

**Uma restrição para interpretações  
pragmatistas de *Ser e Tempo*: uma avaliação  
da principal objeção de Gethmann à  
crítica de Tugendhat ao conceito de  
verdade de Heidegger**

**A Constraint on Pragmatist Interpretations of  
*Being and Time*: an assessment of Gethmann's  
main objection to Tugendhat's criticism of  
Heidegger's concept of truth**

**Paulo Mendes Taddei**

Professor de Filosofia do Departamento de Psicologia  
Geral e Experimental do Instituto de Psicologia da UFRJ

**Resumo:** Este artigo objetiva discutir a principal objeção de Gethmann à crítica de Tugendhat ao conceito de verdade de Heidegger. Enquanto Tugendhat sustenta que Heidegger teria perdido os critérios para a distinção entre o verdadeiro e o falso, Gethmann alega que tais critérios de verdade podem ser localizados na dimensão pragmática das modalidades teóricas do *Dasein*. Para Gethmann, Heidegger havia levado a cabo uma mudança no modelo de verdade, do modelo proposicional para o modelo operacional de verdade, mudança integralmente negligenciada por Tugendhat, que perdeu de vista o fato de que a novidade em Heidegger é que a verdade mais originária deve ser entendida como uma categoria de êxito. Argumento, primeiramente, que o que Gethmann chama de modelo operacional de

verdade não é compatível com a evidência textual em *Ser e Tempo*. Mostro, em um segundo momento, que o modelo de Gethmann não fornece os critérios de verdade que para Tugendhat inexistiriam em Heidegger. Por fim, concluo indicando questões que concernem tanto o ponto subjacente de desacordo entre os dois comentadores de Heidegger, quanto uma avaliação geral da crítica de Tugendhat ao conceito de verdade de Heidegger.

**Palavras-chave:** Verdade; Fenomenologia; Heidegger; Tugendhat; Critérios de verdade; Gethmann.

**Abstract:** This paper aims at assessing Gethmann's main objection to Tugendhat's criticism of Heidegger's concept of truth. While Tugendhat holds that Heidegger had lost the criteria for the distinction between truth and falsity, Gethmann claims that the truth criteria are to be located in the pragmatic dimension of *Dasein's* theoretical modalities. For Gethmann, Heidegger had advanced a shift of the truth-model, from the propositional model of truth towards the operational model of truth, a shift fully neglected by Tugendhat, who overlooked the fact that the novelty in Heidegger is that the most primordial truth is to be understood as a success-category. First I will argue that what Gethmann calls the "operational model of truth" is incompatible with the textual evidence in *Being and Time*. I will secondly show that Gethmann's model does not provide the missing truth-criteria. I conclude by indicating issues concerning the underlying disagreement between Tugendhat's and Gethmann's Heidegger-interpretations, as well as regarding an overall assessment of Tugendhat's criticism of Heidegger's concept of truth.

**Keywords:** Truth; Phenomenology; Heidegger; Tugendhat; Truth-criteria; Gethmann.

## 1. Introdução

No debate recente impulsionado pelas críticas de Tugendhat ao conceito de verdade de Heidegger<sup>91</sup>, a acusação de Tugendhat mais discutida é indubitavelmente a da perda dos critérios para distinção do verdadeiro e do falso, ou a da perda da

<sup>91</sup> A crítica pode ser encontrada no artigo *Heideggers Idee der Wahrheit* (Tugendhat, 1969/1993), e desenvolvida no âmbito de uma interpretação mais ampla de Husserl e Heidegger em *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Tugendhat, 1970).

falsidade, ou ainda, como se costuma formular mais contemporaneamente, a da ausência da normatividade própria à verdade<sup>92</sup>. Anterior a esse debate recente em algumas décadas, Carl Friedrich Gethmann, em *Verstehen und Auslegung* (1974), apresentou uma das primeiras reações à crítica de Tugendhat, uma reação abrangente e pormenorizada, que interpretava Heidegger à luz da questão do método. Retomando muitos dos pontos que havia assentado nessa primeira discussão, em *Dasein: Erkennen und Handeln* (Gethmann, 1993), Gethmann dá um passo inédito e desenvolve o que, a partir de uma visada retrospectiva do debate, é uma das teses mais radicais e originais como interpretação da noção de verdade em Heidegger: a de que Heidegger teria levado a cabo uma mudança no modelo de verdade (*Wechsel des Wahrheitsmodells*), do modelo proposicional para o modelo operacional. De acordo com esse modelo, a verdade é uma categoria de êxito (*Erfolgskategorie*). Segundo Gethmann, é porque Tugendhat havia ignorado esse aspecto do conceito heideggeriano de verdade que ele acredita poder realizar sua crítica. Objetivo, nesse artigo, discutir essa tese exegética, de modo a evidenciar que a crítica de Tugendhat permanece inabalada pela proposta de Gethmann: o modelo operacional de verdade nem é compatível com a definição de verdade que Heidegger oferece em *Ser e Tempo*, nem é capaz de fornecer os critérios de verdade que Tugendhat acredita estarem ausentes aí. Embora a tese de Gethmann não seja lograda enquanto exegese de Heidegger, discuti-la permite levantar questões com relação à legitimidade da interpretação e da crítica de Tugendhat, com as quais concluo esse trabalho. De início, vale contextualizar a obra de Gethmann em questão.

Em *Dasein: Erkennen und Handeln*, Gethmann pretende desdobrar um ponto de vista “sóbrio-distanciado” (1993, p. v) com relação a Heidegger. Isso seria possível, pois, segundo o próprio, ele pertence à primeira geração de autores que leram Heidegger como um dos “clássicos”, e não como um contemporâneo (Gethmann, 1993, p. v). O foco de sua exegese estaria, por essa razão, em *Ser e Tempo* – e não nos últimos escritos

<sup>92</sup> Essa acusação é discutida, por exemplo, em Lafont (1994), Wrathall (1999), Greve (2000), Dahlstrom (2001), Overgaard (2002), Carman (2003), Duits (2007).

de Heidegger; Heidegger é o pensador cuja Ontologia Fundamental deve ser vista como sua realização significativamente permanente (Gethmann, 1993, p. 41).

Mais importante para o seu distanciamento, contudo, é o fato de a sua leitura de Heidegger se fazer a partir de determinadas motivações teóricas, especialmente ligadas ao problema da fundação, no mundo da vida, de pretensões de validade invariantes ou, como ele também formula, “transocasionais” (Gethmann, 1993, p. 17). É no contexto desse problema que ele desenvolve uma interpretação de Heidegger, de acordo com a qual o filósofo da Floresta Negra desenvolveria um “pragmatismo do mundo da vida”<sup>93</sup> (*lebensweltlicher Pragmatismus*) (Gethmann, 1993, p. 299), uma posição que se distanciaria tanto do projeto de uma fundamentação última da ciência, quanto de uma solução historicista ou sociologista (1993, p. vii) para o problema. O objetivo de Gethmann seria o de pôr Heidegger em diálogo com a chamada “*Erlanger Schule*”, a escola construtivista de teoria da ciência, de W. Kamlah e P. Lorenzen (Gethmann, 1993, p. vii-viii; 203-4), não necessariamente para fazer de Heidegger um construtivista, mas para tirar lições heideggerianas relevantes para a própria teoria construtivista da ciência (Gethmann, 1993, p. viii). Embora não fazendo de Heidegger um construtivista, é inegável que Gethmann apresente um Heidegger com traços claramente operacionalistas-construtivistas. Na medida em que Gethmann também pretende realizar uma exegese exata de Heidegger (Gethmann, 1993, p. viii), entendo que uma avaliação de suas teses do ponto de vista exegético também é justa. De todo modo, uma tomada de posição com relação à teoria da ciência construtivista e mesmo uma com relação ao problema filosófico subjacente a ela que Gethmann pretende resolver estão fora do escopo desse artigo.

