

DANIEL SCHIOCHETT

**SER E VERDADE**

Heidegger leitor do livro *Theta* da *Metafísica* de Aristóteles

Florianópolis, 2009.



DANIEL SCHIOCHETT

## **SER E VERDADE**

Heidegger leitor do livro *Theta* da *Metafísica* de Aristóteles

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração Ontologia e Método, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, em cumprimento aos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientadora Professora Dra. Claudia Pellegrini Drucker

Universidade Federal de Santa Catarina  
Departamento de Filosofia  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Florianópolis, 2009.



*Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.*



---

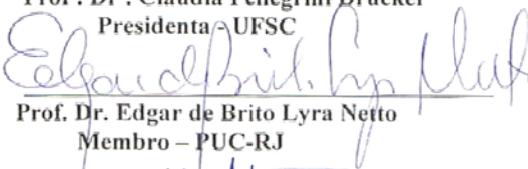
Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol  
Coordenador do Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia da UFSC

Banca Examinadora:



---

Prof. Dr.ª. Claudia Pellegrini Drucker  
Presidenta - UFSC



---

Prof. Dr. Edgar de Brito Lyra Netto  
Membro - PUC-RJ



---

Prof. Dr. Nazareno Eduardo de Almeida  
Membro - UFSC



Agradeço à Cláudia, minha orientadora, pela confiança em mim depositada e ao César, companheiro e interlocutor em discussões metafísicas.



*O que eu vi, sempre, é que toda  
ação principia mesmo é por uma  
palavra pensada. Palavra pegante,  
dada ou guardada, que vai rom-  
pendo rumo.*

*Guimarães Rosa –  
Grande sertão: veredas*



## RESUMO

A partir de uma perspectiva heideggeriana, são discutidas as noções de potência (*força*) e verdade nos capítulos 1, 2, 3 e 10 do livro *Theta* da *Metafísica* de Aristóteles. O objetivo é mostrar como é possível, senão necessário, compreender o sentido do ser já em Aristóteles, não a partir de uma propriedade ôntica, mas a partir do seu próprio acontecer. Isso significa que o sentido do ser, que fora confundido simplesmente com a noção de mera característica presente no ente, e esta identificada com a noção de substância em Aristóteles, foi por Heidegger pensado a partir de outro registro. O ser, para Heidegger, deve ser compreendido a partir do seu horizonte temporal de aparecimento, preconizado nesta dissertação pelas noções de ato e potência. O sentido do ser depende fundamentalmente de uma atitude operativa do homem, o *lógos*. Por meio do *lógos* os entes podem fazer sentido e virem ao encontro do homem nas ocupações. Se o *lógos* é uma atitude operativa vinculada ao sentido do ser, aquilo que ele fala do ser não é mais simplesmente algo que corresponde ou não ao ser. A verdade do *lógos* não é mais a verdade por correspondência e sim a verdade que reflete o próprio sentido do ser. Esse percurso é realizado a partir da leitura fenomenológico-hermenêutica que Heidegger faz de Aristóteles.

Palavras-chave: sentido do ser, *força*, *lógos*, verdade, Aristóteles.



## ABSTRACT

From a Heideggerian perspective, concepts of potency (force) and truth are discussed on the chapters 1, 2, 3 and 10 of *Metaphysics' Theta* by Aristotle. With this in mind our objective is to demonstrate how we can understand the sense of Being already in Aristotle, not from an ontic property but from its own happening. It means that the sense of Being, before simply confused as a mere characteristic of the being and identified with Aristotle's notion of substance, it was thought by Heidegger from another register. In accordance with Heidegger, the Being must be understood from its time horizon of appearance, introduced by notions of action and potency. The sense of Being fundamentally depends on Men's operative attitude, called *lógos*. Through *lógos* beings may make sense and come to meet Men on their occupations. If *lógos* is an operative attitude linked to the sense of Being, what it says is no longer just something that matches or not to Being. *Lógos* truth is not the truth by correspondence, but the truth that reflects the very meaning of Being. In face of it, this path is based on the phenomenological-hermeneutic reading that Heidegger makes about Aristotle.

Keywords: sense of Being, force, *lógos*, truth, Aristotle.



