verdade ao caráter de abertura (*Erschlossenheit*) do ser humano, do *Dasein*, de modo que a abertura é concebida como verdade originária (HEIDEGGER: 2012, p. 811). Na preleção de 1929/30 mudam-se muitos conceitos e mesmo a perspectiva na qual Heidegger trabalha, mas o horizonte pelo qual se interpreta o problema da verdade será o mesmo, ou seja, a partir do caráter de abertura.

Concernente à estrutura-“enquanto”, em *Ser e Tempo* ela caracteriza o comportamento cotidiano do existente humano com os entes. Contudo, na preleção *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, a estrutura-“enquanto” é a estrutura geral da ligação do existente humano com os entes, na medida em que ela é um elemento fundamental da formação de mundo. Essa estrutura-‘enquanto’, por passar a ser entendida como determinação essencial do mundo, e este entendido como caráter de manifestabilidade do ente no todo, se vincularia a um solo comum não somente ao ser-aí, mas sobretudo com o ser mesmo (VOLPI: 2012, p. 162). Dessa forma, Heidegger mostrou que há uma conexão intrínseca entre a proposição enunciativa e o “enquanto”, conexão essa elucidada a partir da noção do logos apofântico em Aristóteles. Neste

sentido, conforme a interpretação de Heidegger, em Aristóteles o “enquanto” se encontra sob o termo síntese, de modo que a estrutura-“enquanto” é condição de possibilidade do logos (HEIDEGGER: 2006, p. 360).

Na medida em que o logos apofântico somente exerce sua função de poder retirar do velamento ou de poder velar a partir da abertura do ente enquanto tal, ele não produz a abertura do ente. Em outros termos, a exposição enunciativa somente é possível a partir do que já está manifesto. Neste sentido, o ente já precisa estar manifesto para que se possa fazer algum enunciado sobre ele de maneira mostradora (HEIDEGGER: 2006, p. 389). Para elucidar a conexão entre a dimensão pré-apofântica e o logos, Heidegger recorre ao logos tinós, de Platão (HEIDEGGER: 2006, p. 382). Conforme Heidegger, o logos tinós mostra que todo enunciado é um *enunciado sobre* algo, de modo que já no logos há uma referência interna, em sua forma, ao ente sobre o qual se enuncia. Há uma dimensão precedente à dimensão apofântica e, conseqüentemente, à verdade que dessa dimensão segue. Tal como expressa Heidegger:

Enquanto enunciado, o λόγος ἀποφαντικός [logos apofântico] está certamente no interior da possibilidade do ser-verdadeiro e do ser-falso. Todavia, este modo de ser verdadeiro, o ser-manifesto, se funda em uma abertura, que nós, porque ela *reside antes da predicação* e do enunciado, designamos como *abertura pré-predicativa*, ou melhor, como verdade *pré-lógica*. O termo “lógico” é tomado aqui em um sentido totalmente restrito, a saber, no sentido relativo ao λόγος ἀποφαντικός [logos apofântico] na forma segundo a qual ele foi interpretado. No que concerne a este λόγος [logos], há uma abertura que lhe é *precedente* e que, em verdade, se encontra *antes* dele no sentido determinado de que esta abertura originária fundamenta a possibilidade do ser-verdadeiro e do ser-falso do λόγος [logos]. À medida que esta abertura lhe funda, ela se encontra antes dele. (HEIDEGGER: 2006, p. 390, grifo do autor).

Com a passagem citada fica claro que o logos apofântico é fundado em uma dimensão não apofântica, enraizando-se na estrutura prévia do enquanto. É possível notar também que a verdade ou falsidade possibilitada pelo logos pressupõe uma estrutura prévia. Esse reconhecimento de que há uma estrutura prévia condiz com uma conhecida crítica de Heidegger sobre como o ser do ente foi tratado desde a antiguidade. Tendo em vista que o logos é uma mostra que deixa o ente ser como ele é, mas que em si mesmo não produz uma ligação com o ente, as perguntas pelo ser e pela abertura quando guiadas pelo logos não são originárias (HEIDEGGER: 2006, p. 270). Por conseguinte, a verdade da enunciação não é única forma possível de verdade e, sobretudo, não é a forma fundamental da verdade (HEIDEGGER: 2006, p. 390). Neste sentido, de acordo com Heidegger, desde a antiguidade o problema do ser foi tratado a

partir do logos e, nesta medida, o ser sempre foi compreendido como subsistência e enquanto presença (HEIDEGGER: 2006, p. 365). Heidegger expressa essa crítica ao fazer uma consideração histórica sobre as concepções da cópula na proposição enunciativa⁶, ou seja, sobre as concepções do “é” da proposição enunciativa (HEIDEGGER: 2006, p. 374).