No que diz respeito à crítica de Tugendhat, Gethmann se dedica a ela de maneira exaustiva, antecipando muitos dos aspectos que foram discutidos no reflorescimento da discussão no fim dos anos 90 e na primeira década de 2000. Muito além da acusação específica da perda de critérios de distinção entre

---

<sup>93</sup> As citações de Gethmann, Heidegger e Tugendhat, bem como as dos autores restantes, são do original – assumo aqui responsabilidade pela tradução.

o verdadeiro e o falso, Gethmann discute (i) a necessidade de um novo conceito de verdade cumprir uma “condição mínima” e a natureza dessa condição mínima (1993, p. 117); (ii) o caráter de *non sequitur* da justificativa da passagem de um a outro conceito em termos de relações de condição de possibilidade (1993, p. 123); (iii) a possibilidade de perda da consciência crítica (1993, p. 134-137); (iv) a possibilidade de a meta-crítica heideggeriana ao antipsicologismo colocar em questão a acusação de que Heidegger não faria a distinção entre ato de julgar e conteúdo do ato de julgar (1993, p. 141-150); (v) a tematização heideggeriana da possibilidade da falsidade enunciativa em Aristóteles (1993, p. 162-166). Quando não envolvem a mobilização de volumes da *Gesamtausgabe* publicados entre um e outro livro, as posições de Gethmann em *Dasein: Erkennen und Handeln* são uma retomada das de *Verstehen und Auslegung*. A exceção é a proposta do modelo operacional de verdade, que constitui a novidade de Gethmann aqui, de acordo com a qual os critérios de verdade devem ser localizados na dimensão pragmática do descerramento<sup>94</sup>. Na seção seguinte, reconstruirei a acusação de Tugendhat da perda dos critérios de verdade, a partir de seu ponto de apoio decisivo, qual seja, a análise detida da subseção (a) do § 44 de *Ser e Tempo*, e introduzirei a resposta de Gethmann, que também começa pela análise da mesma passagem. Ao longo da seção, terei algo a dizer sobre alguns desses outros pontos trazidos por Gethmann – especialmente sobre (i) e (ii)<sup>95</sup>.

## 2. A subseção (a) do § 44 de *Ser e Tempo* entre Tugendhat e Gethmann

Como é notório, a subseção (a) do § 44 de *Ser e Tempo* é dedicada a um tratamento fenomenológico da verdade como correspondência (ou à concepção tradicional de verdade, como Heidegger formula), tratamento esse que é, como Heide-

<sup>94</sup> Opto traduzir aqui *Erschlossenheit* por “descerramento” – em vez da tradução usual por “abertura” – pelo fato de Gethmann explorar a ideia de fechar, fechamento, fechadura – no original, *schließen*, *Schloss* – que se conserva em “descerramento” pela relação com “cerrar”, “fechar”.

<sup>95</sup> Para uma apresentação ampla da discussão entre Tugendhat e Gethmann a respeito do conceito de verdade de Heidegger, cf. Greve (2000).

gger o confirma em nota de rodapé, tributário da abordagem husserliana à verdade na sexta investigação lógica (Heidegger, 1927/2001, p. 218, n.). Como é também conhecido, Husserl havia fornecido nesse texto, partindo do conceito tradicional de correspondência, o que *prima facie* seriam quatro conceitos de verdade, que girariam em torno da ideia de que a verdade seria a “identidade entre o visado e o dado”. Talvez convencido de que Husserl estivesse fazendo justamente isso<sup>96</sup>, Heidegger pretende nos conduzir da noção de verdade enunciativa como correspondência ao sentido originário de verdade como descoberta, descerramento. É em uma análise desse procedimento de Heidegger que Tugendhat encontra três definições de verdade. São elas, nas formulações levemente modificadas de Tugendhat:

1. O enunciado é verdadeiro, quando ele descobre ou demonstra o ente *assim como ele é nele mesmo*.
2. O enunciado é verdadeiro significa: o enunciado descobre o ente *nele mesmo*.
3. Ser-verdadeiro (verdade) do enunciado deve ser entendido como ser descobridor. (Tugendhat, 1970, p. 331-332, grifo do autor)

De acordo com Tugendhat, a formulação (1) é, como descrição fenomenológica da correspondência, perfeitamente válida: a expressão “assim... como...” garante que o caráter verdadeiro do enunciado seja definido pela sua relação com um modo distinto de doação dos entes, a saber, aquele que na análise husserliana assume a função de preenchimento (*Erfüllung*), tipicamente nesse caso, com a percepção. Apesar de eliminar justamente essa expressão, a formulação (2) ainda é legítima, pois a expressão “ente nele mesmo” indica justamente esse modo de doação dos entes, guardando o espaço para enunciados falsos, na medida em que eles não descobririam o ente nele mesmo; em outras palavras, a formulação (2) é elíptica, mantendo a estrutura “assim... como...” implicitamente. O problema está, segundo Tugendhat, na formulação (3): a iden-

<sup>96</sup> A despeito do que o texto da sexta investigação lógica parece sugerir, Husserl não fornece *stricto sensu* um conceito de verdade – isto é, um conceito de verdade que rivalizasse com o conceito correspondentista de verdade, mas sim uma descrição fenomenológica do conhecimento da verdade (cf. Taddei, 2017).

tificação da verdade do enunciado com o seu ser-descobridor, isto é, a eliminação também da expressão “ente nele mesmo”, implica que perdemos aí qualquer referência a outro modo – outro com relação ao modo enunciativo – de doação dos entes para a caracterização fenomenológica da verdade. A verdade enunciativa passa a ser definida não mais pelo como (“wie”) do descobrimento do ente, mas sim pelo fato de que seja descoberto pelo enunciado. Apreendida de modo literal, a formulação (3) implica que todo enunciado seja verdadeiro, não havendo aí espaço para a falsidade enunciativa.

Poder-se-ia argumentar aqui que a falsidade estaria garantida, uma vez que podemos dizer que o enunciado falso, ao invés de descobrir, *encobre* o ente. Parte da argumentação de Tugendhat envolve mostrar que a formulação (3) ganha o seu caráter persuasivo graças a uma ambiguidade do termo “descobrir”. Em termos husserlianos, essa ambiguidade pode ser assim formulada: enquanto, nas duas primeiras formulações, “descobrir” designa intenções signitivas vazias, na terceira formulação “descobrir” designa intenções signitivas já preenchidas. Se, por um lado, nos ativermos ao primeiro sentido de “descobrir”, então não estaremos usando o termo de modo equívoco, mas seremos obrigados a aceitar que a terceira formulação torna todos os enunciados verdadeiros, excluindo a possibilidade da falsidade. Se, por outro lado, quisermos reler a terceira formulação a partir do segundo significado de “descobrir”, então é necessário concluir que ocorre aí um uso equívoco do termo, uma vez que ele não se deixa ler desse modo, nem nas formulações (1) e (2), nem nas passagens posteriores do § 44, em que ele se aplica a modos mais amplos de desvelamento dos entes.

É somente dando esse passo ilegítimo, segundo Tugendhat, que Heidegger pode alcançar a caracterização do descerramento como o fenômeno originário da verdade – mostrando que o enunciado tem como condição de possibilidade seu caráter descobridor, o qual, por sua vez, tem o descerramento como condição de possibilidade. Essa acusação de Tugendhat pode ser assim entendida como a denúncia de que somos persuadidos de uma passagem gradual da verdade enunciativa para

a verdade como descerramento graças à dita ambiguidade do termo “descobrir”, que escamoteia a perda dos critérios para a distinção entre o verdadeiro e o falso no âmbito de enunciados, isto é, a perda da normatividade própria à verdade do enunciado. Como Gethmann defende Heidegger dessa crítica?

Em *Zum Wahrheitsbegriff*, Gethmann faz notar que Heidegger teria deixado de lado os termos “assim... como...” e “ente nele mesmo”, não porque ele os tomou por supérfluos, mas sim porque os considerou “totalmente óbvios” – no original, “*ganz selbstverständlich*” (Gethmann, 1993, p. 118), de modo que essa determinação pudesse permanecer implícita. Estranhamente, Gethmann não considera a formulação (3), que identifica o ser-verdadeiro do enunciado com o seu ser-descobridor, como uma definição da verdade enunciativa, mas sim como “o ponto decisivo da argumentação” (Gethmann, 1993, p. 121), que conduz para o descobrir dos entes como condição de possibilidade da própria verdade enunciativa. O erro de Tugendhat se enraizaria no fato de que ele interpreta as proposições de Heidegger como “um tratado sobre a verdade enunciativa” (1993, p. 128), ao passo que o objetivo de Heidegger seria o de apontar para a verdade do ser que é condição de possibilidade da verdade enunciativa. O caminho de Heidegger se justificaria como caminho da verdade enunciativa para a verdade transcendental.