## SUMÁRIO

Introdução .....	15
1 Ser e Copresença .....	21
1.1 A Questão .....	21
1.1.1 O Ser como Copresença .....	22
1.1.2 A Interpretação Fenomenológico-Hermenêutica .....	25
1.1.3 O Papel da Filosofia de Aristóteles .....	31
1.1.4 O <i>De Muitos Modos</i> .....	35
1.1.5 A Substância e a Noção de Fio Condutor .....	39
1.1.6 O Fio Condutor do <i>De Muitos Modos</i> Mais Abrangente: uma Indicação Preliminar .....	43
2 Ser e Potência .....	45
2.1 O Estudo Heideggeriano de <i>Metafísica</i> $\Theta 1$ e a Prioridade da Força .....	45
2.1.1 <i>Metafísica</i> $\Theta 1$ , 1045 b 33 – 1046 a 4: a Delimitação do Tratado: Ato e Potência Segundo o Movimento .....	46
2.1.2 <i>Metafísica</i> $\Theta 1$ , 1046 A 4 – 19: a Definição de <i>Força</i> enquanto Princípio do Movimento .....	49
2.1.3 <i>Metafísica</i> $\Theta 1$ , 1046 A 19 – 29: o Princípio Múltiplo do Ser Apesar da Unidade do seu Sentido .....	53
2.1.4 <i>Metafísica</i> $\Theta 1$ , 1046 A 29 – 35: <i>Força</i> e Privação: o Ato como não Contrário à <i>Força</i> .....	56
2.2 O Estudo Heideggeriano de <i>Metafísica</i> $\Theta 3$ e o Sentido de Força .....	58
2.1.1 <i>Metafísica</i> $\Theta 3$ , 1046 B 29 – 1047 A 4: a Indicação do Sentido do Ato Segundo o Movimento a Tese dos Megáricos .....	60
2.1.2 <i>Metafísica</i> $\Theta 3$ , 1047 A 4 – 1047 A 10: a Tese de Protágoras e a Questão da Percepção .....	61
2.1.3 <i>Metafísica</i> $\Theta 3$ , 1047 A 10 – 29: a Diferença Entre Ato	

e <i>Força</i> a Partir de sua Co-Originariedade .....	65
2.1.4 <i>Metafísica</i> Θ3, 1047 a 30 – 1047 b 2: o Ato Segundo o Movimento: o Estar em Obra.....	68
3 Ser e <i>Lógos</i> :.....	73
3.1 O Estudo Heideggeriano De <i>Metafísica</i> Θ2 e o Sentido de <i>Lógos</i> .....	73
3.1.1 <i>Metafísica</i> Θ2 1046a 35 – 1046b 4: a Divisão das <i>Forças</i> em <i>Forças Sem Lógos</i> e <i>Forças Segundo o Lógos</i> ...	74
3.1.2 <i>Metafísica</i> Θ2 1046b 5 – 24: a Relação entre <i>Força</i> e <i>Lógos</i> e a Abertura do Âmbito da Possibilidade .....	77
3.1.2.1 <i>Força</i> e a Noção de Ser enquanto Ser Produzido.....	82
3.1.3 <i>Metafísica</i> Θ2 1046b 24 – 28: a Determinação das <i>Forças Sem Lógos</i> a Partir das <i>Forças Segundo o Lógos</i> ....	84
3.1.3.1 A <i>Força</i> da Percepção como Caso Exemplar para a Contraposição entre as <i>Forças Segundo o Lógos</i> e <i>Sem Lógos</i> .....	87
3.2 O <i>Lógos</i> e a Abertura do Âmbito da Possibilidade .....	93
3.2.1 Compreensão e Possibilidade: o <i>Lógos</i> e sua Estrutura Fundamental .....	94
3.2.2 A Abertura como “Objeto” do <i>Lógos</i> : o Nexa entre Verdade e <i>Lógos</i> .....	98
3.2.3 A Estrutura do <i>Lógos</i> : <i>Algo como Algo</i> .....	102
3.2.3.1 A Diferenciação do <i>Lógos</i> a Partir da Mostração: a Predicação e a Comunicação .....	104
3.2.3.2 O Nivelamento do <i>Lógos</i> como Mera Predicação...	108
3.3 A Estrutura <i>como (als)</i> e o Retorno à Noção de <i>Força</i> : a Indicação do Sentido do Ser como Verdade <i>versus</i> o Sentido do Ser como Mera Presença .....	110
4 Ser e Verdade .....	115
4.1 O Estudo Heideggeriano de <i>Metafísica</i> Θ 10 e o Propriamente Ser.....	117
4.1.1 <i>Metafísica</i> Θ 10 1051 a 34 – 1051 b 9: a Estrutura Pré-Predicativa da Noção de Verdade.....	117
4.1.2 <i>Metafísica</i> Θ 10 1051 b 9 – 17: Composição e Não-Composição a Partir da Diferença entre Ser e Ente ....	120
4.1.3 <i>Metafísica</i> Θ 10 1051 B 22 – 1052 a 4: o Ser Verdadeiro do Não-Composto enquanto Verdade do Ser....	126
4.2 Do Ato e <i>Força</i> à Verdade: o Sentido Primeiro do Ser.....	133
Considerações Finais .....	137
Referências.....	143

