

**APONTAMENTOS SOBRE A DIFERENÇA ENTRE A VERDADE COMO
ADEQUAÇÃO EM TOMÁS DE AQUINO E A VERDADE COMO ALETHEIA EM
MARTIN HEIDEGGER**

*Notes on the Difference Between truth as Adequacy in Aquinas and Truth as Aletheia in
Martin Heidegger*

João Evangelista Fernandes¹

Resumo: O objetivo deste artigo é comentar como Tomás de Aquino expõe o processo do conhecimento a partir da abstração e, mediante esta, a verdade como adequação. Feito isto pretendemos mostrar como Martin Heidegger, a partir da fenomenologia hermenêutica da existência, vai conceber o conhecimento como um comportamento do Dasein, radicado na abertura do ser-no-mundo, bem como a verdade como desvelamento que acontece de maneira co-originária à abertura constitutiva do Dasein. Opondo-se assim à concepção tomista da verdade como adequação entre o intelecto e a coisa.

Palavras-chave: espécies, assimilação, adequação, abertura, ser-no-mundo, aletheia.

Abstract: The aim of this paper is to comment as Thomas Aquino exposes the process of knowledge from abstraction and through this, the truth as adequacy. Done that intend to show how Martin Heidegger, from the hermeneutic phenomenology of existence, will conceive of knowledge as a behavior of Dasein, rooted at the opening of being in the world, as well as unveiling the truth so what happens to the original co-opening constitutive of Dasein. thus opposing will Thomist conception of truth as correspondence between the intellect and the thing.

Keywords: species, assimilation, adaptation, openness, being in the world, aletheia.

1. Introdução

Sob a influência da leitura de Aristóteles e da polêmica com o aristotelismo platonizante, Tomás defende a necessidade das espécies sensíveis no processo do conhecimento, este é discursivo, parte das espécies sensíveis das quais são abstraídas as espécies inteligíveis. Estas são puramente mentais, uma assimilação cognoscitiva do objeto. Para Tomás, a inteligência do homem é mediada pela sensibilidade, porém o conhecimento se realiza no intelecto. Daí o conhecimento humano ser discursivo. Nesse sentido, Tomás retoma a abstração aristotélica de modo que esta seja adequada à filosofia cristã, de maneira que o

¹ Mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Bolsista da CAPES. E-mail: je_fernandes10@hotmail.com

conhecimento é intelectual sem dispensar os sentidos, pelo contrário, depende deles. “As espécies inteligíveis, das quais participa o nosso intelecto, reduzem-se como à causa primeira a um certo princípio inteligível por sua essência, isto é, a Deus. Mas, procedem deste princípio pela mediação das formas das coisas sensíveis e materiais”². O conhecimento é uma assimilação na qual intelecto e sentidos, corpo e alma são unidos. Há uma autonomia da razão humana sem, contudo, dispensar a existência Deus.

Aos olhos de Tomás de Aquino, os que retiram à criatura a sua actividade própria, a fim de a oferecer em homenagem ao Criador, enganam-se: ‘O que se tira à perfeição das criaturas – diz ele – é à própria perfeição de Deus que se tira.’[...] O intelecto agente é, em cada um de nós, uma ‘luz emanada de Deus’³.

Sendo o conhecimento uma assimilação na qual são abstraídas as espécies inteligíveis das espécies sensíveis, pelo intelecto agente, a verdade é uma adequação entre intelecto e a coisa conhecida. A essa concepção de conhecimento e verdade tomista, a abordagem fenomenológica, feita por Martin Heidegger, na tentativa de recolocar a questão metafísica, a partir de uma ontologia fundamental, radicada no ente humano⁴, vai se opor. Segundo Heidegger, o conhecimento fenomenológico-existencial é anterior ao conhecimento discursivo, mesmo que esse parta da sensibilidade, como defende Tomás. Em linhas gerais queremos destacar a diferença que há entre o conhecimento como *assimilatio* e a verdade como *adequatio* de Tomás e a verdade como *aletheia*⁵ de Martin Heidegger.

2. O conhecimento como adequação segundo Tomás de Aquino

Para defender a tese de que o conhecimento inicia-se nos sentidos, Tomás precisa argumentar contra o inatismo. Isso o faz no artigo três da questão 84 que tem como objetivo

² AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89**. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q.84, art.4, p.103.

³ JEAUNEAU, Édouard. **História breve da Filosofia Medieval**. Lisboa: EDITORIAL VERBO, LDA. 1968, pp.106-107.

⁴ Este é nomeado por Heidegger de *Dasein*, conceito que cunhou para designar a junção entre o eu transcendental e o eu empírico, sem recorrer a nenhum dos extremos. O *Dasein* é o ser-no-mundo, no sentido de que é abertura na qual o ser se desvela. O ser humano fático, porém transcendente em relação a si mesmo e ao mundo, o que faz com que seja aberto ao mundo e disposto aos possíveis modos de ser. Atentamos aqui para um problema no que se refere à tradução desse termo (*Dasein*). Nos textos que utilizamos para esse trabalho, *Dasein* é traduzido por “ser-aí” e por “pre-sença”, por Ernildo Stein e Márcia de Sá Cavalcante, respectivamente. Cada tradutor tem sua razão para assim o proceder, e, como não modificaremos nenhum texto, quando os termos acima referidos aparecerem em alguma citação, tenhamos em conta que se referem ao *Dasein*.

⁵ O termo *aletheia*, sempre traduzido pela tradição como verdade, porém como verdade no sentido de concordância, recebe em Heidegger um novo significado. Segundo ele “a ἀλήθεια, o descobrimento no desencobrimento é a essência da φύσις, do surgimento, sendo ao mesmo tempo o traço fundamental do modo como alguém que é o que é, deus e homem, se relaciona com a ἀλήθεια por não ser um λαθών, algo encoberto, algo que se encobre e se fecha, mas o que se descobre”. (HEIDEGGER, Martin. **Heráclito: A origem do pensamento ocidental: Lógica. A doutrina heraclítica do logos**. trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3.ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2002b p.184).

defender a tese de que não conhecemos através das ideias inatas, por isso a terceira objeção deste artigo, a favor do inatismo, refere-se ao *Mênon* de Platão, “antes que alguém adquira ciência, tem conhecimento das coisas. O que não se daria se a não ser que a alma tivesse espécies naturalmente introduzidas”⁶. Esta é a que consideramos mais propícia para exemplificar o conhecimento a partir das ideias inatas. Contra esta tese, Tomás se utiliza, no *sed contra*, de um argumento de Aristóteles no qual “o Filósofo diz no livro III *Sobre a alma*, ao falar do intelecto, que é ‘como uma tabuinha na qual nada está escrito’”⁷. Percebe-se assim que Tomás argumenta contra o inatismo apoiando-se em Aristóteles, defendendo que, mesmo sendo a alma desprovida de ideias inatas, naturalmente nela introduzidas, “o intelecto, pelo qual a alma entende, não tem certas espécies naturalmente introduzidas, mas está de início em potência para todas as espécies”⁸. Já nas *Questões disputadas “sobre a verdade”*, Tomás faz essa exposição da alma como potencialmente apta para acolher as espécies sensíveis e inteligíveis. “Pois na alma há as potências cognoscitiva e apetitiva”⁹. Para Aristóteles, assim como para Tomás, tanto o intelecto quanto os sentidos, estão em potência para o conhecimento, este é uma *assimilatio* em que é feita uma abstração, das espécies inteligíveis, separando-as das sensíveis, obtendo assim o conhecimento verdadeiro que é uma adequação entre o intelecto e a coisa.