Embora a ideia de que a descoberta dos entes e o descerramento em geral sejam condições de possibilidade da verdade enunciativa faça jus não só à letra do texto heideggeriano, mas também ao seu espírito, ela é insuficiente para justificar a tese de que o descerramento é o fenômeno mais originário da verdade. Estamos aqui frente a um *non sequitur*: a inferência injustificada de que se A é condição de possibilidade de B, logo A seria o fenômeno originário de B. Gethmann tem *parcialmente* consciência de que o problema apontado por Tugendhat seja essa inferência injustificada (cf. Gethmann, 1993, p. 123): conquanto o reconheça, sua saída parece ser, quando diretamente ataca a questão, a de desdobrar a complexidade envolvida na ideia de condição de possibilidade tal como se apresenta em



*Ser e Tempo*; esse enriquecimento da noção de condição de possibilidade, embora fiel ao texto de Heidegger, apenas confere novos nomes para o problema, em nada o alterando substantivamente. É curioso, no entanto, que sua proposta positiva e mais inovadora, embora motivada pela demanda de uma consciência crítica, seja capaz de, se correta como interpretação de *Ser e Tempo*, tornar tal inferência válida.

À proposta de Gethmann subjaz a tese de que, se o conceito de verdade de Heidegger for inapropriado para qualificar nossas pretensões de validade cognitiva como aceitáveis ou rejeitáveis, i.e., se Heidegger não for mesmo capaz de fornecer os critérios para a distinção entre o verdadeiro e o falso, então Tugendhat estaria justificado em suas críticas (Gethmann, 1993, p. 140). A expectativa de Gethmann em sua proposta é justamente a de poder reconstruir a tese de Heidegger sobre a verdade de modo a tornar explícito que os critérios em questão estão presentes nas passagens decisivas, como a terceira definição de verdade enunciativa do § 44 (a).

A tese interpretativa central de Gethmann é a de que ocorre em *Ser e Tempo* uma *mudança do modelo de verdade* (Gethmann, 1993, p. 156). Formulada de modo breve, a acusação de Gethmann a Tugendhat reza: enquanto Tugendhat e a tradição em geral implicitamente aderem a um *modelo proposicional de verdade*, o específico de Heidegger é um *modelo operacional de verdade*. Isso quer dizer: a verdade, que tradicionalmente é um tema teórico, é tratada por Heidegger de modo pragmático-operacional. Tugendhat teria perdido de vista “integralmente” o pragmatismo de Heidegger (Gethmann, 1993, p. 158). Em que consistiria a diferença entre o modelo tradicional de verdade proposicional e o modelo, supostamente heideggeriano, operacional de verdade?

De acordo com o modelo proposicional de verdade, verdade e falsidade seriam propriedades de enunciados, frases, proposições ou entidades semelhantes. A verdade seria apenas predicada, se o enunciado estivesse numa determinada relação com a realidade externa. Essa relação, que seria, com efeito, a concordância (*Übereinstimmung*), é pensada nesse modelo

como relação de afiguração (*Urbild-Abbild-Beziehung*). O enunciado é verdadeiro, porque ele concorda com a realidade – isso significa que ele é uma figura, que corretamente afigura a realidade. De acordo com esse modelo, a concordância, assim Gethmann entende, seria entendida como semelhante à relação entre um retrato e a intuição imediata do mesmo objeto (ou estado de coisas, fato, etc.)<sup>97</sup>.

De acordo com o modelo operacional de verdade, a verdade é uma categoria de êxito (Gethmann, 1993, p. 156). Como Gethmann formula, o predicado “verdadeiro” é aplicado, se uma intenção (*Absicht*) encontra sua realização, se uma tarefa encontra a sua solução. A concordância que constitui a verdade é uma relação de encaixe<sup>98</sup> (*Passungsverhältnis*) entre um plano e a sua realização (*Erfüllung*). Segundo Gethmann, Heidegger teria radicalizado um aspecto pragmático-operacional já presente na dupla conceitual husserliana “intenção vazia” e “intenção de preenchimento”. Como expusemos antes (p. 7), essa dupla conceitual é central para a crítica de Tugendhat. Gethmann pretende reinterpretá-la à luz do que ele entende serem aspectos pragmáticos já presentes em Husserl. Para tanto, vale dizer, Gethmann explora certa ambiguidade do termo alemão *Erfüllung*, que tem tanto o sentido de preenchimento, quanto o de realização – enquanto o primeiro sentido é certamente central na fenomenologia de Husserl, o segundo estaria também presente de modo implícito, de acordo com Gethmann. Seria esse sentido implícito de *Erfüllung* como realização que Heidegger acentuaria para construção de seu modelo operacional de verdade: não se trata aí do preenchimento de intenções vazias, mas da realização de uma tarefa e, assim, do êxito cog-

<sup>97</sup> Claro está que não é a relação de verdade *tout court* que se dá entre o suposto retrato e a intuição do objeto, mas sim, a relação na medida em que é conhecida. Vemos aqui, mais uma vez, a confusão engendrada pela formulação husserliana da sexta investigação lógica, citada pro Heidegger no § 44 de *Ser e Tempo*. Cf. n. 5.

<sup>98</sup> O termo “*passen*” tem o sentido de adequar-se, sentido que se mantém no adjetivo “*passend*”, adequado. Pelo fato de o termo “*passen*” ser elaborado aqui a partir da metáfora de uma chave que se encaixa em uma fechadura, optei pela tradução “encaixar”, “encaixe” para manter o caráter concreto da metáfora em que Gethmann baseia sua exegese.

nitivo de uma expectativa instalada em uma intenção vazia. Em resumo: “o critério de verdade é o êxito de ação” (Gethmann, 1993, p. 158).

Nesse espírito, a concordância própria à verdade é a “da chave com a fechadura” (Gethmann, 1993, p. 157). Assim, infere Gethmann, se uma chave se encaixa em uma fechadura, isso se decide pelo uso, pelo operar a chave, e não pelo falar sobre o operar a chave. A ideia é a de que a “serventia” constitui o critério de verdade – em última instância, é a serventia que é a legitimação (*Ausweis*) do descerramento (Gethman, 1993, p. 151). Em favor dessa interpretação falaria, segundo Gethmann, a escolha de Heidegger do próprio termo “descerramento” (*Erschlossenheit*), ao qual subjaz o discurso metafórico da chave-fechadura (*Schließ-Metaphorik*). O descerramento seria, nessa interpretação de Gethmann, o encaixe *a priori* entre ser humano e mundo.

O modelo operacional de verdade permitiria, como a verdade enunciativa, a distinção entre o verdadeiro e o falso, mas reconheceria esses critérios no âmbito da serventia e do êxito de uma ação. Enquanto no modelo proposicional, o enunciado é um *relatum* da concordância, no modelo operacional a relação ocorre entre plano e realização. O enunciado não é um *relatum* na relação de concordância, mas é, ao contrário, derivado desta relação (Gethmann, 1993, p. 157). Assim, a verdade expressa pelo enunciado, no modelo operacional, precede o próprio enunciado, sendo ele extrínseco com relação ao acontecimento anterior da verdade, qual seja, o de que a chave se encaixa na fechadura. A tese de que a verdade enunciativa é um fenômeno derivado de verdade é interpretada por Gethmann como um corolário do primado da lida ocupada, isto é, do primado da *práxis* de *Ser e Tempo*. Nesse sentido também, o caráter derivado do “como apofântico” (*apophantischer Als*), próprio a enunciados, frente ao “como hermenêutico” (*hermeneutischer Als*) exprime a mesma relação de derivação trazida à tona pelo modelo operacional de verdade: o como hermenêutico exprime justamente o encaixe *a priori* de uma ação com relação a uma tarefa de ação, o ajustamento de meios

com relação a um objetivo – “*das Passen der Mittel zu einem [...] Zweck*” (Gethmann, 1993, p. 158). Assim, Gethmann pode definir a verdade enunciativa do seguinte modo: “O enunciado é verdadeiro, se os meios na situação subjacente efetivamente cumprem o objetivo” (Gethmann, 1993, p. 158). Na medida em que a verdade enunciativa depende de uma verdade profunda, que a antecede, Heidegger poderia, na terceira formulação destacada por Tugendhat, fazer equivaler o ser-verdadeiro com o ser-descobridor do enunciado, uma vez que no “acontecimento profundo” (Gethmann, 1993, p. 158) de verdade, critérios para distinção entre o verdadeiro e o falso já estão em jogo como critérios de êxito do descerramento. Assim, Heidegger conduziria, de acordo com Gethmann, as tendências pragmáticas presentes em Husserl a um “pragmatismo consequente” (Gethmann, 1993, p. 157). Na seção seguinte, espero mostrar problemas no modelo operacional de verdade enquanto definição de verdade, e enquanto proposta para elucidação de critérios de verdade.