## INTRODUÇÃO

A questão acerca do ser ou do seu sentido perpassa toda a obra de Martin Heidegger. Ela nasce a partir da apropriação da filosofia e do método de seu mestre, Edmund Husserl, e vai tomando contornos bem próprios depois da publicação de *Ser e tempo*. Se no início de sua obra Heidegger está preocupado em falar acerca do modo de acesso ao ser do ente, depois ele passa a preocupar-se em mostrar como a compreensão do ser dos entes é uma determinação da própria história do ser. Em outras palavras, a filosofia de Heidegger no início, pode-se dizer, tem uma preocupação muito próxima a um certo tipo de modo de acesso ao ser do ente, marcada pelo método fenomenológico; depois, contudo, assume uma preocupação muito mais ontológica, tentando mostrar como a compreensão do ser dos entes é histórica e hermenêutica, e depende do modo como o ser é compreendido no decorrer de sua história.

De uma forma ou de outra, a filosofia de Heidegger esteve preocupada em mostrar qual é a realidade disso que é chamado e compreendido como *ser*. Para Heidegger, a filosofia tradicional respondeu a essa pergunta afirmando que o ser é uma simples propriedade dos entes, uma determinação tão objetiva quanto a cor do ente, sua forma, sua duração ou qualquer outra determinação<sup>1</sup>. Todavia, Heidegger quer responder a essa questão mostrando que em meio aos entes não se vai encontrar algo como o ser. Ele deve ser, para Heidegger, algo diferente de um ente. Mas, então, o que é o ser? – perguntaria o leitor. O ser não é isso ou aquilo, senão ele seria um simples ente. Pode-se falar que o ser é o substrato, a forma, a relação, a presença do ente, a sua possibilidade, a sua verdade, enfim, mas em todas essas noções, quando pensadas como meras determinações de entes, há sempre algo novamente compreendido

---

<sup>1</sup> Nesse sentido, uma determinação subjetiva de um ente é tão objetiva quanto uma outra no sentido de ser pensada também como uma simples propriedade de um dado ente.

como um outro ente a fundamentar o ser. E isso de tal modo que sempre se pode perguntar, então, o que é a forma, o substrato, a verdade e assim por diante.

Heidegger, assim, não afirma “o ser é isso ou aquilo”. Ele apenas pode mostrar que algo se dá junto com o ente sem que se confunda com ele. Todavia, isso que se dá, por um lado, depende da compreensão que o homem tem do ser e, por outro, é o que dá a própria compreensão do ente em questão. Mas essa afirmação acaba soando obscura ou poética. É a dificuldade de falar objetivamente sobre algo que está antes da objetividade, ou, em outras palavras, que é a possibilidade da objetividade de um ente. Resta, então, para Heidegger, como se dizia, mostrar como o ser do ente se dá no seu próprio acontecer.

Como se dá o ser no seu acontecer? Uma das experiências mais triviais é a experiência da transformação. O ser acontece também aí e apesar dessas mudanças. O ser acontece nas coisas que estão aí em ato e nas coisas que *podem* ser desse ou daquele modo. Aristóteles já mostrara essa manifestação do ser em meio à mudança e à transformação quando falou que o ser se dá de muitos modos, dentre eles, enquanto ato e potência.