Tomás afirma, deste modo, que o conhecimento necessariamente passa pelos sentidos, pois “é incoerente que a operação natural de alguma coisa seja totalmente impedida por aquilo que lhe cabe de acordo com a natureza”¹⁰. O corpo não pode ser visto como um empecilho no processo do conhecimento e sim é parte fundamental do mesmo. Ainda que seja para o conhecimento teológico, o que é objetivo da *Suma Teológica*. “Busquemos, pois, nas coisas sensíveis, cuja natureza é proporcional à nossa, um ponto de apoio para nos levar à Deus”¹¹. Após argumentar que o intelecto não possui espécies naturalmente introduzidas e que estas são provenientes dos sentidos, o que faz com que o corpo seja necessário no processo do

⁶ AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89**. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q.84, art.3, p.91.

⁷ AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89**. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q.84, art.3, p.91.

⁸ AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89**. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q.84, art.3, p.93.

⁹ AQUINO, Tomás de. **Verdade e conhecimento: questões disputadas “sobre a verdade” e “sobre o verbo” e “sobre a diferença entre a palavra divina e a humana”**. Trad. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2002, q.1, art.1, p.147.

¹⁰ AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89**. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q.84, art.3, p.93.

¹¹ GILSON, E. **A Filosofia na Idade Média**. trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 658.

conhecimento, superando assim a teses inatistas, Tomás dedica o artigo quatro da questão 84 à polêmica com Platão e Avicena. Uma vez que já fora mencionada a importância do corpo no processo do conhecimento humano, é necessário demonstrar a união entre corpo e alma, o que é contrário ao dualismo de Platão e ao aristotelismo platonizante de Avicena, que defendem a existência de intelectos separados, nos quais estão as espécies inteligíveis de todas as coisas sensíveis.¹² Nesse caso “os sentidos são necessários à alma porque é despertada por eles para voltar-se para a inteligência agente”¹³ o que, de acordo com Tomás, redundaria no dualismo platônico. “Pois, parece que tal despertar não é necessário à alma a não ser na medida em que está, de certo modo, adormecida e esquecida por causa da união com o corpo, de acordo com os platônicos”¹⁴.

[...]. Ora, parece sobretudo que o corpo é necessário à alma intelectual para a operação própria dela, que é entender, pois, de acordo com seu ser, não depende do corpo. Se, porém, a alma, de acordo com sua natureza, fosse apta por natureza para receber as espécies inteligíveis apenas por influência de certos princípios separados, e não as recebesse dos sentidos, não teria precisão do corpo para entender. Onde, estaria unida ao corpo inutilmente.¹⁵

De acordo com essa tese, a saber, a dos intelectos separados, “o cego de nascença poderia ter ciência das cores, o que é manifestamente falso”¹⁶. Tomás recorre a esse argumento para demonstrar a necessidade dos sentidos no processo do conhecimento, em detrimento do recurso às espécies inteligíveis, advindas das formas separadas. Demonstrado que a alma é intelectual e precisa estar unida ao corpo para obter conhecimento a partir das espécies sensíveis, faz-se necessário demonstrar como se dá essa união e como se obtém o conhecimento a partir daí. Um ponto fundamental na tese tomista é o fato de que, mesmo que o conhecimento parta dos sentidos, ele se realiza no intelecto. “O movimento pois da faculdade cognoscitiva termina na alma – é preciso efetivamente que o conhecido seja no cognoscente segundo o modo do cognoscente -”¹⁷. Ou seja, o conhecimento passa pelos sentidos, mas é intelectual, se dá primeiramente no intelecto e ao modo do intelecto, pois é ele

¹² Cfr. AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89**. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q.84, art.4, p.99.

¹³ AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89**. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q.84, art.4, p.101.

¹⁴ AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89**. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q.84, art.4, p.101.

¹⁵ AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89**. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q.84, art.4, p.101.

¹⁶ AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89**. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q.84, art.4, p.103.

¹⁷ AQUINO, Tomás de. **Verdade e conhecimento: questões disputadas “sobre a verdade” e “sobre o verbo” e “sobre a diferença entre a palavra divina e a humana”**. Trad. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2002, q.1, art.2, p.161.

quem realiza a abstração e assimilação. Segundo Tomás a verdade sobre um ente somente se dá enquanto este é adequado ao intelecto, ou seja, há uma adequação da coisa à faculdade cognoscitiva da alma. “O Filósofo [VI *Metaph.*4] diz que o bem e o mal são nas coisas, o verdadeiro e o falso porém na mente. Ora, uma coisa só se diz verdadeira enquanto adequada ao intelecto, pelo que o verdadeiro encontra-se nas coisas posteriormente, primariamente pois no intelecto”¹⁸.

No artigo cinco da questão 84 Tomás mostra como conhecemos as coisas materiais nas razões eternas. Nesta exposição, necessariamente terá que polemizar com Platão e ao mesmo tempo aceitar a posição de Agostinho. Segundo Platão, “as formas das coisas subsistem por si separadas da matéria e chamava-as de ‘idéias’”¹⁹. A posição de Agostinho em relação às razões eternas é semelhante á de Platão, porém, de maneira adequada à filosofia e teologia cristã.

[...]. Diz Agostinho no livro XII das *Confissões*: ‘Se ambos vemos que é verdadeiro o que dizes, e ambos vemos que é verdadeiro o que eu digo, pergunto, onde vemos? De qualquer modo, nem eu em ti, nem tu em mim, mas ambos na própria verdade imutável que está acima de nossas mentes’. Ora, a verdade imutável está contida nas razões eternas. Portanto, a alma intelectiva conhece tudo que é verdadeiro nas razões eternas.²⁰

Agostinho transfere as formas separadas para a mente divina, pela qual tudo é formado e por isso conhecido pela alma humana através da *iluminação*. Assim ele faz uma leitura cristã do neoplatonismo, o que Tomás reconhece como oportuno para fazer uma junção entre Agostinho e Aristóteles. O Aquinate afirma assim, que a alma humana conhece tudo nas razões eternas de dois modos: primeiro do modo que ele chama “como no objeto conhecido”, neste modo é como quem vê de maneira que tenha uma visão de um objeto refletida no espelho. Assim, segundo ele, “a alma, no estado da vida presente, não pode ver tudo nas razões eternas. Mas, deste modo, os bem-aventurados que veem a Deus e tudo nele, conhecem tudo nas razões eternas”²¹. Esse modo é o mesmo já aceito por Agostinho e exposto no livro das *Oitenta e três questões*, “isto é, que ‘a alma racional, não toda e qualquer, mas a que for santa e pura, é declarada idônea para aquela visão’, isto é, das razões eternas, como são as

¹⁸ AQUINO, Tomás de. **Verdade e conhecimento: questões disputadas “sobre a verdade” e “sobre o verbo” e “sobre a diferença entre a palavra divina e a humana”**. Trad. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2002, q.1, art.2, p.161.