Além disso, a ligação prévia da existência humana com os entes, compreendida como um estar aberto para o ente enquanto tal, sempre é em uma totalidade. O momento da totalidade é investigado por Heidegger a partir das disposições afetivas. Em específico a disposição afetiva fundamental do tédio profundo, pois o tédio revela a existência humana sempre como situada em meio ao ente no todo. Contudo, é crucial que não se compreenda o ente no todo no sentido da totalidade do ente. Não está em questão a quantidade dos entes ou a catalogação destes para a abertura da existência. Em outros termos, não está em questão a soma dos entes em uma totalidade de conteúdo. A totalidade, do ente no todo, é muito mais a forma com a qual a abertura do ente enquanto tal acontece. É justamente esse o sentido de correlação entre a estrutura-“enquanto” e o “no todo”. Heidegger exemplifica esse momento da totalidade com o mau posicionamento de um quadro negro em um auditório. Quando alguém entra em um auditório e vê um quadro negro mal posicionado, Heidegger questiona se esse mau posicionamento é uma propriedade do quadro negro mesmo ou esse mau posicionamento teria outra natureza. Não é que não seja o quadro negro que esteja mal posicionado, mas essa consideração só é possível a partir do auditório. Em outros termos, somente a partir da abertura pré-apofântica do auditório, enquanto uma totalidade, é que é possível ter a experiência do quadro como mal posicionado (HEIDEGGER: 2006, p. 395). Neste sentido, Heidegger diz que não é a partir da enunciação sobre o fato de o quadro estar mal posicionado que se conquista a abertura

⁶ De acordo com Heidegger, o sentido da cópula é o de organizar os enunciados e os significados de seus termos em torno de um ente, de modo que produziria assim uma ligação profunda da linguagem com os entes. Se referindo à Hobbes, Heidegger diz que a cópula apontaria para o *solo* em que se funda a ligação, de modo que esse solo seria o *quid* da coisa (HEIDEGGER: 2006, p. 377). Além disso, ao mostrar que a verdade apofântica, tomada a partir da função de ligação e liame do “é” da cópula, pressupõe uma dimensão hermenêutica (ou semântica do logos, que Heidegger interpreta mediante a estrutura-“enquanto”), Heidegger faz uma referência à ligação entre o “enquanto” e o ser: “Se para Aristóteles, porém, também o ser, a cópula, e isto agora tomado em sua plurissignificância, está fundado em uma síntese, então mostra-se aqui a possibilidade de que o ‘*enquanto*’ e o ‘*ser*’ tenham uma raiz comum. Isto já estava insinuado através do fato de utilizarmos – efetivamente em um sentido insigne – o ‘enquanto’ na indicação formal do conceito de mundo como abertura do ente enquanto tal na totalidade [no todo], no contexto da apreensão do ente mesmo” (HEIDEGGER: 2006, p. 387).

do auditório, mas sim que esse juízo tem como condição de possibilidade justamente esta abertura do auditório enquanto uma totalidade (HEIDEGGER: 2006, p. 395). A noção de verdade enquanto abertura do ser-aí é vinculada com o acontecimento da formação de mundo, tendo em vista que mundo é abertura do ente enquanto tal no todo. Por conseguinte, o “enquanto” constitui-se como um conceito chave nessa interpretação, pois ele é entendido como o momento estrutural da formação de mundo (HEIDEGGER: 2006, p. 418) e, conseqüentemente, da diferença ontológica⁷.

Considerações Finais

Desde os primeiros escritos, percebe-se o interesse de Heidegger pelo âmbito hermenêutico da existência enquanto abertura para ser. Antes mesmo dos anos vinte, pensando a filosofia como ciência originária da vida (ESCUADERO: 2014, p.19), Heidegger se dedicava ao aspecto imediato do mundo circundante. Deste modo, desde muito cedo foi crítico da noção de verdade enquanto determinada apenas pela declaração enunciativa, pois esta enquanto marcada de modo determinado pelo conceito de consciência não poderia apreender a significatividade e a mobilidade da vida. Além disso, é importante ter presente que, no começo dos anos vinte, Heidegger pensava o ser humano em sua mobilidade e historicidade a partir do conceito de vida. Somente após a ciência originária da vida e ao passar pelos conceitos de vida fáctica e hermenêutica da facticidade, é que, em 1922, Heidegger irá pensar o ser humano como *Dasein* (RODRIGUEZ: 2010, p. 32). O movimento metodológico que acompanha esses estágios do pensamento de Heidegger é o da transformação da fenomenologia para uma fenomenologia-hermenêutica (RODRIGUEZ: 1997), dinâmica que alcançará uma plena maturidade em *Ser e Tempo* com a elaboração da ontologia fundamental. É importante destacar esses momentos do pensamento de Heidegger para a questão que ocupa o presente trabalho, pois é possível ver nestes distintos momentos do pensamento de Heidegger a constante problematização em se compreender a noção de verdade apenas enquanto advinda da teoria.

⁷ Tendo em vista que não é o objetivo específico do trabalho abordar essa noção de formação de mundo e o próprio fenômeno do mundo, apenas deixo como comentário que Heidegger (2006) desenvolve esse problema em vários parágrafos da preleção de 1929/30 e, nos dois últimos parágrafos, há essa análise específica sobre a formação de mundo e diferença ontológica.