Com vistas nisso, esta dissertação procura defender uma tese. As noções de ato e potência são noções importantes para a compreensão do sentido do ser. Por meio delas pode-se perceber como já em Aristóteles há uma compreensão tácita da temporalidade que está em jogo quando se fala *ser*. Expõe-se, assim, como Heidegger procede a fim de apontar como o ser do ente é entendido no livro *Theta* da *Metafísica* de Aristóteles.<sup>2</sup>

Estudar a leitura que Heidegger faz de Aristóteles e não a que ele faz de outros filósofos se justifica diante da importância que Aristóteles teve na história da filosofia. Isto se deve ao fato de ele ter sido o primeiro a dar um tratamento mais apurado à questão do ser, questão essa que preocupa ou é motivo da crítica de filósofos até hoje. Parafraseando o que já foi dito a respeito de Kant, pode-se ser contra ou a favor da doutrina aristotélica do ser, mas não se tem como ficar alheio a ela.

---

<sup>2</sup> De modo algum se tem a pretensão de afirmar que a noção de temporalidade desenvolvida por Heidegger tem suas raízes no estudo que o filósofo fez do filósofo antigo, exposto no curso de 1931. Isto seria um anacronismo. Todavia, ao estudar tal curso, o viés interpretativo com que Heidegger lê Aristóteles salta aos olhos: Heidegger pensa a noção de ato e potência em 1931 a partir do desenvolvimento da problemática da temporalidade que se difundiu com *Ser e tempo*. Desse modo, se o estudo que o filósofo alemão faz das noções de ato e potência tem alguma função, é a de corroborar com aquilo que ele já afirmara acerca do sentido temporal do ser e de sua imbricação com o ser-no-mundo.

Como base da filosofia ocidental, os gregos e em especial Aristóteles, no que se refere à sistematização dos modos de dizer o ser, estão presentes ainda hoje no modo de pensar contemporâneo.

O primeiro capítulo desta dissertação apresenta a retomada da questão do sentido do ser e mostra de que modo ela se aplica na interpretação que Heidegger faz do livro *Theta* da *Metafísica*. O objetivo principal do capítulo é mostrar como a compreensão vigente do ser é devedora da noção aristotélica de substância e como tal noção não esgota os modos de dizer o ser para o próprio Aristóteles. Paralelamente, é explicitado e justificado o método heideggeriano de leitura do livro *Theta* da *Metafísica*. Para tal, apresenta-se em que medida o filósofo alemão vê no filósofo antigo um pensamento menos contaminado pelos conceitos já cristalizados da tradição. Isso é feito seguindo-se as indicações de método e justificativas encontradas no escrito do jovem Heidegger *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: indicação da situação hermenêutica*. Aí percebe-se como o método hermenêutico, mais utilizado na segunda fase do pensamento heideggeriano, já está preconizado antes da escritura de *Ser e tempo*.

O segundo capítulo discorre sobre a especificidade da leitura fenomenológico-hermenêutica que Heidegger faz dos capítulos 1 e 3 do livro *Theta* da *Metafísica*. Base para essa discussão é o texto de Heidegger do curso do semestre de verão de 1931: *Metafísica de Aristóteles Θ 1-3: sobre a essência e a realidade da força*. Por meio do confronto de Aristóteles com os Megáricos, Heidegger defende que para Aristóteles a noção de potência não está relegada ao não ser, mesmo quando comparada à noção de ato. Isso, na investigação de Heidegger, indica que o sentido do ser não se ampara somente na noção de simples presença e efetividade, mas também naquilo que não é ainda, ou seja, naquilo que *pode ser*.

Por meio do estudo de Θ2, tema do terceiro capítulo da dissertação, com base no mesmo curso de 1931, Heidegger mostra como para o filósofo grego a noção de potência ou *força* já é devedora da noção de *lógos*. De fato, quando Aristóteles se pergunta pelos tipos de potências, ele as divide em *forças segundo o lógos* e *forças sem lógos*. As potências da natureza, aquelas que não envolvem o *lógos*, só são compreendidas a partir de uma relação privativa com o próprio *lógos*. Para Heidegger, isso é indício de que as potências são sempre referidas, afirmativamente ou negativamente, ao *lógos*. Essa hipótese é esclarecida indicando-se de que modo a leitura heideggeriana de Θ2, contraposta aos comentários clássicos, põe a compreensão de potência a partir de um outro registro, a saber, a partir da perspectiva segundo a qual não é

possível compreender a noção de potência e, assim, a temporalidade do ente intramundano, sem fazer referência ao *lógos* e, portanto, ao ente em que se manifesta o *lógos*, o homem. Como base para esse passo da dissertação, tem-se também o curso do semestre de inverno de 1925-26: *Lógica: a pergunta pela verdade*. Aí se vê que o *lógos* só pode ser um tipo de ação do ente que habita o mundo e não mera abstração do homem. Para entender isso é necessário tratar do que significa *percepção* para uma leitura fenomenológico-hermenêutica e dar uma vista de olhos em *Ser e tempo*, relacionando tal conceito com as noções de *compreensão e interpretação*.