¹⁹ AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89**. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q.84, art.5, p.105.

²⁰ AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89**. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q.84, art.5, p.105.

²¹ AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89**. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q.84, art.5, p.107.

almas dos bem-aventurados”²². O outro modo pelo qual a alma humana conhece tudo nas razões eternas, segundo Tomás, é por participação,

[...], diz-se que algo é conhecido em algo, como princípio de conhecimento, assim como dissermos que é visto no sol, o que é visto pelo sol. Deste modo, é necessário dizer que a alma humana conhece tudo nas razões eternas, por cuja participação conhecemos tudo. De fato, a própria luz intelectual que há em nós, nada é além de uma certa semelhança participada da luz incriada na qual estão contidas as razões eternas. [...] ²³.

Este modo de conhecer já reflete explicitamente a influência aristotélica, no sentido de que o conhecimento intelectual o é por participação; bem como uma influência da teoria da *iluminação* de Agostinho, no tocante à luz intelectual que há em nós e que, Tomás diz ser semelhante à da luz incriada. Tomás, ao contrário de Agostinho, não acredita que o conhecimento das razões eternas se dá apenas pela iluminação, mas sim, pelo esforço racional do homem em conhecer a realidade material a partir do intelecto, que por sua vez, está de certa maneira ligado ao intelecto divino.

[...]. Portanto a verdade está primeira e propriamente no intelecto divino; própria mas secundariamente no intelecto humano; nas coisas, todavia, imprópria e secundariamente.[...]. Portanto a verdade do intelecto divino é uma apenas, desta derivam no intelecto humano muitas verdades.[...] ²⁴.

Essa interpretação do conhecimento das razões eternas, feita por Tomás, mostra que tanto quem conhece quanto as coisas conhecidas, têm seu fundamento em Deus, verdade imutável, portanto, a partir da realidade material, podemos conhecer Deus através da razão. Daí ele dizer que “Agostinho não entendeu que tudo é conhecido ‘nas razões eternas’ ou ‘na verdade imutável’ como se as próprias razões eternas fossem vistas”²⁵. A teoria da iluminação de Agostinho, de cunho platônico, dispensava a realidade material na busca da verdade, daí ele afirmar que as razões eternas eram vistas apenas pelos bem-aventurados, as almas santas, ao que Tomás não discorda, mas afirma que ele não entendeu como o conhecimento nas razões eternas é como se estas fossem vistas, ou seja, a partir da realidade material, que por sua vez se fundamenta em Deus e remete a Ele. Assim Tomás concilia Agostinho e Aristóteles, do primeiro aceitando a teoria da iluminação, do segundo a abstração. “No

²² AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89**. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q.84, art.5, p.109.

²³ AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89**. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q.84, art.5, p.107.

²⁴ AQUINO, Tomás de. **Verdade e conhecimento: questões disputadas “sobre a verdade” e “sobre o verbo” e “sobre a diferença entre a palavra divina e a humana”**. Trad. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2002, q.1, art.4, p.181.

²⁵ AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89**. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q.84, art.5, p.109.

entanto, como, além da luz intelectual em nós, são exigidas as espécies inteligíveis recebidas das coisas, para se ter ciência das coisas materiais”²⁶.

A aceitação da filosofia de Aristóteles implica, como acima exposto, em que as coisas sensíveis tenham sua função como princípio no processo do conhecimento. Esse processo é mais bem explicado no sexto artigo da questão 84 onde Tomás distingue as funções tanto dos sentidos quanto do intelecto, este é dividido entre ativo e passivo e está de certa forma, unido ao corpo, ou seja, Tomás defende a tese hilemorfista. Isto o faz apoiando-se em Aristóteles, após distinguir posição deste da dos demais antigos. Começa por Demócrito, que, segundo ele, não estabeleceu nenhuma diferença entre intelecto e sentidos de forma que “o sentido é modificado pelo sensível, julgavam que todo nosso conhecimento se dá apenas pela modificação dos sensíveis e Demócrito asseverava que tal modificação se dá pelas emanções de imagens”²⁷. Já Platão fez uma distinção entre intelecto e sentidos, porém afirmava que “nem o conhecimento intelectual procede do sensível, nem também o sensível totalmente das coisas sensíveis; mas os sensíveis despertam a alma sensível para sentir, e de modo semelhante, os sentidos despertam a alma intelectual para entender”²⁸. Tomás mostra assim que, Demócrito não distingue o intelecto dos sentidos. Já Platão o faz, porém tem uma postura dualista. A diferença de Aristóteles em relação a ambos foi que

[...], procedeu por um caminho intermediário. De fato, sustentou com Platão, que o intelecto difere do sentido. Mas, sustentou que o sentido não tem operação própria sem comunicação com o corpo; de tal modo que sentir não é um ato apenas da alma, mas do conjunto. Sua postura foi semelhante no que se refere a todas as operações da parte sensitiva. [...], as operações da parte sensitiva são causadas pela impressão dos sensíveis no sentido; não a modo de emanção, como Demócrito sustentou, mas por uma certa operação.[...].²⁹

Com tais argumentos é feita a defesa do hilemorfismo de Aristóteles em contraposição ao dualismo platônico e ao mesmo tempo a aceitação da tese naturalista, que defendia que o conhecimento procede da impressão dos sensíveis, agora, porém, não no sentido de que são emanções e sim uma operação na qual agem o intelecto e os sentidos. Essa operação envolvendo o intelecto e os sentidos, de acordo com o hilemorfismo, poderia ser dita totalmente em conjunto não fosse essa distinção que há entre intelecto agente e intelecto

²⁶ AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89**. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q.84, art.5, p.107.

²⁷ AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89**. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q.84, art.6, p.111.

²⁸ AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89**. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q.84, art.6, p.113.

²⁹ AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89**. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q.84, art.6, p.113.

possível. Começa aqui a abstração propriamente dita. Ora, há distinção entre intelecto e sentidos, sem que, contudo, haja separação entre intelecto e sentidos no processo do conhecimento, mas o próprio Aristóteles

[...] sustentou que o intelecto possui uma operação sem comunicação com o corpo. Ora, nada de corpóreo pode imprimir-se numa coisa incorpórea. Por isso, para causar a operação intelectual, de acordo com Aristóteles, não basta apenas a impressão dos corpos sensíveis, mas é requerido algo mais nobre, visto que ‘o agente é mais honroso que o paciente’, [...] aquele agente mais elevado e mais nobre, que denomina intelecto agente, [...] torna as imagens recebidas dos sentidos inteligíveis, à maneira de uma certa abstração³⁰.

Os sentidos fornecem ao intelecto passivo as fantasias. Estas são fruto da impressão sensível, porém, devem ser assimiladas pelo intelecto agente, cuja função é separar (abstrair) os conteúdos sensíveis destas fantasias, tornando-as puramente inteligíveis. Nesse caso, o conhecimento sensível é parte apenas, do conhecimento intelectual e não causa total do mesmo. É o que o próprio Tomás afirma,

[...], no que concerne às fantasias, a operação intelectual é causada pelo sentido. Mas, como as fantasias não bastam para modificar o intelecto possível, mas é preciso que se tornem inteligíveis em ato pelo intelecto agente, não se pode dizer que o conhecimento sensível é a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas é antes de um certo modo, a matéria da causa³¹.