### **3. Problemas na proposta de Gethmann**

Quando Gethmann oferece sua tese exegética da mudança do modelo de verdade, ele reconhece que Heidegger realiza tal mudança de modo mais “implícito do que explícito” (Gethmann, 1993, p. 156); concede, além disso, que Heidegger não disponibiliza uma “teoria” do encaixe (*Passung*) *a priori*, que, segundo sua interpretação, constituiria o descerramento (Gethmann, 1993, p. 159). Tais admissões sugerem que, embora Heidegger não desenvolva efetivamente a teoria da verdade transcendental como implicando um ajuste *a priori* entre ser humano e mundo no âmbito do descerramento, tal proposta interpretativa ainda assim deixar-se-ia aplicar a Heidegger. Nessa seção, pretendo, contudo, mostrar que há suficientes evidências textuais contra essa leitura da definição de Heidegger para a verdade (subseção 3.1); além disso, buscarei mostrar que a tese não se sustenta de um ponto de vista sistemático (subseção 3.2.), i.e. que ela não responde à crítica de Tugendhat.

### 3.1 Por que não há um conceito pragmático de verdade em *Ser e Tempo*.

Meu ponto exegético pode ser assim resumido: a equivalência, presumida por Gethmann, entre o primado do prático sobre o teórico e o primado da verdade como desvelamento (*Unverborgenheit*) – em *Ser e Tempo*, verdade transcendental do descerramento – sobre a verdade enunciativa simplesmente não ocorre em *Ser e Tempo*. É certo atribuir a Heidegger o primado da *práxis* sobre a teoria, e é certo também atribuir a Heidegger o primado da verdade transcendental sobre a verdade enunciativa; as duas teses, contudo, não se deixam confundir. O erro de Gethmann está justamente em tratá-las como duas versões de uma mesma tese a respeito da fundação da verdade enunciativa. Assim, embora Gethmann reconheça que sua tese não esteja explícita em Heidegger, quero mostrar que ela não se deixa nem mesmo aplicar a Heidegger.

A reconstrução de algumas passagens – a bem dizer, centrais – de *Ser e Tempo* serão suficientes para mostrar que o sentido originário de verdade não envolve critérios pragmáticos, nem uma relação de encaixe, cujos *relata* sejam i.a. um plano e sua execução. Antes, estamos mais próximos do texto de Heidegger se entendermos que o sentido originário de verdade tem um “caráter imediato pré-crítico” – “*vorkritische Unmittelbarkeit*” – como Gethmann sintetiza (1993, p. 135) o comentário de Tugendhat (1970, p. 397-398) aos textos posteriores à *Kehre*.

Talvez a passagem mais transparente com relação a isso esteja no § 7, de *Ser e Tempo*, em que Heidegger pela primeira vez nessa obra menciona o tema da verdade e sua tese do caráter derivado da verdade enunciativa. Diz Heidegger:

De modo mais originário que o mencionado lo&gov, o ‘verdadeiro’ é no sentido grego a ai!sqhsiv, o simples apreender sensível de algo. Na medida em que uma ai!sqhsiv sempre visa aos seus i!dia, ou seja, o ente que só se torna acessível na percepção e para ela (...), uma ai!sqhsiv é sempre verdadeira. (...) Verdadeiro, no sentido mais puro e originário, isto é, no sentido de só poder descobrir e nunca encobrir, é o puro noei~n. Esse noei~n nunca poderá encobrir, nunca poderá ser falso, o máximo que pode acontecer é não haver percepção.

O que não mais tem a forma de realização do deixar-ver, mas sim recorre a cada vez a um outro, e assim a cada vez deixa ver algo *como* algo, isso assume com essa estrutura de síntese a possibilidade do encobrir. A ‘verdade judicativa’ é apenas a contrapartida desse encobrir – i.e. um fenômeno de verdade de *múltiplos modos fundado*.” (Heidegger, 1927/2001, p. 33-34, grifo do autor)

Heidegger parece encontrar na tese aristotélica da atribuição de verdade às sensações e às simples apreensões um resquício, uma ressonância, do sentido de verdade originário como descoberta, desvelamento. Independentemente da correção historiográfica dessa tese, questão que não é relevante para a discussão da crítica de Tugendhat<sup>99</sup>, o que essas passagens sugerem é uma diferença estrutural entre a verdade originária – chamemo-la, para resumir, de “desvelamento” – e a verdade enunciativa – “verdade judicativa”, na passagem. Esta diferença se manifesta mais claramente no caso da falsidade: diferentemente da verdade enunciativa, a apreensão de simples não pode ser falsa, senão que no sentido do não acontecer. O que permite a falsidade no âmbito do enunciado, a passagem nos explica, é justamente sua complexidade envolvida no âmbito da interpretação (*Auslegung*). Em suma: a apreensão de simples – e, com isso, a verdade no sentido de desvelamento – parece resolver-se em termos de dar-se ou não se dar, de acontecer ou não, diferentemente da verdade enunciativa, que possui seu oposto na falsidade enunciativa.

A pergunta que podemos nos colocar é se essa estrutura de simplicidade se deixa aplicar também ao fenômeno originário de verdade tal como *Ser e Tempo* efetivamente o desenvolve, i.e. ao descerramento: não envolve o descerramento justamente a descoberta de uma multiplicidade de entes no âmbito de

---

<sup>99</sup> Nos *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger distingue dois caminhos para alcançar a tese de que a verdade originária consiste no desvelamento (*Unverborgenheit*): o da rememoração do início e o da meditação de sentido do fundamento de possibilidade da correção (Cf. Heidegger 1989, § 214, p. 338, GA 65). Embora Tugendhat também expresse suas reservas contra a tradução e interpretação de Heidegger de *alétheia* por desvelamento (cf. Tugendhat, 1969/1992, p. 433), suas críticas são elaboradas muito mais ao se voltar para o segundo dos caminhos que Heidegger, nos *Beiträge*, elenca, a saber, “a meditação de sentido (*Besinnung*) do fundamento de possibilidade da correção (*adaequatio*)”. Cf. também Tugendhat (1970, p. 260).

mundo, articulados segundo o sentido de ser da manualidade (*Zuhandenheit*)? Como poderíamos estender a ideia de que sensações e simples apreensões se resolvem em termos de dar-se ou não se dar a um âmbito complexo como o do descerramento?<sup>100</sup>

Seja mencionado de início o sugestivo fato de que Heidegger, na seção (c) do § 44, se exprime em termos da necessidade de “haver verdade” – no original, “*es gibt Wahrheit*” (Heidegger, 1927/2001, p. 227). Além disso, o fato de que, na passagem do § 7, Heidegger mencione implicitamente a estrutura da interpretação – do “como” (*als*) – sugere que a simplicidade em questão também deva ser encontrada no descerramento, independentemente de sua complexidade. Para além desses indícios pontuais, encontramos na análise mesma do descerramento sua caracterização de simplicidade, quando Heidegger descreve a interpretação frente ao compreender.

Por “compreender” (*Verstehen*), Heidegger entende um dos existenciais básicos que caracterizam o descerramento. Um dos aspectos centrais do compreender é o que Heidegger chama de visão (*Sicht*): a visão do compreender não significa a atividade corporal de receber estímulos visuais, nem a apreensão não sensível de entes simplesmente dados. O ver do compreender envolve unicamente o fato fenomenológico básico de que “o ente nele mesmo vem ao encontro de modo descoberto” (Heidegger, 1927/2001, p. 147). Isso significa que o compreender não é a projeção de uma inteligibilidade sobre dados não compreendidos: ao contrário, o compreender já revela, na medida em que é visão, os entes neles mesmos. Visão é, assim, outro modo de nomear a descoberta dos entes neles mesmos. O que essa caracterização do descerramento de fato implica torna-se mais claro quando consideramos o existencial da interpretação.