O terceiro capítulo da dissertação aqui já terá preparado o início do quarto capítulo. Esse capítulo discorre sobre como o homem não é um sujeito abstrato e indiferente ao mundo, mas, justamente, um sujeito engajado no mundo, ser-no-mundo como Heidegger aborda em *Ser e tempo*. Esse sujeito, mesmo que engajado no mundo, não pode simplesmente operar com o que já está dado de antemão. O sentido das coisas com que o homem lida no seu dia a dia não pode simplesmente estar à disposição, indiferente do homem. Se assim fosse, a dicotomia entre o âmbito do sujeito e o âmbito do objeto estaria ainda dada. Restaria o impasse de como explicar, tocar, e justificar esse âmbito de objetos para além do âmbito do humano. Ou se pularia sem justificativa para esse âmbito, ou se ficaria preso apenas na esfera do que pode ser dito acerca do sujeito. De qualquer modo, o lema da fenomenologia (*às coisas mesmas*) não seria posto em marcha.

Essa é a função da noção de verdade elaborada por Heidegger com base no conceito grego de verdade. A verdade, nesse registro, significa, antes de qualquer coisa, *desvelamento*. Ela não é a verdade do juízo que deve concordar com alguma coisa simplesmente dada. Ela é a verdade que nasce já no encontro do *lógos* com o mundo. Esse mundo é a abertura onde as coisas podem vir ao encontro do homem na compreensão. A verdade como tal está fundada na própria abertura do mundo e não necessita de outra noção anterior a ela que lhe dê o direito de ser. Esse é o foco do quarto capítulo. Para tal, será estudado  $\Theta 10$  da *Metafísica* também a partir dos comentários de Heidegger no curso de 1925-26.

Ademais, é importante frisar que a leitura de Aristóteles por meio de Heidegger tem por objetivo abordar o próprio pensamento heideggeriano. Isto é, a dissertação investiga o modo como Heidegger encontra em Aristóteles outra maneira de entender conceitos clássicos da tradição, no caso, a relação entre os conceitos de potência ou *força* e verdade de modo a criticar a noção de simples presença. Não se quer salvar,

assim, um tipo de leitura aristotélica, dizendo que ela é mais “verdadeira” que a da tradição.

A hipótese com que se trabalha é, assim, que, para Heidegger, a noção de ser como simples presença em que se assentou a ontologia tradicional é derivada da compreensão do ser a partir de apenas um modo de ser, o ser enquanto substância. Mas há outra noção de ser, tão originária quanto aquela: a noção de ser enquanto potência ou *força*. O viés de leitura, portanto, é a relação entre verdade e potência interpretadas de tal modo que sirvam de crítica à noção de mera presença. O caminho que se escolheu para se desenvolver isso é mostrar qual é o sentido do ser proposto por Heidegger (ser como verdade) e como essa noção supõe uma “interpretação hermenêutica” da noção de potência. Nesse caso, a base da leitura de Aristóteles são quatro capítulos do livro *Theta* da *Metafísica* de Aristóteles, os três primeiros que falam da potência e o último que fala da verdade.



## 1 SER E COPRESENÇA

### 1.1 A QUESTÃO

*Ser e tempo* inicia com a conhecida retomada da questão do ser. Para o filósofo alemão, a questão que tanto deu início como marcou o ápice da filosofia grega caiu no esquecimento (Cf.: HEIDEGGER: 2005a, p. 27). Retomar a questão do ser não é, todavia, repetir o já dito na tradição. Retomar essa questão é suspender séculos de interpretação em busca da experiência originária que a motivou. Somente depois disso é que se poderá propor alguma “resposta” a essa questão bem como, a partir dela, compreender nossa existência contemporânea.