O conhecimento é esta operação em que o intelecto agente assimila as espécies sensíveis, abstraindo delas o que ainda contém de material, tornando-as inteligíveis. Daí o conhecimento ser intelectual e se realizar no intelecto. O processo do conhecimento envolve os sentidos e o intelecto, porém há um momento em que, como acima exposto, o intelecto age de maneira autônoma em relação ao corpo visto que “o intelecto possui uma operação sem comunicação com o corpo. Ora, nada de corpóreo pode imprimir-se numa coisa incorpórea”³². Isso porque “o agente é mais honroso que o paciente”. Daí a necessidade da abstração para que haja o conhecimento, que é uma assimilação das espécies sensíveis pelo intelecto. “Todo conhecimento realiza-se pela assimilação do cognoscente à coisa conhecida, de modo que a assimilação diz-se causa do conhecimento”³³. O conhecimento é assimilação feita a partir da abstração das espécies inteligíveis das sensíveis. Nesse sentido, o conhecimento, embora se

³⁰ AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89**. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q.84, art.6, p.115.

³¹ AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89**. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q.84, art.6, p.115.

³² AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89**. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q.84, art.6, p.115.

³³ AQUINO, Tomás de. **Verdade e conhecimento: questões disputadas “sobre a verdade” e “sobre o verbo” e “sobre a diferença entre a palavra divina e a humana”**. Trad. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2002, q.1, art.1, p.149.

realize definitivamente no intelecto agente, é causado pela realidade material, por isso Tomás diz que há uma assimilação entre o cognoscente e a coisa conhecida. Da mesma forma a verdade, mesmo que seja no intelecto, leva em consideração a realidade material. A respeito disso Tomás afirma que “a primeira consideração quanto a ente e intelecto é pois que o ente concorde com o intelecto: esta concordância diz-se adequação do intelecto e da coisa, e nela formalmente realiza-se a noção de verdadeiro”³⁴. A verdade como adequação só se dá devido ao intelecto agente, mesmo que seja uma adequação do intelecto à coisa e esta seja parte do processo de conhecimento e até mesmo preceda a noção de verdade, como o próprio Tomás afirma “assim pois a entidade da coisa precede a noção de verdade, contudo o conhecimento é um certo efeito da verdade”³⁵. Como já foi mencionado acima, o conhecimento, bem como a verdade, têm seu início nos sentidos, porém se realizam no intelecto. Vejamos esse trecho no qual Tomás elucida bem a noção de verdade como adequação do intelecto à coisa, sendo que a verdade se dá definitivamente no intelecto:

[...], a noção de verdade no intelecto encontra-se tão logo o intelecto comece a ter algo próprio que a coisa fora da alma não tem, mas que lhe corresponda, de modo que entre as duas coisas possa aplicar-se a adequação. Mas o intelecto que forma a quiddidade das coisas tem somente a semelhança das coisas existentes fora da alma, como também o sentido enquanto recebe a espécie sensível. Mas, quando começa a julgar a coisa apreendida, então este juízo do intelecto é algo próprio dele que não se encontra fora na coisa; mas, quando se estabelece a adequação ao que está fora na coisa, o juízo diz-se verdadeiro; então o intelecto julga a coisa apreendida quando diz que alguma coisa é ou não é, o que é próprio do intelecto componente e dividente. [...], daí que a verdade se encontra primeiramente na composição e divisão do intelecto³⁶.

A verdade, embora tenha uma relação com a coisa, é algo que é próprio do intelecto, é um juízo do intelecto em relação à coisa apreendida e, quando há adequação entre o intelecto e a coisa há verdade. O juízo nesse caso é abstrair da coisa a sua essência, que tem que ser conforme à coisa, porém, a essência da coisa só é assimilada pelo intelecto agente, pelo fato de a essência da coisa ser inteligível. Contudo, mesmo sendo inteligível e assimilável apenas pela abstração, operada pelo intelecto agente, a essência da coisa precisa referir-se a ela, para que haja a adequação entre o juízo do intelecto e a coisa. Por isso Tomás afirma que “a

³⁴ AQUINO, Tomás de. **Verdade e conhecimento: questões disputadas “sobre a verdade” e “sobre o verbo” e “sobre a diferença entre a palavra divina e a humana”**. Trad. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2002, q.1, art.1, p.149.

³⁵ AQUINO, Tomás de. **Verdade e conhecimento: questões disputadas “sobre a verdade” e “sobre o verbo” e “sobre a diferença entre a palavra divina e a humana”**. Trad. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2002, q.1, art.1, p.149.

³⁶ AQUINO, Tomás de. **Verdade e conhecimento: questões disputadas “sobre a verdade” e “sobre o verbo” e “sobre a diferença entre a palavra divina e a humana”**. Trad. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2002, q.1, art.3, p. 167-169.

verdade é no intelecto e também nos sentidos, mas não do mesmo modo³⁷. O conhecimento da própria essência é exclusivo do intelecto, pois, enquanto o sentido conhece seu próprio sentir, não conhece sua própria essência. Daí Tomás afirmar que a verdade é nos sentidos e no intelecto, porém de maneira diferente, uma vez que somente o intelecto tem consciência do ato de conhecer e, além disso, conhece sua própria essência, enquanto que o sentido, embora conheça o próprio sentir não conhece a sua própria essência. Nesse caso, a verdade é uma adequação entre o intelecto e a coisa operada pelo intelecto agente.³⁸

De acordo com as argumentações apresentadas, conclui-se que, segundo o pensamento de Tomás, o intelecto não tem certas espécies naturalmente nele introduzidas, ou seja, o conhecimento não é inato e sim, o intelecto e o corpo estão em potência para conhecer. Isto faz com que haja a necessidade de a alma estar unida ao corpo no processo do conhecimento. Embora por natureza a alma, de acordo com seu ser, não dependa do corpo. Contudo, para conhecer ela precisa estar unida ao corpo, senão estaria unida ao corpo inutilmente. Mas mesmo partindo dos sentidos o conhecimento realiza-se no intelecto. Não há dualismo no processo do conhecimento, este é obtido através do uso da razão humana e do intelecto que, a partir da realidade material conhece tudo nas razões eternas, que estão em Deus verdade imutável e eterna da qual participamos através do intelecto agente, este, por sua vez, é semelhante à luz incriada que é Deus. Há distinção entre intelecto e sentidos, cada um destes tem sua função no processo do conhecimento. Existe o intelecto possível e o intelecto agente, este último é o responsável pela abstração das espécies sensíveis, recebidas pelo intelecto possível. Nessa abstração ocorre a assimilação, pelo intelecto agente, das espécies sensíveis as quais ele transforma em espécies puramente inteligíveis, obtendo assim o conhecimento da coisa. Nesse caso, o conhecimento é essa assimilação, feita pelo intelecto agente e, portanto, realiza-se no intelecto. Parte da impressão, porém conclui-se na abstração. Após esta, o intelecto julga se o conhecimento é verdadeiro ou não, o que é feito por meio de uma adequação do intelecto à coisa conhecida.