Como é notório, por “interpretação”, Heidegger entende certo desdobramento ou elaboração do compreender. O que caracteriza o interpretar, em *Ser e Tempo*, é o tornar explícito,

<sup>100</sup> No âmbito desse artigo, respondo a essa pergunta apenas do ponto de vista da economia interna de *Ser e Tempo*, isto é, como pergunta sobre como essa tese se insere no contexto da obra de Heidegger. Com isso, evidentemente não se responde à questão a respeito da viabilidade dessa tese, questão que se impõe frente, sobretudo, ao caráter complexo do descerramento.

expresso, o que implicitamente fora compreendido. A interpretação destaca algo do que foi descerrado no compreender, e o elabora sob a forma “algo como algo”, no original *etwas als etwas*. O manual, cujo caráter de retração na lida absorvida fora demonstrado no § 15 (Heidegger, 1927/2001, p. 69), torna-se explícito e disponível na resposta à pergunta, feita no âmbito da lida mesma a respeito do manual, “o que é isso?”. A interpretação pode responder a essa pergunta articulando como o manual fora visto na compreensão – como martelo, como mesa, etc. Embora a interpretação já implique uma ruptura inicial com a lida plenamente absorvida, é um ponto importante para Heidegger que a interpretação não traga algo de novo ao compreendido, mas consista justamente na explicitação do que foi visto. Por isso, Heidegger diz que na “interpretação, o compreender não se torna algo diferente, mas sim ele próprio” (Heidegger, 1927/2001, p. 148). Isso implica que o “como”, embora emergindo apenas na interpretação, já faz parte da estrutura do compreender.

Para os nossos fins, o que essa caracterização sucinta da estrutura compreensivo-interpretativa do descerramento traz de interessante é o delineamento que Heidegger, nesse contexto, faz da visão do compreender: a visão é sempre simples, no original *schlicht*, o mesmo termo que Heidegger empregara para descrever a apreensão de sensações, no § 7. A questão que podemos nos colocar é: por que Heidegger caracteriza a visão do compreender como simples, ao mesmo tempo que diz que a estrutura da interpretação já está presente implicitamente no compreender? No âmbito dessas considerações de natureza exegética, creio que podemos responder a essa questão acompanhando a sequência texto do § 32, dedicado à interpretação. Nele, Heidegger busca justamente mostrar que a simplicidade da visão do compreender não é a simplicidade de um puro apreender de entes simplesmente dados, mas, ao contrário, que esse simples apreender de entes simplesmente dados se funda na visão do compreender originário e surge a partir de uma modificação da visão do compreender. Diz Heidegger: “Esse apreender *como-livre* é uma privação do ver compreensivo *simples*, [...] [esse apreender como-livre] não é mais originário que



esse, mas sim derivado dele” (Heidegger, 1927/2001, p. 149, grifo do autor). Em outras palavras, a visão simples de entes simplesmente dados é uma modalização derivada da visão do compreender originário, também marcada pela simplicidade, imersa na lida ocupada. Assim, as sensações e as apreensões simples de Aristóteles revelam-se no seu caráter derivado específico: na medida em que supõem uma postura teórica, elas supõem a visão do compreender da lida ocupada, que Heidegger havia chamado de circunvisão (*Umsicht*). Apesar ou independentemente disso, nessa noção aristotélica ainda reverberaria o sentido originário de verdade, como o § 7 indicara.

Ora, a proposta de Gethmann pretende justamente encontrar um nível de complexidade no âmbito da verdade “mais profunda” que simplesmente não se coaduna com passagens como essa: a verdade entendida como êxito, como quer Gethmann, supõe uma relação entre um plano e uma execução efetiva, em substituição à relação entre intenção vazia e intenção em função de preenchimento. É esse tipo de complexidade que não está sendo nomeado com o termo “descerramento” como verdade originária – a descrição da visão do compreender como simples indica justamente isso. Ainda que essa visão do compreender seja, de início e na maior parte das vezes, a circunvisão dos entes intramundanos, que revele, por isso mesmo, manuais em sua relação de serventia, a verdade originária como descoberta e descerramento não nomeia o sucesso de nossa absorção no mundo, por oposição ao seu fracasso, mas antes o simples descerrar-se, o abrir-se dos entes para a visão do compreender<sup>101</sup>.

<sup>101</sup> A partir do fato de que Heidegger sempre de novo vincula a verdade originária com o velamento, quando, p. ex., elege o próprio termo desvelamento para *alétheia*, indicando que todo aparecimento envolve um velamento; quando, em *Ser e Tempo*, diz que o ente deve ser arrancado do velamento; quando diz, por fim, que o *Dasein* está na verdade e na não verdade, poder-se-ia argumentar que também no plano mais originário da verdade há falsidade. Essa é a estratégia de Duits (2007) para mostrar que Tugendhat está errado em dizer que o sentido originário de verdade não dá conta da falsidade. Contra Duits, pode-se mostrar que o que está em jogo nessa relação entre verdade e falsidade no âmbito da verdade originária e o que está em jogo na falsidade enunciativa são coisas radicalmente distintas, a exemplo do que mostramos aqui com relação à simplicidade da verdade originária. Uma

Isso se confirma ulteriormente quando consideramos a última frase da passagem do § 7: o fenômeno da verdade enunciativa é “de múltiplos modos fundado” (Heidegger, 1927/2001, p. 34). A expressão sugere não apenas que há mais de um modo de fundação da verdade enunciativa, mas também que os vários modos de fundação não se reduzem a um único dentre eles. Podemos aqui considerar dois desses múltiplos modos: (i) o enunciar como comportamento descobridor dos entes é um comportamento teórico e por isso se funda na lida ocupada (Heidegger, 1927/2001, p. 61-62); (ii) a verdade enunciativa depende, para ser conhecida, da descoberta dos entes, que, por sua vez, supõe o descerramento em geral (Heidegger, 1927/2001, p. 223-226)<sup>102</sup>. A se crer na proposta interpretativa de Gethmann, os três modos de fundação do enunciado coincidiriam: a tese de que o enunciado está fundado na descoberta e no descerramento se explicaria pela fundação de contextos teóricos em contextos práticos – os critérios de verdade e falsidade enunciativa não seriam mais do que critérios de êxito e fracasso no modelo operacional de verdade que, segundo Gethmann, Heidegger teria desenvolvido. É evidente que os engajamentos práticos podem ser exitosos e podem fracassar, e é claro também que esses engajamentos perfazem o modo mais básico de estar no mundo, dos quais a teoria é apenas uma possibilidade posterior; espero ter mostrado, contudo, que essa última tese não coincide com a tese de que o fenômeno originário da verdade é o descerramento.

---

refutação completa da objeção de Duits a Tugendhat, contudo, ultrapassa o escopo desse artigo.

<sup>102</sup> Um terceiro modo de fundação pode ser acrescido aqui: enquanto modalidade de interpretação, o “como apofântico” do enunciado supõe o “como hermenêutico” da explicitação do compreender (Heidegger, 1927/2001, p. 153-160). É discutível se esse modo de fundação se reduz ao primado da *práxis*: por um lado, Heidegger diz que o como hermenêutico apenas explicita uma estrutura de sentido já dada no compreender, o que fala em favor de uma resposta afirmativa; por outro lado, ao exemplificar modos de interpretação, Heidegger menciona “preparar, ajeitar, pôr de prontidão, melhorar, completar”, o que sugere que a interpretação, como possibilidade da lida ocupada absorvida, já envolve um nível inicial de ruptura com essa lida na direção da teoria.

Até aqui consideramos que a interpretação de Gethmann contradiz passagens centrais de *Ser e Tempo*: mesmo que aceitemos que Heidegger não defina seu conceito mais originário de verdade como conceito pragmático de modo explícito, o caráter de simplicidade da verdade como descerramento proíbe a suposição de que implicitamente a verdade mais originária envolve qualquer tipo de relação entre plano e realização. Independentemente disso, contudo, uma segunda questão pode ser colocada: seria o modelo operacional de verdade capaz de fornecer os critérios de verdade que estariam, de acordo com Tugendhat, ausentes em Heidegger? Na subseção seguinte, discuto o modelo operacional de verdade à luz dessa questão.