Já aqui duas perguntas podem ser postas ao filósofo: por que a questão acerca do ser e não acerca do certo e do errado, ou do *como* do conhecimento? A isso Heidegger diria que é essa e não qualquer outra questão que está na base daquilo que é compreendido por filosofia. Pode-se pensar que a filosofia não deve se preocupar com essa questão, que antes ela deve tentar responder a questões práticas e urgentes ou que viriam primeiro, como a possibilidade do conhecimento do ser. Mas quando se compreende por filosofia aquela atitude segundo a qual está a existência de cada um em jogo, sua compreensão do mundo e suas crenças mais fundamentais, a questão do ser ou do sentido do ser prontamente se põe.

A segunda questão, supondo que o leitor contivesse sua curiosidade ou estivesse minimamente satisfeito com tal posição, seria sobre a possibilidade de retomar algo como uma experiência originária que fundasse uma compreensão de ser. A isso o filósofo diria: se há uma compreensão do que seja essa caneta, ou esse papel ou o que tu, leitor, sejas, há uma compressão do *ser desse ente*.

Essas duas questões postas a Heidegger e esses breves esboços de respostas possíveis apontam para o modo heideggeriano de fazer filoso-

fia, seus pressupostos e seu método, bem como para a questão que permeia esta dissertação. Por meio de uma interpretação fenomenológico-hermenêutica o filósofo alemão recoloca a questão do ser onde ela teria sido pela primeira vez profundamente problematizada: na filosofia grega e, no caso desta dissertação, na filosofia de Aristóteles. Mas a retomada da questão do ser acontece gratuitamente em Heidegger. O filósofo quer colocar sua própria postura frente à questão do sentido do ser e o estudo da filosofia do Estagirita vai servir a esta proposta.

Se Aristóteles pode servir ao propósito heideggeriano de retomada da questão do ser, por outro lado, ele também foi a base para o esquecimento do ser. Foram os sucessivos desdobramentos pelos quais passou a filosofia que se iniciou com os gregos que levou a filosofia à época dos escritos de Heidegger a negar a importância dessa questão ou a colocá-la como resolvida. Desse modo, o caminho heideggeriano não pode senão passar em revista, desconstruir, ou melhor, destruir (Cf.: HEIDEGGER: 2005a, p. 51) as noções herdadas da tradição e tentar ver e propor outra possibilidade de compreender o fenômeno que levou Aristóteles a construir sua ontologia. Esse é o objetivo do assim chamado método fenomenológico-hermenêutico que será tratado logo à frente. Compreendendo as motivações iniciais do filosofar aristotélico, Heidegger pretende colocar em outros termos, novos mas originários, a questão pelo sentido do ser.

### 1.1.1 O SER COMO COPRESENÇA

Em que sentido se desenvolve a questão retomada por Heidegger? O que ele quer afirmar quando está às voltas com o pensamento de Aristóteles? No curso de verão de 1930, *Da essência da liberdade humana*, afirma Heidegger: “a nossa proposta de elaboração da questão principal da metafísica por meio da questão fundamental procede da tese que o ser significa presença constante” (HEIDEGGER: 2002, p. 51)<sup>3</sup>. Uma das teses que orientam o pensamento heideggeriano é que o sentido do ser é compreendido na história da filosofia como presença (*Anwesenheit*) ou ainda como presença constante (*beständige Anwesenheit*).

---

<sup>3</sup> “Our proposed elaboration of the leading question of metaphysics through to the fundamental question proceeds from the thesis that being means constant presence.” (tradução livre).

Essa presença é, como o prefixo *an-* em alemão denota, algo que vem junto, está ao lado daquilo que está aí. O ser compreendido como *Anwesenheit* indica *copresença*. Quer em Aristóteles, em que o ser enquanto substância é o que pode ser compreendido como aquilo sem o qual algo deixa de ser, quer em Husserl, em que o ser se dá junto com o ente, mesmo não sendo um predicado real dele (Cf.: HUSSERL: 1996, p. 129-31), em ambos os casos o ser é compreendido como *copresença* ou *presença constante*, algo que se dá com o ente sem, entretanto, corresponder a ele. A tradição, para Heidegger, não percebeu essa diferença e, por isso, não colocou adequadamente a questão pelo sentido do ser.