3. A verdade como *Aletheia* segundo Heidegger

³⁷ AQUINO, Tomás de. **Verdade e conhecimento: questões disputadas “sobre a verdade” e “sobre o verbo” e “sobre a diferença entre a palavra divina e a humana”**. Trad. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2002, q.1, art.9, p.251.

³⁸ Cfr. AQUINO, Tomás de. **Verdade e conhecimento: questões disputadas “sobre a verdade” e “sobre o verbo” e “sobre a diferença entre a palavra divina e a humana”**. Trad. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2002, q.1, art.9, p. 251-253.

A concepção heideggeriana de verdade como desvelamento tem uma orientação fenomenológica e hermenêutica. Isso faz com que Heidegger recuse a concepção de verdade como adequação, tal como aceita pela tradição. Para sustentar seu ponto de vista em relação à verdade, ele recorre a uma exegese do termo *aletheia*, que é interpretado como desvelamento. Essa mudança de significado faz com que a verdade não seja imutável mas sim possível. A base da verdade não é nem ideal nem real e sim existencial, está ligada às condições concretas e fáticas do ser-no-mundo. “Não existe mais um lugar seguro para a verdade. Não há mais um fundamento último para a verdade”³⁹. “Em Heidegger a verdade não tem lugar: ela é movimento, é uma caminhada, um contínuo aparecimento do ser das coisas, o que é também um ocultamento, pois enquanto aparece uma possibilidade ocultam-se as demais”⁴⁰.

Na argumentação contra o conceito tradicional de verdade como adequação, Heidegger diz que todo esse processo de conhecimento não esgota o fenômeno da verdade, portanto, há que se ir além, buscando a verdade originária, que segundo ele está relacionada à existência fática e concreta, ou seja, não está no âmbito do realismo nem do subjetivismo ou idealismo.

[...]. A ‘concordância’ tem o caráter de uma relação ‘assim como’. De que modo essa relação se torna possível enquanto relação de intellectus e res? A partir dessas questões evidencia-se que, para se esclarecer a estrutura da verdade, não basta simplesmente pressupor esse todo relacional mas é preciso reconduzir o questionamento a seu contexto ontológico que sustenta esse todo como tal⁴¹.

Ora, se a verdade não se fundamenta unicamente em uma realidade “empírica” nem em uma substância “ideal”, nem na relação entre ambas, onde se sustenta a verdade originária? A isto Heidegger responde que a “proposição *é verdadeira* significa: ela descobre o ente em si mesmo. Ela propõe, indica, ‘deixa ver’ (*ἀπόφανσις*) o ente em seu ser e estar descoberto. O *ser-verdadeiro* (*verdade*) da proposição deve ser entendido no sentido de *ser-descobridor*”⁴². A verdade, segundo Heidegger, não tem outro fundamento além do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, que é constituído pela abertura na qual o fenômeno da *aletheia*, que é desvelamento, acontece. O próprio *Dasein* é fundamento sem ser fundado, de tal modo que é o que pode ser. Em oposição à atualidade e à substância está a possibilidade. A constituição

³⁹ STEIN, Ernildo. **Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und zeit**. Petrópolis: Vozes.1993, p.23.

⁴⁰ SIMON, Maria Célia. **A questão da verdade a partir do pensamento de Martin Heidegger**. (Dissertação de Mestrado). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, IFCS. 1979, p.86.

⁴¹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2002^a, p.284.

⁴² HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2002^a, pp.286-287.

ontológica do *Dasein* é fundamentada nas possibilidades de ser enquanto abertura. “Enquanto ser-descobridor, o ser-verdadeiro só é, pois, ontologicamente possível com base no ser-no-mundo. Esse fenômeno, em que reconhecemos uma constituição fundamental da pre-sença, constitui o *fundamento* do fenômeno originário da verdade”⁴³. A abertura enquanto constituição ontológica permite que se supere a verdade como concordância entre intelecto e coisa, devido ao fato de o *Dasein* enquanto ser-no-mundo, ser um ser-descobridor, da mesma forma que o mundo, enquanto constituição ontológica do *Dasein*, é descoberto, aberto. Esta abertura tanto do *Dasein* como do mundo é que constitui a condição para a verdade originária. Fora desse “âmbito” da abertura, em que o mundo constitui o *Dasein* e este dá sentido ao mundo, *Dasein* e mundo tornam-se o que Heidegger chama de inautênticos, entes simplesmente dados, que não possuem o caráter de ek-sistência, o qual só é possível na e a partir da abertura do ser-no-mundo.

[...]. Abertura, porém, é o modo fundamental da pre-sença segundo o qual ela é o seu pré. A abertura se constitui de disposição, compreensão e discurso, referindo-se, de maneira igualmente originária, ao mundo, ao ser-em e ao ser-próprio. A estrutura da cura enquanto *preceder a si mesma* por já estar num mundo, enquanto ser-junto aos entes intramundanos, resguarda em si a abertura da pre-sença. *Com* ela e *por* ela é que se dá descoberta. Por isso, somente com a *abertura* da pre-sença é que se alcança o fenômeno *mais originário* da verdade. [...] Na medida em que a pre-sença é essencialmente a sua abertura, na medida em que ela se abre e descobre o que se abre, a pre-sença é essencialmente “verdadeira”. *A pre-sença é e está “na verdade”*. Essa proposição tem sentido ontológico. Não significa que onticamente a pre-sença tenha sido introduzida sempre ou apenas algumas vezes “em toda a verdade”, mas indica que a abertura de seu ser mais próprio pertence à sua constituição existencial⁴⁴.

No texto acima citado, Heidegger mostra como se dá a verdade originária na abertura. Esta, de acordo com Heidegger, é uma estrutura ontológico-existencial, o *como hermenêutico* anterior ao *como apofântico*. Este se funda naquele. É pelo *como apofântico* que a tradição se orienta para conceituar a verdade. Neste sentido, a verdade, tal como defende a tradição, é derivada da verdade enquanto desvelamento que acontece na abertura. Desta forma, a descoberta deixa de ser um fenômeno existencial fundado na abertura, para ser uma relação simplesmente dada entre entes simplesmente dados. Assim a “verdade como abertura [...], transforma-se em verdade como concordância entre seres simplesmente dados dentro do

⁴³ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2002a, p.287.

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2002a, p.289.

mundo. Com isso, fica demonstrado o caráter ontologicamente derivado do conceito tradicional de verdade”⁴⁵.