### **3.2 Por que critérios de êxito não se confundem com critérios de verdade.**

De início, cumpre fazer esclarecimentos concernentes à tese do primado da *práxis*, tal como ela se dá em *Ser e Tempo*, uma vez que se trata de um pressuposto do modelo operacional de verdade. Embora não endosse tal modelo, estou de acordo de modo geral com a reconstrução que Gethmann faz dessa tese, de modo que, ao acompanhá-la como introdução ao modelo operacional de verdade, poderei situar claramente meu ponto de discordância com relação à Gethmann.

Um modo de compreender a defesa do primado da *práxis* em *Ser e Tempo* seria como inversão do primado tradicional da teoria sobre a *práxis*: assim, sem pressupor que os entes que primeiramente nos vêm ao encontro são entes simplesmente dados, Heidegger chama a nossa atenção para o fato de que são os manuais na lida cotidiana que de início e na maior parte das vezes se mostram a nós. O problema com esse entendimento está na suposição implícita de que teoria e *práxis* seriam duas esferas independentes, com relação às quais uma teria primazia sobre a outra: na tradição, a teoria é primária e a *práxis* é apenas a aplicação da teoria; em Heidegger, a *práxis* é primária, e a teoria é a absoluta abstenção da *práxis*. Ora, há abundância de passagens em *Ser e Tempo* que falam contra esse modo de entender o primado da *práxis* (cf. Heidegger, 1927/2001, p. 69,

158, 358), e Gethmann está corretamente ciente dessas passagens. Os próprios termos “teoria” e “ação” seriam evitados em Heidegger, pois designariam duas abstrações de dimensões que na experiência “ocorrem apenas de modo mutuamente entrelaçado” (Gethmann, 1993, p. 290). Isso não significa que Heidegger não diferencie o conhecer (o “descobrir teórico”) da lida absorvida no mundo, mas apenas que entenda essa diferença como uma diferença em graus, isto é, uma diferença com vários níveis intermediários entre os casos extremos da lida absorvida e do conhecer (cf. Heidegger, 1927/2001, p. 158). Em última instância o que isso significa é não apenas que a lida absorvida no mundo envolve sempre uma visão (como acima expusemos), mas, de modo mais relevante para essa seção, que o conhecer e o enunciar (i.e. a teoria) são modalidades, ainda que deficientes, da lida ocupada. É a partir dessa assunção que Heidegger desenvolve o seu “conceito existencial de ciência” e chama atenção para os seguintes fatos, que, a despeito da aparência de trivialidade, são ditos ontologicamente relevantes:

A leitura de números de medida como resultado de um experimento carece frequentemente de uma construção técnica complexa do ordenamento de teste. O observar no microscópio é dependente da produção de “preparados”. A escavação arqueológica, que precede a interpretação dos “achados”, exige as mais grosseiras manipulações. Mas também a elaboração mais “abstrata” de problemas e a fixação do resultado obtido manejam, por exemplo, um instrumento de escrever. (Heidegger, 1927/2001, p. 358)

A relevância ontológica dessas “trivialidades” está na comprovação de que as mais teóricas possibilidades do *Dasein* envolvem uma inserção no mundo circundante, de modo que a gênese ontológica do conhecer e do enunciar deve descrever como ocorre essa transformação (*Umschlag*) da lida dotada de circunvisão para o descobrir teórico, esse não mais entendido como uma privação da *práxis*. Com a gênese do teórico, Heidegger constitui o conceito existencial de ciência, que substitui o conceito “lógico” – poderíamos dizer “gnosiológico” – de ciência: a concepção segundo a qual a ciência é um “contexto de fundamentação de proposições verdadeiras, isto é, ‘válidas’” (Heidegger, 1927/2001, p. 357). Não cabe aqui adentrar todos os aspectos da gênese do teórico; menciono-a para aludir ao

fato de que uma das motivações textuais de Gethmann para a tese da mudança do modelo de verdade está na proposta heideggeriana, no § 69 de *Ser e Tempo*, de mudança do conceito de ciência, do lógico para o existencial. Por essa razão, Gethmann caracteriza a mudança de modelos de verdade como mudança de um modelo óptico por um modelo tátil – *haptisch* (cf. Gethmann, 1993, p. 156-7). De minha parte, pretendo mostrar que, ainda que endossemos a tese de inserção pragmática da ciência, envolvida no seu conceito existencial, ela não justifica a proposta de um novo modelo de verdade que abandone a dimensão do ver. Embora Heidegger seja ambíguo em uma passagem-chave com relação ao estatuto da intuição em *Ser e Tempo* (cf. Heidegger, 1927/2001, p. 363, n.1), mostrarei, adiante, que o abandono, por Gethmann, de uma dimensão da percepção não é sustentável.

Pode-se agora avaliar o modelo operacional de verdade. Recapitulemos esquematicamente a tese: a verdade é uma categoria de êxito e é definida como uma relação de concordância entre plano e realização, intenção (*Absicht*) e consecução. A relação de concordância é obtida quando há a realização do plano, isto é, quando “há um encaixe entre meios e objetivo”. A “serventia” (*Dienlichkeit*) dos meios forma o critério de verdade, que consiste no êxito da ação. O êxito e o fracasso de uma ação são os critérios, respectivamente, para a verdade e falsidade.

Até aqui, pode-se aceitar que Gethmann busca estender o conceito de verdade, de contextos teóricos para práticos, preservando critérios para a distinção do verdadeiro e do falso, isto é, a normatividade própria à verdade. Ainda assim, pode-se questionar que direito há em fazer essa extensão do conceito de verdade: o que ganhamos ao chamar de “verdadeiras” nossas ações exitosas, pelo fato de serem exitosas? De que modo isso não é apenas um uso equívoco do termo? Não seria uma condição mínima de um novo conceito de verdade ser capaz de explicar o conceito tradicional de verdade como correspondência? Embora Gethmann critique a exigência de uma condição mínima para qualquer conceito de verdade por parte de Tugendhat, ele mesmo parece buscar satisfazê-la. O modelo operacional de

verdade não exclui que enunciados sejam verdadeiros ou falsos, mas explica essa possibilidade pela concordância, pelo “encaixe”, precedente da ordem pragmática: “O enunciado é verdadeiro, se os meios na situação subjacente *efetivamente* realizam o objetivo” (Gethmann 1993, p. 158, grifo nosso). Assim, creio ser possível desafiar o modelo operacional de verdade à luz de sua capacidade de dar conta da verdade enunciativa<sup>103</sup>.

Há, no mínimo, dois modos de se interpretar o modelo operacional de verdade no que diz respeito à sua capacidade de explicar a verdade enunciativa: literalmente, Gethmann parece dizer que o que torna um enunciado verdadeiro são os meios que sustentam o conhecer como modo de lida derivada. Tomando os exemplos do § 69, o instrumento de escrever e o microscópio são manuais que, funcionando em ordem nos respectivos contextos instrumentais, tornam possível em cada caso o conhecer como uma práxis bem-sucedida. É difícil ver, porém, de que modo a serventia dos manuais subjacentes à ação do conhecer pode constituir critérios de verdade do próprio conhecer: que esses instrumentos funcionem é certamente uma condição necessária para o conhecimento enquanto modalidade existencial; que seu funcionamento ajustado seja suficiente para a verdade, é patentemente insustentável. Ademais, na medida em que se fala de meios subjacentes, é inevitável supor que em algum nível os manuais estejam em funcionamento – dito de outro modo: o fracasso de um manual supõe um contexto de articulações não fracassadas. Isso implica que em algum nível será obtida a relação de concordância entre tarefa e fim, o que impossibilitaria tomar esse aspecto do conhecer como critério de distinção do verdadeiro e do falso de nossos enunciados<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup> Na medida em que o modelo operacional também busca dar conta da verdade enunciativa, é evidente que o modelo proposicional de verdade deveria ser antes considerado o modelo figurativo de verdade – é a relação de afiguração que define a relação de verdade.