Assim, a filosofia aristotélica é importante porque, por um lado, pode servir de modelo para entender o que está na base da compreensão do ser como *copresença*. Por outro lado, ela fornece elementos para compreender o ser também de outros modos. Para Aristóteles, a substância é um dos modos de dizer o ser. Mas ele afirma que o ser pode ser dito, não apenas a partir da substância, mas de quatro modos: acidente, conforme as categorias<sup>4</sup>, ato ou potência e verdade e não falsidade. A questão levantada aqui, a partir de Heidegger, é: por que um dos modos de dizer o ser, a saber, o ser como aquilo que vem junto, aquilo sem o qual nada pode ser dito, foi eleito para dizer mais propriamente o que o é o ser? Como pode o ser, quando é dito de muitos modos, quando tem muitos sentidos, acabar se referindo a um só modo de ser, o ser enquanto *copresença*? Isso não seria o mesmo que dizer que o ser é dito fundamentalmente de um só modo? Mas se o ser é uno, como se pode compreender a multiplicidade das coisas do mundo? Ou, fenomenologicamente pensando, como compreender a multiplicidade de sentidos com que os entes se dão para o *Dasein*?

Se há a questão da unidade e multiplicidade do sentido do ser, há também a questão do movimento (mudança) e assim do horizonte temporal em que aquilo que é pode se fazer presente. Aristóteles, como será visto, não tem como não falar do movimento a que estão sujeitos os entes sensíveis. Os entes abaixo da Lua estão sujeitos à mudança, da sua gênese à sua corrupção. E só um ente sujeito ao tempo pode estar em movimento. O tempo, assim como o movimento, apesar de categorias

---

<sup>4</sup> O ser dito conforme as categorias é tratado primeiramente em *Categorias* e depois em ZH. Fazer um estudo aprofundado delas não é o escopo deste trabalho. O que se quer marcar é que dentre os quatro modos de dizer o ser eleitos por Aristóteles, o ser enquanto a substância, uma das categorias, gozou na história da filosofia do estatuto de ser primeiro. Ver, por exemplo, REIS: 2001, p. 49-52.

secundárias, são fundamentais para se compreender o ser dos entes abaixo da Lua, os únicos que se dão na experiência ordinária do homem.

E aqui se volta à tese heideggeriana segundo a qual o ser é entendido na história da metafísica como copresença. Como os entes que têm horizonte de passado e futuro são compreendidos a partir do que se dá junto, a partir do que é copresente? Isso é o mesmo que perguntar: por que uma categoria em especial, a substância, serve de guia para compreender o que as coisas são? Como se pode usar algo para compreender outro algo? Um *ente* é compreendido porque seu *ser* é compreendido. Quando, todavia, se pergunta o que é o ser de qualquer ente (o ser em geral), e se diz que o ser do ente é algo que é copresente ou substância, o que se quer dizer com isso? O ser seria um atributo como qualquer outro?

De início isso já significa que *copresença*, quando se refere ao ser do ente, não pode ser compreendida como mera presença de algo simplesmente dado junto ao ente. Quando se diz que o ser é compreendido como algo presente junto ao ente não se pode pensar que o ser é meramente presente. Isso porque compreender o ser somente a partir do meramente presente acaba por confundir o ser como um ente entre outros, isto é, procura-se explicar o ser, aquilo que dá sentido ao ente, como um outro ente e assim o ser se converte em determinações tão objetivas quanto qualquer outro ente.

Para não procurar o sentido do ser como mais um ente entre outros é necessário não tomar essa presença do ser do ente como uma mera presença de qualquer atributo. A presença do ser junto ao ente, a copresença, é um “presente expandido”, ou melhor, um jogo temporal em que algo que é tido por ente pode abrir-se e vir a fazer sentido para o homem.

A fenomenologia de Husserl já havia proposto algo semelhante. Ela procura entender os objetos que se dão para a consciência como compostos por um “presente expandido” ou por duplo horizonte de inatualidade. A consciência intenciona objetos não enquanto se dão como meramente presentes, mas levando em conta um horizonte de passado e futuro. É a síntese entre passado e futuro que permite o surgimento do sentido do objeto<sup>5</sup>. A diferença é que, se a fenomenologia de

---

<sup>5</sup> À guisa de exemplificação, tem-se esse exemplo a partir de Husserl: “Para que eu compreenda a progressão harmônica dos sons produzidos por um violino é preciso que em cada ‘agora’ eu não apenas apreenda o som emitido pelo instrumento, como protenda-o em direção ao próximo som que, uma vez reconhecido, encontrará no primeiro um horizonte de passado,

um modo geral está preocupada em dizer como um objeto se constitui como tal para a consciência, a fenomenologia de Heidegger está interessada em mostrar como essa “consciência” é prática, isto é, como o *Dasein*, o ser que compreende o ser, no seu uso cotidiano das coisas intramundanas (Cf.: HEIDEGGER: 2005a, p. 108s; 2005b, p. 221s) sempre conta com o ser dos entes levando em conta seu passado e seu futuro, ou seja, sua gênese, história e serventia.