O ser-no-mundo, que é a abertura na qual unicamente se dá a verdade originária é o próprio *Dasein*. Daí Heidegger afirmar que “*Só ‘se dá’ verdade na medida e enquanto a presença é. Só então o ente é descoberto e ele só se abre enquanto a presença é*”⁴⁶. A verdade nesse caso, antes de ser um enunciado, só é possível devido à constituição ontológica do *Dasein*. “A proposição não é o ‘lugar’ primário da verdade. Ao contrário, a proposição, enquanto modo de apropriação da descoberta e enquanto modo de ser-no-mundo, funda-se no descobrimento ou na *abertura* da presença”⁴⁷. Heidegger diz que o empenho em expressar o ente descoberto através da proposição pronunciada, faz com que esta torne-se um manual intramundano, da mesma maneira que acaba tornando o ente descoberto também em um ente simplesmente dado, um manual intramundano. “Descoberta de... transforma-se em conformidade simplesmente dada de algo simplesmente dado, isto é, da proposição pronunciada, transforma-se *em* um ser simplesmente dado, o ente discutido”⁴⁸. Heidegger mostra que a verdade originária como própria da abertura, proporciona ao *Dasein* ser-descobridor e ao mundo ser descoberto de maneira igualmente originária. Dessa forma a verdade só é enquanto o *Dasein* existe enquanto ser-no-mundo e abertura. O que sai dessa estrutura, do *como hermenêutico*, torna-se o *como apofântico* e, portanto, discursivo. Embora o *como apofântico* remeta ao ente descoberto no *como hermenêutico* e de certa forma se funde nele, torna-se intramundano, simplesmente dado na medida em que se torna uma proposição discursiva. De acordo com essa diferença, justifica-se a oposição de Heidegger à tradição, uma vez que segundo ele, a tradição se ocupou com enunciados sem se dar conta que estes são derivados da estrutura hermenêutica constitutiva da abertura do ser-no-mundo. “A proposição e sua estrutura, o *como apofântico*, fundam-se na interpretação e em sua estrutura, o *como hermenêutico* e, a seguir, na compreensão, a abertura da presença”⁴⁹.

⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2002a, p.294.

⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2002a, pp.295-296.

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2002a, p.295.

⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2002a, p.293.

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2002a, p.292.

Ao afirmar que a verdade só é enquanto o *Dasein* é, enquanto abertura do ser-no-mundo, não estaria Heidegger caindo em um subjetivismo? Essa questão foi respondida por ele no texto em que diz que,

[...].Caso se interprete ‘subjetivo’ como o que ‘está no arbítrio do sujeito’, certamente não. Pois, em seu sentido mais próprio, o desencobrimento retira a proposição do arbítrio do ‘subjetivo’ e leva a pre-sença descobridora para o próprio ente. E apenas *porque* ‘verdade’ como desencobrimento *é um modo de ser da pre-sença* é que ela se acha subtraída ao arbítrio da *pre-sença*. [...] ⁵⁰.

Pelo fato de ser constituição ontológica do *Dasein* e só ser possível neste, a verdade como desencobrimento não é de acordo com a vontade e o arbítrio do *Dasein*. Ela simplesmente acontece concomitantemente à abertura. Interpretar a verdade como subjetiva seria uma pressuposição contrária ao que quer dizer a verdade como desvelamento que acontece na medida em que há ser-no-mundo enquanto abertura. “Não somos nós que pressupomos a ‘verdade’, mas é *ela* que torna ontologicamente possível que nós *sejamos* de modo a ‘pressupor’ alguma coisa. A verdade *possibilita* pressuposições”⁵¹. “Mesmo quando ninguém *emite um juízo*, já se pressupõe a verdade na medida em que a presença é”⁵². Há aqui uma distinção entre a pressuposição que seria emitida como juízo e a pressuposição como constitutiva e co-originária à abertura. “Na constituição ontológica da pre-sença como cura, no preceder a si mesma, reside o “pressupor” mais originário. *Porque esse pressupor a si mesmo pertence ao ser da pre-sença, ‘nós’ devemos pressupor também a ‘nós’ como algo que se determina pela abertura*”⁵³. A verdade enquanto possível, apenas se dá na medida em que o *Dasein* é, neste caso não é algo subjetivo e sim, anterior a isso, é algo que é pressuposto da mesma forma que o *Dasein* pressupõe-se a si mesmo, portanto é uma pressuposição originária, independente de qualquer vontade subjetiva. Sendo o *Dasein* a abertura do ser-no-mundo e a verdade possível apenas na medida em que ele ek-siste, ser e verdade são originariamente ligados com a abertura. Daí a afirmação de Heidegger de que “o ser da verdade encontra-se num nexos originário com a pre-sença. [...]. O ser – e não o ente – só ‘se

⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2002a, p.296.

⁵¹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2002a, p.297.

⁵² HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2002a, p.298.

⁵³ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2002a, p.297.

dá' porque a verdade é. Ela só é na medida e enquanto a pre-sença é. Ser e verdade 'são', de modo igualmente originário"⁵⁴.

Essa concepção da verdade como desvelamento na abertura, exposta no § 44 de *Ser e Tempo*, levantou muitos questionamentos, estes posteriormente esclarecidos na conferência *Sobre a essência da verdade*, nesta obra vemos como surgem novos “conceitos” a partir da reflexão sobre a abertura como o que possibilita a verdade. Como exposto acima, o objetivo da reflexão era chegar à verdade originária, onde ela acontece, ao que foi concluído que ela acontece a partir da abertura, constitutiva do ser-no-mundo como des-cobridor. A abertura foi exposta como constitutiva do *Dasein* e como o fundamento para a verdade. A abertura é anterior a todo enunciado, portanto, é constituída pela estrutura do como hermenêutico anterior ao como apofântico, logo, é uma disposição que fundamenta todo comportamento. Uma questão a ser esclarecida seria: o que sustenta essa estrutura que fundamenta todo comportamento, uma vez que, como acima mencionado, é no *Dasein* como ser-no-mundo, aberto, fundamento sem ser fundado, portanto, não subjetivo? A isso, posteriormente Heidegger irá dizer que “a abertura que mantém o comportamento, aquilo que torna intrinsecamente possível a conformidade, se funda na liberdade. A essência da verdade é a liberdade”⁵⁵. Aparece aqui a liberdade como igualmente originária em relação à abertura. No entanto, essa liberdade como no que se funda a verdade, não pressupõe nenhuma subjetividade ou vontade de um sujeito, ao contrário, é uma liberdade originária.

Esta tese, entretanto, não significa que para levar a termo uma enunciação, para comunicá-la ou assimilá-la, se deva agir sem constrangimento. A afirmação diz: a liberdade é a própria essência da verdade. Entendamos aqui por ‘essência’ o fundamento da possibilidade intrínseca daquilo que imediata e geralmente é admitido como conhecido. [...]”⁵⁶.

Pode-se dizer, a partir desse texto, que como possibilidade intrínseca, a liberdade é o que possibilita a verdade, enquanto esta se dá na abertura. A liberdade é fundamento no sentido de que é inerente à verdade, que por sua vez, é possibilidade. A liberdade como fundamento da verdade não pode ser entendida como substância última na qual se sustenta a verdade. Ao afirmar que “a liberdade em face do que se revela no seio do aberto deixa que

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2002a, p.299.

⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. “Sobre a essência da verdade”. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1996, pp.159-160.

⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. “Sobre a essência da verdade”. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1996, p.160.

cada ente seja o ente que é. A liberdade se revela então como o que deixa-ser o ente”⁵⁷. Dizer que a liberdade é a essência da verdade, sendo esta desvelamento, significa que a liberdade é essencial para a abertura, a qual possibilita ao *Dasein* ser-descobridor. A liberdade como “deixar-ser o ente” está intimamente ligada ao ser-no-mundo como ser-descobridor, constituído pela abertura, na qual se dá a verdade. Nesse sentido, o de deixar-ser o ente, a liberdade, é tida como a essência da verdade. “A essência da liberdade, entrevista à luz da essência da verdade, aparece como ex-posição ao ente enquanto ele tem o caráter de desvelado”⁵⁸. Liberdade e verdade são condições de possibilidade uma da outra, abertura e verdade só existem se há liberdade enquanto deixar-ser o ente desvelado, da mesma forma que a liberdade só é na medida em que há abertura. Esta liberdade originária, como deixar-ser o ente como desvelado é a causa do que Heidegger vai chamar de dissimulação do ente.