<sup>104</sup> Embora, como já mostrado, essa não seja a concepção de verdade transcendental de Heidegger, vale notar que, por esse aspecto, a definição pragmática de verdade poderia funcionar como verdade transcendental.

É possível interpretar a definição de Gethmann da verdade enunciativa de um segundo modo, menos literal: podemos presumir que a expressão “meios na situação subjacente” também se refira ao enunciado, isto é, que o enunciado também seja um manual. A ideia é a de que, por mais que o enunciado surja no âmbito da compreensão de ser como ser simplesmente dado, certo caráter de manualidade jamais seja perdido. Ajustando desse modo a tese de Gethmann, alcançamos uma posição menos problemática. Em favor dessa interpretação fala o caráter de mútuo entrelaçamento entre teoria e práxis (Gethmann, 1993, p. 290) e fala também o fato de Gethmann ver nas “teorias” científicas – isto é, em enunciados científicos – “meios linguísticos para armazenamento de verdades preservadas” (Gethmann, 1993, p. 204). Dado o caráter pouco plausível da primeira interpretação, tomarei a explicação da verdade enunciativa pelo modelo operacional de verdade nessa segunda acepção.

Teríamos no modelo operacional de verdade os critérios de verdade e falsidade enunciativa do seguinte modo. Se um plano cognitivo-teórico é bem-sucedido, então o(s) enunciado(s) ali envolvidos são úteis, e temos o acontecimento da verdade – *Wahrheitsgeschehen* (cf. Gethmann, 1993, p. 157), sendo os enunciados verdadeiros de modo derivado respectivamente a esse acontecimento. Se um plano cognitivo-teórico fracassa, então o(s) enunciado(s) ali envolvidos não são úteis, e temos – presume-se – o acontecimento da falsidade, e a falsidade dos enunciados é devida a esse acontecimento. Sobre essa formulação de critérios de verdade, levanto três problemas, o primeiro, de natureza exegética, e os outros dois, de natureza sistemática.

Em primeiro lugar, o modelo operacional de verdade reduziria o descobrir teórico à lida ocupada de modo mais radical que Heidegger mesmo jamais sustentou. Ao considerar a diferença ocorrida na transformação da lida ocupada absorvida no mundo para o descobrir teórico, Heidegger diz que “nós [no descobrir teórico] consideramos o manual que vem ao encontro de modo ‘novo’, enquanto ente simplesmente dado” (cf. Heidegger, 1927/2001, p. 361). O discurso de uma novidade na compreensão de ser como ser simplesmente dado sugere

haver nessa compreensão uma espécie de relativa autonomia normativa – como se poderia falar de um novo descobrir dos entes frente ao descobrir na manualidade, se fosse esse sentido de ser que, em última instância, explicasse o descobrir teórico? No mesmo espírito da relativa autonomia normativa do teórico, Heidegger afirma que, no descobrir teórico, o *Dasein* através de uma resolução (*Entschlossenheit*) se projeta para o seu poder-ser na ‘verdade’ (cf. Heidegger, 1927/2001, p. 363). As aspas em torno de verdade claramente sugerem que se trata aqui da verdade enunciativa. Se há uma nova compreensão de ser, fundada numa projeção existenciária específica, como poderia o descobrir teórico se deixar resolver por critérios pragmáticos? Dado que o discurso sobre certo caráter de “em si” dos entes atravessa *Ser e Tempo* desde as descrições da manualidade (cf. Heidegger, 1927/2001, p. 69, 71, 75, 212), permanece como tarefa de desdobramento da gênese do teórico – extrínseca ao escopo desse trabalho – descrever como o “em si” do manual se transforma no “em si” do ente simplesmente dado, responsável pela verdade e falsidade de nossos enunciados<sup>105</sup>.

Uma segunda ordem de problemas diz respeito à tese propriamente dita. O sucesso e o fracasso de planos cognitivos

<sup>105</sup> Embora as evidências textuais em favor de uma relativa autonomia do teórico não sejam abundantes, a tese de que a verdade enunciativa não se decide de modo pragmático em Heidegger é defendida por diferentes comentadores. Dahlstrom, por exemplo, escreve que “Heidegger oferece uma concepção de verdade bem tradicional e parece, (...) aderir a ela. De acordo com essa concepção, um enunciado verdadeiro mostra um ente, como ele nele mesmo é, na medida em que possibilita que o ente se mostre assim como ele é em si mesmo” (2001, p. 430). Mesmo comentadores *stricto sensu* pragmatistas de Heidegger, como Dreyfus e Okrent, defendem que a verdade de nossas asserções não é uma questão de êxito ou fracasso. Em seu célebre comentário à primeira parte de *Ser e Tempo*, Dreyfus diz: “Assim como a realidade depende do ser-aí, ao passo que o real não depende, assim a *verdade primordial* (descerramento) é uma função da atividade primordial do ser-aí de abrir o mundo, e apontar para verdades particulares (descoberta) também faz parte do fazer do ser-aí, mas aquilo em relação a que os enunciados do ser-aí são verdadeiros não depende do ser-aí” (1991, p. 277). Okrent é ainda mais explícito com relação a isso: “A questão que nós precisamos colocar, então, não é como Heidegger concebe que enunciados relativos à percepção concernentes ao ente simplesmente dado são tornados verdadeiros ou falsos pelo sucesso prático ou fracasso; eles não o são, e Heidegger não pensa que eles o sejam” (1988, p. 87).



não podem ser tomados sem mais como critérios de verdade e falsidade. Consideremos que enunciados podem ser absurdos ou sem sentido: a se crer no critério pragmático, o fracasso de um plano cognitivo implicaria que o enunciado é falso, não capturando assim as possibilidades de absurdo e sem sentido. Claro está que o enunciado “O quadro na parede está torto ou o quadro na parede não está torto” não pode engendrar qualquer tipo de sucesso cognitivo. Não apenas não se tem clareza do que se ganha com essa reformulação pragmática da verdade, mas se tem certeza de perder essa capacidade de distinguir diferentes fracassos cognitivos.

Em terceiro lugar, pode-se questionar se o modelo operacional de verdade de fato está oferecendo critérios de distinção entre o verdadeiro e o falso ou se está meramente descrevendo as mesmas situações cognitivas em termos diferentes. Dito de outro modo: o que ganhamos, quando falamos em êxito e fracasso de planos cognitivos como critérios de verdade? Quero mostrar que, quando falamos de êxito e fracasso como critérios respectivos para a verdade e falsidade, não estamos resolvendo a questão a respeito desses critérios, mas dando a ela outra formulação. Afinal, à resposta de que verdade e falsidade são respectivamente sucesso e fracasso de planos cognitivos, deve-se replicar, perguntando-se em que consistem o êxito e o fracasso nesse caso. Gethmann entende evidentemente que o êxito de uma ação envolveria de modo geral o encaixe (*Passung*) de meios a um fim, mas nada fala a respeito de como isso ocorreria no caso específico de enunciados, de planos cognitivos. Claro está que qualquer recurso, explícito ou implícito, à noção de verdade, entendida tradicionalmente como concordância entre enunciados e realidade, implica uma caracterização circular dos critérios: os critérios de verdade seriam definidos como critérios de êxito, e os de êxito, em termos de critérios de verdade. Se esse for o caso, dada a situação geral da proposta de Gethmann, é-se levado a concluir que não há propriamente critérios de verdade pragmáticos, mas apenas uma formulação pragmática de critérios de verdade, que, no fim das contas, são entendidos da maneira mais tradicional.

É curioso notar nesse contexto que a definição de verdade enunciativa do modelo operacional de verdade citada acima (p. 16) envolve a qualificação adverbial “efetivamente”. Em que ela contribui para a caracterização dos critérios de verdade? A hipótese mais plausível é a de uma diferença entre um encaixe efetivo de meios a um fim e um encaixe aparente. Mas como se poderia distingui-los? Qualquer explicação em termos de um modo privilegiado de descoberta dos entes, que revele os entes neles mesmos – a percepção, por exemplo, em Husserl – resolve o problema a partir de uma perspectiva fenomenológica tradicional – aquela mesma que Tugendhat denuncia ter sido abandonada por Heidegger, quando esse, para alcançar a terceira definição de verdade, perde de vista os critérios de verdade.