O embate e apropriação que Heidegger teve na década de vinte com Kant e Aristóteles, em vistas de uma clarificação do que ele pensava por fenomenologia-hermenêutica, torna possível ver, sob diversos aspectos, a constante abordagem do aspecto originário e ontológico que determina os comportamentos humanos. De tal modo que não apenas os comportamentos não operativos e pré-reflexivos, mas também os comportamentos tematizantes e enunciativos serão pensados a partir da abertura compreensiva do ser-aí. Entre *Ser e Tempo* e a preleção de 1929/30, Heidegger irá investigar o ser-aí humano mediante os conceitos de transcendência, liberdade e verdade. Esses conceitos se entrecruzam, na medida em que eles são vistos a partir da noção de abertura e da irrupção em meio ao ente, possibilitada pela diferença ontológica.

Deste modo, ao recuperar com uma técnica quase que exegética o pensamento de Aristóteles na preleção de 1929/30, Heidegger sistematiza claramente o que ele compreende por logos e o modo de relação intencional do ser-aí humano em relação à multiplicidade de entes aos quais ele é aberto. Contudo, o diferencial da abordagem dessa preleção de 1929/30 em relação a outras abordagens realizadas por Heidegger, consiste em que as noções de logos e verdade são investigadas contiguamente à noção de formação de mundo, na qual o ser-aí é compreendido de um modo mais descentralizado, mesmo se comparado à analítica existencial elaborada em *Ser e Tempo*. Além disso, o problema da unidade dos sentidos de ser permanece de algum modo como horizonte de pesquisa, mas reconhecidamente como algo essencial quando se trata dos diversos e irreduzíveis sentidos de ser abertos na compreensão de ser do ser-aí.

Deste modo, na preleção de 1929/30, Heidegger mostra que a característica veritativa do logos pressupõe o estar aberto pré-lógico ou pré-apofântico do ser-aí para o ente, de modo que a vinculação aos entes é regulada pelos sentidos de ser que possibilitam o comportamento compreensivo do ser-aí para com os entes. Por conseguinte, tendo em vista que a abertura pré-apofântica é o acontecimento da formação de mundo, essa vinculação não é determinada originariamente pelo logos, de modo que o conceito de verdade continua a ser entendido como desvelamento e abertura pré-lógica para os entes. Neste sentido, Heidegger pretendeu mostrar que o existente humano assume uma atitude em relação aos entes, e esse assumir uma atitude enquanto um comportamento compreensivo é temático e teórico somente em um sentido

derivado, pois o comportamento cognitivo explícito e linguístico pressupõe a abertura pré-apofântica. Para concluir, é importante notar que ao pensar a existência humana como o lugar em que a questão do ser é possível de ser formulada, Heidegger busca enfatizar a força normativa dos sentidos de ser, bem como mostrar fenomenologicamente a dimensão apofântica como derivada de uma dimensão originária de compreensão e abertura para ser. Portanto, ao fazer isso, Heidegger também critica tanto uma abordagem substancialista quanto uma abordagem puramente pragmática da existência e da linguagem, pois os pressupostos da linguagem e do logos se dão no horizonte ekstático-temporal da compreensão de ser.

Referências

- ACKRILL, J.L. **Categories and De interpretatione**. Oxford: Clarendon, 2006 (1963).
- BUCHANAN, Brett. **Onto-ethologies – The animal environments of Uexkull, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze**. Albany: SUNY Press, 2008.
- CALARCO, Mathew. **Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida**. New York: Columbia University Press, 2008.
- ESCUADERO, Jesús A. Heidegger y la apropiación crítica de la fenomenología husserliana. In: Adrián Bortorello (ed.). **Studia Heideggeriana**, 3. Buenos Aires: Editorial Teseo, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. **Basics Concepts of Aristotelian Philosophy**. Robert D. Metcalf and Mark B. Tanzer (trs.). Bloomington, Indiana University Press, 2009.
- _____. **Introdução À Filosofia**. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Livraria Martins Fontes Editora Ltda., 2008.
- _____. **Logica: La pregunta por la verdade**. Ed.: J. Alberto Ciria. Madri: Alianza Editorial, 2004.
- _____. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão**. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. **Ser e Tempo**. Trad.: Fausto Castilho. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- _____. **Ser y tiempo**. Madri: Editorial Trotta, 2009.
- _____. **The Metaphysical Foundations of Logic**. Translated by Michael Heim, Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- MCNEILL, William. **Life Beyond the Organism: Animal Being in Heidegger's Freiburg Lectures, 1929-30**. In: STEEVES, Peter. **Animal others. On ethics**,

ontology, and animal life. New York: State University of New York Press, pp. 197-248, 1999.

_____. **The Time of Life.** New York: State University of New York Press, 2006.

RODRÍGUEZ, Ramón. **Transformación hermenéutica de la fenomenología.** Madrid: Tecnos, 1997.

_____. **O projeto de uma hermenêutica fenomenológica da facticidade.** In: Fleig, Mario & Francisco, José (orgs.). **Heidegger e Aristóteles.** São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2010.

ROSS, D. **Aristotle's Metaphysics,** 2 vols. Oxford: Clarendon, 2004 (1924).

VOLPI, Franco. **Heidegger y Aristoteles.** Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012 (1984).