Porque a verdade é liberdade em sua essência, o homem historial pode também, deixando que o ente seja, *não* deixá-lo ser naquilo que ele é e assim como é. O ente, então é encoberto e dissimulado. A aparência passa assim a dominar. Sob seu domínio surge a não-essência da verdade⁵⁹.

A abertura é o que possibilita a verdade como desvelamento, este pressupõe um velamento, a verdade é assim ambivalente. Sendo a liberdade a essência da verdade, inerente a essa, independente da vontade do homem, essa mesma liberdade, por ser essência da verdade e esta ser ambivalente, possibilita também a não-essência da verdade. A não-essência da verdade é assim derivada da liberdade. De maneira que, assim como a verdade e a liberdade, independe da vontade ou arbítrio do homem, pelo contrário, este só ek-siste se possuído por ela, assim também, o homem ek-siste possuído pela não-verdade, pela dissimulação do ente, na medida em que, ao deixar que o ente seja, não deixa o ente ser aquilo que é, deixando-se levar pela aparência. Desta forma, o homem enquanto *Dasein*, está na verdade e na não-verdade e isso não depende dele, porque é algo que o constitui enquanto abertura. Esta é que possibilita a ambivalência da verdade como velamento e desvelamento, verdade e não-verdade.

O deixar-ser do ente que dispõe o ser-aí com o ente em sua totalidade penetra e precede todo o comportamento aberto que nele se desenvolve. O comportamento do homem é perpassado pela disposição de humor que se origina da revelação do ente em sua totalidade. [...]. Justamente, na medida em que o deixar-ser sempre deixa o ente, a que se refere, ser, em cada comportamento individual, e com isso o

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. “Sobre a essência da verdade”. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1996, p.161.

⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. “Sobre a essência da verdade”. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1996, p.161.

⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. “Sobre a essência da verdade”. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1996, p.163.

desoculta, dissimula ele o ente em sua totalidade. O deixar-ser é, em si mesmo, simultaneamente, uma dissimulação. Na liberdade ek-sistente do ser-aí acontece a dissimulação do ente em sua totalidade, é o velamento.⁶⁰

O *Dasein* constituído pela abertura é também precedido e constituído pela liberdade originária, o deixar-ser. Esta, de acordo com a citação, faz com que o ser-descobridor seja na verdade e na não-verdade essencial devido ao fato de o deixar-ser trazer inerente a si a dissimulação. Enquanto o deixar-ser se refere ao ente deixando-o ser de acordo com um comportamento individual, desocultando-o, dissimula o ente em sua totalidade, se dá o velamento. Este é a não-verdade original e “é mais antiga do que toda revelação de tal ou tal ente. É mais antiga mesmo do que o próprio deixar-ser que, desvelando, já dissimula e, assim, mantém sua relação com a dissimulação”⁶¹. A essa dissimulação do ente, velado em sua totalidade, Heidegger chamará de mistério. “Enquanto existe, o ser-aí instaura o primeiro e o mais amplo não-desvelamento, a não-verdade original. A não-essência original da verdade é o mistério.”⁶² Este mistério é também constitutivo do *Dasein* e, quando este não o leva em conta, sai fora da abertura, uma vez que a não-essência da verdade, como velamento e mistério, só são na abertura. Ao se afastar do mistério, como velamento e não-essência da verdade, o *Dasein* instala-se na vida corrente, ocupando-se com questões inessenciais, esquecendo-se da dissimulação e portanto do mistério.

[...]. Mas todas estas questões, que não surgem de nenhuma inquietude e que estão seguras de si mesmas, são apenas transições e situações intermediárias nos movimentos da vida corrente e, portanto, inessenciais. Lá onde o velamento do ente em sua totalidade é tolerado sob a forma de um limite que acidentalmente se anuncia, a dissimulação como acontecimento fundamental caiu no esquecimento.⁶³

Aqui aparece uma crítica de Heidegger ao racionalismo moderno e suas consequências, em que o homem com suas criações, vive seguro de si mesmo acreditando não haver nada impossível de ser “descoberto” pela razão, quando na verdade está fugindo do mistério como não-essência da verdade, que é algo pertencente à abertura na qual se dá a dissimulação como velamento. “Enquanto o mistério se subtrai retraindo-se no esquecimento e para o esquecimento, leva o homem historial a permanecer na vida corrente e distraído com

⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. “Sobre a essência da verdade”. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1996, p.164.

⁶¹ HEIDEGGER, Martin. “Sobre a essência da verdade”. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1996, pp.164-165.

⁶² HEIDEGGER, Martin. “Sobre a essência da verdade”. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1996, p.165.

⁶³ HEIDEGGER, Martin. “Sobre a essência da verdade”. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1996, p.166.

suas criações”⁶⁴. Este ater-se do homem às suas criações e ocupações na vida corrente e com isso fugindo do mistério, Heidegger chama de *errar*. Este errar é também algo constitutivo do *Dasein*. O homem, segundo Heidegger, não erra algumas vezes, ele vive na errância devido ao fato de in-sistir ek-sistindo. Ou seja, mesmo quando se ocupa com suas criações, e foge do mistério fundado no velamento, o homem ek-siste. Mesmo o erro remete à abertura e, portanto, há a errância constitutiva do *Dasein* como ser-no-mundo enquanto abertura. “A dissimulação do ente em sua totalidade, ela mesma velada, se afirma no desvelamento do ente particular que, como esquecimento da dissimulação, constitui a errância”⁶⁵. A errância é originária, porém, sendo afastamento do mistério como velamento, ela é a antiessência originária oposta à essência da verdade. Todo erro se fundamenta na errância enquanto essa é oposta de maneira originária à essência da verdade. Isso quer dizer que mesmo errando, o homem é remetido à abertura, na medida em que compreende que seu erro se fundamenta na errância enquanto antiessência da verdade e por isso ligada à abertura. A errância assim entendida, remete ao mistério, por isso leva o homem a desgarrar-se da abertura, sem contudo, sucumbir ao desgarramento. “A errância domina o homem enquanto o leva a desgarrar. [...]. O homem não sucumbe no desgarramento se for capaz de provar a errância enquanto tal e não desconhecer o mistério do ser-ai”⁶⁶. Confirma-se assim a afirmação de que o *Dasein* enquanto abertura, está na verdade e na não-verdade, no desvelamento e no velamento. O velamento como mistério possibilita a errância, bem como a fuga destes, através do desgarramento é uma constante do *Dasein* enquanto ek-siste.

O desvelamento do ente enquanto tal é, ao mesmo tempo e em si mesmo, a dissimulação do ente em sua totalidade. É nesta simultaneidade do desvelamento e da dissimulação que se afirma a errância. A dissimulação do que está velado e a errância pertencem à essência originária da verdade[...]”⁶⁷.