É difícil, portanto, acompanhar como o modelo operacional de verdade constitui-se como uma alternativa completa para a explicação da verdade enunciativa. A promessa de substituir um modelo tradicional de verdade como concordância, adequação, através da referência às dimensões pragmáticas que, podemos aceitar, estariam presentes nas possibilidades existenciais teóricas do *Dasein*, revela-se estéril sem uma referência a modos de acesso privilegiados à realidade, modos esses que, se incluídos na caracterização dos critérios de verdade, implicam um retorno ao conceito tradicional de verdade e a concepções de critérios de verdade semelhantes às de Husserl.

#### **4. Considerações finais**

Espero ter mostrado nesse artigo que o modelo operacional de verdade, de Gethmann, não se deixa aplicar a *Ser e Tempo* sem contradizer algumas passagens centrais sobre o que Heidegger entende ser o fenômeno mais originário da verdade, o descerramento, e, além disso, que esse modelo não é capaz de fornecer os critérios de verdade que Tugendhat acredita estarem ausentes em Heidegger. Nessa conclusão, levanto duas questões a serem exploradas futuramente: (i) em qual ponto fundamental as interpretações de Tugendhat e de Gethmann divergem; (ii) quais aspectos da crítica de Tugendhat a Heidegger devem ser apreciados.

Como vimos na última seção, Gethmann parece não reconhecer um espaço para um modo privilegiado de descoberta dos entes, como Tugendhat exige. Essa exigência de Tugendhat indica que a divergência entre os comentários reside no ponto de partida: enquanto Tugendhat parte de uma perspectiva fenomenológica husserliana, e busca entender Heidegger a partir das continuidades e rupturas de seu modelo de fenomenologia *vis-à-vis* o de Husserl, Gethmann parte de uma perspectiva pragmatista – para Gethmann, a crítica de Heidegger à filosofia da consciência é equivalente a uma crítica ao “mentalismo”. Nesse sentido, Gethmann ora abandona o conceito de percepção e sugere que o conceito de “interpretação” o substitui (cf. Gethmann, 1993, p. 293), ora trata a percepção como um modo de ação (Gethmann, 1993, p. 233-236). A ausência do conceito de percepção em *Ser e Tempo*, espero ter mostrado, não se deve a um caráter “mentalista” deste termo, mas sim às suas conotações teóricas, de modo que, se se pode falar de um substituto seu em *Ser e Tempo*, esse é a circunvisão do compreender, do qual a interpretação é expressão posterior. Ademais, ainda que se aceite que a percepção é uma ação, a ação é orientada pela circunvisão, da qual o ver teórico da percepção é derivado. Em suma, a divergência parece desaguar num dilema entre uma leitura pragmatista que corre o risco de não fazer jus ao aspecto fenomenológico da obra<sup>106</sup> e uma leitura fenomenológica, que corre o risco de nos fazer retornar à compreensão de ser como ser simplesmente dado (cf. Tugendhat, 1970, p. 298). Nesse contexto, a mencionada referência inconclusiva de Heidegger à intuição husserliana abre o espaço para as duas interpretações. Uma defesa mais ampla da interpretação fenomenológica de *Ser e Tempo* permanece em aberto, uma vez que aqui se abordou apenas a plausibilidade desta interpretação no que concerne à questão da verdade.

Como devemos, então, avaliar a crítica de Tugendhat a Heidegger? Em especial, a defesa do caráter simples do ver do descerramento não constitui um argumento contra Tugendhat,

---

<sup>106</sup> Nesse sentido, ao aproximar Heidegger do segundo Wittgenstein, a interpretação de Gethmann é potencialmente alvo das mesmas críticas sofridas pela interpretação de Dreyfus (cf. Christensen, 1997, 1998).

tanto quanto contra Gethmann? Como sustentar, com Tugendhat, que Heidegger tenha perdido os critérios para distinguir o verdadeiro do falso, se Heidegger mesmo reconhece que esse conceito não admite falsidade no sentido usual, senão que como não acontecer da verdade?

Certamente, se a crítica de Tugendhat se resumisse à acusação da perda do fenômeno da falsidade, esse seria o caso. Como apontaram Smith (2007) e Lafont (1994), contudo, o ponto central de Tugendhat está, antes, na questão: com que direito podemos passar do sentido de concordância, adequação, para o sentido de verdade como desvelamento (no caso de *Ser e Tempo*, descerramento)? Como se justifica essa passagem, de modo que se possa alegar que um conceito é mais originário que outro? A exigência de que um conceito de verdade em geral atenda a essa condição mínima é o pressuposto decisivo para uma análise do § 44 (a) que busque os passos dessa transição. Apenas à luz dessa questão, a exigência de que o sentido originário de verdade abra espaço para critérios de distinção entre o verdadeiro e o falso torna-se possível. Não por acaso, as recentes objeções à crítica de Tugendhat por parte de Wrathall (2011) buscam pôr em xeque os pressupostos dessa questão. Uma justificativa para essa interpretação da crítica de Tugendhat a Heidegger e para a própria exigência mínima, porém, extrapolam os limites do presente artigo.

## Referências

- CHRISTENSEN, Carleton B. "Heidegger's Representationalism." *In: The Review of Metaphysics*, v. 51, n. 1, (set.) 1997, p. 77-103
- CHRISTENSEN, Carleton B. Getting Heidegger off the West Coast. *In: Inquiry*, v. 41, n. 1, 1998, p. 65-87.
- CROWELL, Steven. Conscience and Reason. *In: CROWELL, S.; MALPAS, J. (Ed.). Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007, p. 43-62.
- DAHLSTROM, Daniel. *Heidegger's Concept of Truth*. New York, Cambridge University Press, 2001.
- DREYFUS, Hubert. *Being in the world: a commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge: The MIT Press, 1994.

- DUIJS, Rufus. On Tugendhat's Analysis of Heidegger's Concept of Truth. *In: International Journal of Philosophical Studies*, v. 15, n. 2, (jun.) 2007, p. 207-223.
- GETHMANN, Carl Friedrich. *Verstehen und Auslegung*. Bonn: Bouvier Verlag, 1974.
- GETHMANN, Carl Friedrich. *Dasein: Erkennen und Handeln: Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin: de Gruyter, 1993.
- GREVE, Jens. Heideggers Wahrheitskonzeption in Sein und Zeit. Die Interpretationen von Ernst Tugendhat und Carl Friedrich Gethmann. *In: Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 54, n. 2, (abr.-jun.) 2000, p. 256-273.
- HEIDEGGER, Martin. *GA 65: Beiträge zur Philosophie – Vom Ereignis*. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 18. Aufl. Tübingen: Max-Niemayer Verlag, 1927/2001.
- LAFONT, Cristina. *Sprache und Welterschliessung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*. Frankfurt am Meno: Suhrkamp, 1994.
- OKRENT, Mark. *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being and the Critique of Metaphysics*. New York: Cornell University Press, 1988.
- OVERGAARD, Søren. Heidegger's Concept of Truth Revisited. *In: Sats – Nordic Journal of Philosophy*, v. 3, n. 2, 2002, p. 73-90.
- SMITH, William. Why Tugendhat's Critique of Heidegger's Concept of Truth Remains a Critical Problem. *In: Inquiry*, v. 50, n.2, (abr.) 2007, p. 156-179.
- TADDEI, Paulo Mendes. Verdade na Sexta Investigação Lógica: realismo mínimo e conteúdo vivencial. *In: SYLLA, Bernhard; BORGES-DUARTE, Irene. (Orgs.) Intencionalidade Cuidado. Herança e Repercussão da Fenomenologia*. Atas do V Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia e III Jornadas Ibéricas de Fenomenologia. Famalição: Edições Humus, 2017.
- TUGENDHAT, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 2ª Edição. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970.
- TUGENDHAT, Ernst. "Heideggers Idee der Wahrheit". *In: Wahrheitstheorien: Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*. (Org.) Gunnar Skirbekk. Frankfurt: Suhrkamp, 1969/1993, p. 431-448.
- WRATHALL, Mark. Heidegger and Truth as Correspondence. *In: International Journal of Philosophical Studies*, v. 7, ed. 1, 1999, p. 69-88.
- WRATHALL, Mark. *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*. New York: Cambridge University Press, 2011.