A essência da verdade como liberdade, o deixar-ser o ente, possibilita a dissimulação do mesmo, essa dissimulação é o velamento, a não-verdade original, o mistério. A fuga deste é a errância, que por sua vez é originária e constitutiva do *Dasein*, é o fundamento de todo erro. Sendo assim, o *Dasein* ek-siste na errância da mesma forma que na verdade. O mistério

⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. “Sobre a essência da verdade”. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1996, p.166.

⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. “Sobre a essência da verdade”. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1996, p.167.

⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. “Sobre a essência da verdade”. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1996, p.167.

⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. “Sobre a essência da verdade”. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1996, p.168.

assim é o que remete ao velamento enquanto dissimulação e esta ao desvelamento enquanto verdade originária.

[...]. Então a decisão enérgica pelo mistério se põe em marcha para a errância que reconheceu enquanto tal. Neste momento a questão da essência da verdade é posta mais originariamente. Então se revela, afinal, o fundamento da imbricação da essência da verdade com a verdade da essência.[...] ⁶⁸.

Este fundamento da imbricação da essência da verdade com a verdade da essência é a liberdade intrínseca à abertura, nela se dá a verdade originária e a não-verdade originária. A verdade apresenta-se assim em sua ambivalência, o que é característico da *a-letheia*. Heidegger conclui o ensaio *Sobre a essência da verdade*, reafirmando que esta é o ser e este só se dá na medida em que esta é na abertura.

A questão da essência da verdade se origina da questão da verdade da essência. [...]. A resposta à questão da essência da verdade é a dicção de uma viravolta no seio da história do ser (*seyn*). Porque ao ser pertence o velar iluminador, aparece ele originariamente à luz da retração que dissimula. O nome desta clareira é *alétheia* ⁶⁹.

De acordo com as argumentações apresentadas sobre o §44 de *Ser e Tempo* e o ensaio *Sobre a essência da verdade*, conclui-se que, a verdade é existencial antes de ser adequação. Antes da estrutura da verdade como adequação, a estrutura do como apofântico, está a estrutura originária do como hermenêutico. A estrutura do como hermenêutico é constitutiva do *Dasein* enquanto ser-no-mundo como ser-descobridor, o que é possível apenas na e a partir da abertura. Unicamente esta é que possibilita a verdade como desvelamento. A verdade como adequação é posterior a essa, portanto, a estrutura do como apofântico se fundamenta na estrutura do como hermenêutico. O como apofântico se ocupa com proposições o que, segundo Heidegger, não é o lugar primário da verdade. Todo esforço em expressar o ente descoberto na estrutura do como hermenêutico, a partir de enunciados, transforma-o em ser simplesmente dado dentro do mundo. A verdade somente se dá no *Dasein* enquanto ser-no-mundo constituído pela abertura. A prioridade do *Dasein* no acontecimento da verdade não faz com que esta seja subjetiva, ser e verdade são igualmente originários na abertura. A liberdade da mesma forma que a verdade é originariamente na abertura. A liberdade é a essência da verdade e, portanto, o fundamento da abertura, porém uma liberdade como condição intrínseca, como o que deixa ser o ente tal como se mostra à abertura. Pelo fato de deixar-ser o ente, a liberdade será também a base para a dissimulação do ente, uma vez que

⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. “Sobre a essência da verdade”. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1996, p.168.

⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. “Sobre a essência da verdade”. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1996, p.170.

deixa este ser e aparecer como o que de fato não é. Neste caso, a dissimulação é a não-essência da verdade. A dissimulação remete ao velamento que é a não-verdade originária. O velamento é mistério, no sentido de que é aquilo que não é desvelado, porém, da mesma forma que o desvelamento, se funda na abertura. A fuga do mistério é o erro, mas não um erro qualquer, é a *errância* originária. O Dasein enquanto ek-siste, vive na errância. Esta é a antiessência originária da verdade, oposta à essência originária da verdade. A errância é a não-verdade. Pelo fato de ek-sistir, o Dasein vive na verdade e na não-verdade. A errância é o fundamento originário de todo erro, contudo, mantém sua ligação com a abertura. Na medida em que foge do mistério e não entende o erro como fundado na errância, o homem se afasta do mistério e com isso da abertura. Na abertura se dá a verdade como aletheia, na ambivalência de desvelamento e velamento.

4. Conclusão

Segundo Tomás, o conhecimento realiza-se no intelecto e a verdade é uma adequação deste às coisas. Esta adequação é posterior à abstração e a assimilação, a partir das quais o intelecto divide e compõe, de maneira a adequar as espécies inteligíveis à coisa da qual foram abstraídas. Por isso Tomás vai afirmar que o conhecimento humano, bem como a verdade, são discursivos, pois a verdade é esse juízo emitido após a abstração e adequação. A todo esse processo de conhecimento e obtenção da verdade, tal como defende Tomás, Heidegger se opõe, afirmando ser este posterior ao fenômeno originário da verdade que se dá na estrutura do como hermenêutico. A estrutura do como hermenêutico, co-originária à abertura e ao ser-no-mundo é o que possibilita o acontecimento originário da verdade. Este é desvelamento que ocorre na abertura e por isso a verdade originária, segundo Heidegger, é aquela que acontece na abertura do ser-no-mundo, por isso é fenômeno e anterior ao discurso. A verdade não é imutável, seu fundamento é o Dasein enquanto aberto às possibilidades de ser-no-mundo, contudo, mesmo a verdade sendo fundada no Dasein, ela não é subjetiva e sim é co-originária a este de maneira a excluir seu arbítrio ou vontade. A verdade é acontecimento que ocorre co-originariamente à abertura. Portanto, não é estável e definitiva, pois seu fundamento está na abertura do ser-no-mundo aberto às possibilidades de ser. Isto faz com que o Dasein viva na verdade e na não-verdade, pois sendo aberto às possibilidades de ser-no-mundo, quando assume uma determinada possibilidade, deixa outras de lado, sem contudo deixar de estar na verdade, pois essa é ambivalente é desvelamento que ocorre na abertura, a qual possibilita essa ambivalência. Mesmo a não-verdade, quando ocorre no “âmbito” da abertura é

originária, fora da abertura, tanto verdade como não-verdade, deixam de ser originárias assumindo o caráter de seres simplesmente dados dentro do mundo, mesmo que rementam à abertura. Essa é a crítica tecida por Heidegger à Tomás, pois se ocupa da verdade a partir da estrutura do como apofântico, ignorando a abertura, o como hermenêutico, que possibilita a verdade originária.

Referências Bibliográficas:

AQUINO, Tomás de. *Verdade e conhecimento: questões disputadas “sobre a verdade” e “sobre o verbo” e “sobre a diferença entre a palavra divina e a humana”*. Trad. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Suma de Teologia: Primeira Parte – Questões 84-89*. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004.

GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1996.

_____. *Ser e Tempo*. Parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 11ed. Petrópolis: Vozes, 2002a.

_____. *Heráclito: A origem do pensamento ocidental: Lógica. A doutrina heraclítica do logos*. trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3.ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2002b.

JEAUNEAU, Édouard. *História breve da Filosofia Medieval*. Lisboa: EDITORIAL VERBO, LDA. 1968.

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

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

SIMON, Maria Célia. *A questão da verdade a partir do pensamento de Martin Heidegger*. (Dissertação de Mestrado). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, IFCS. 1979.