### 1.1.2 A INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA

Para que as considerações e a interpretação de Heidegger não pareçam arbitrárias é importante tratar brevemente do método empregado pelo filósofo e elucidar, assim, seus pressupostos fundamentais. Quando Heidegger faz a sua leitura de Aristóteles, ele está partindo de um conceito fundamental na fenomenologia, principalmente naquela linha posteriormente representada por Merleau-Ponty: o mundo da vida. Segundo Escudero, “a vida humana e sua compreensão prévia do ser são, sem nenhum tipo de dúvida, as artérias que alimentam a sua [de Heidegger] obra primeva (*temprana*) (ESCUADERO: 2002, p. 10).

Um pressuposto adotado pelo jovem Heidegger é que a compreensão do ser só pode se dar se amparada num substrato vivido. Esse não é um substrato aos moldes da filosofia tradicional, um ser eterno e imutável, mas o ser que é compreendido a partir de si mesmo como matéria vivida pelo ser-no-mundo. A tarefa da filosofia, que mais tarde vai ser a da elaboração de uma ontologia fundamental, só pode ser erigida sobre o fundo do mundo vivido<sup>6</sup>. É a partir desse fundo que o homem compreende o ser das coisas que encontra no mundo.

Todavia, o mundo vivido não pode servir de base e pressuposto sem mais. Fundamentar uma filosofia sobre a experiência do mundo vivido só é possível se antes se elucidar minimamente o que se quer

---

viabilizando assim a síntese de identificação que minha intencionalidade de ato realizará” (MÜLLER: 2001, p. 273).

<sup>6</sup> Heidegger explica em *Ser e tempo* os motivos pelos quais ele não utiliza os termos *vida* e *homem* na sua analítica existencial (ontologia fundamental). Essas são noções por demais contaminadas pela tradição. Os discursos que tentam fundamentar o *Dasein* a partir da sua humanidade ou da vida não conseguem alcançar a profundidade que o fenômeno exige. Todavia, nada impede de se utilizar esses termos a fim de tornar mais claro o que está em jogo aqui. Utilizou-se, assim, como no caso dos termos *vida* e *vivência* por exemplo, palavras que o próprio autor usou com frequência em cursos anteriores a *Ser e tempo*.

dizer com isso<sup>7</sup>. Heidegger chama, nas *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, de *vida* ao fenômeno que, mais tarde, em *Ser e tempo*, ele chamará de *ser-no-mundo*:

O sentido fundamental da atividade fática da vida é o cuidado (*curare*). No “estar-ocupado-em-algo” está presente o horizonte dentro do qual se move o cuidado da vida: o *mundo* que lhe corresponde em cada ocasião. A atividade do cuidado se caracteriza pelo *trato* que a vida fática mantém com seu mundo. O fazer-de-onde do cuidado é o que com-que do trato. O significado do ser real e efetivo e o significado da existência do mundo se funda e se determina a partir de seu próprio caráter: como o assunto mesmo do trato próprio do cuidado. O mundo está aí como algo do qual já sempre e de alguma maneira nos cuidamos. O mundo se articula, em função das possíveis direções que adota o cuidado, como *mundo circundante*, *mundo compartilhado* e *mundo de si mesmo*. (HEIDEGGER: 2002, p. 35)

A vida não é simplesmente a atividade anímica ou psicológica do homem, já que estes modos de determinação supõem, ao seu modo, uma compreensão do ser do homem<sup>8</sup>. A vida, no sentido que Heidegger emprega aqui, diz mais. A vida é *cuidado*. Cuidado é um modo de conduta, operação ou lida com os entes que se dão dentro de um espaço de operação: o mundo. O homem é vivo porque se caracteriza essencialmente como um ser que opera, cria relações com o ambiente circundante e em cujo ambiente outros como ele (mundo compartilhado) e ele mesmo (mundo de si mesmo) também estão em jogo.

Assim, quando o filósofo está falando de vida humana, mundo da vida e de atividade fática ele tem em vista esse caractere essencial do homem: o homem se configura como tal porque tem um trato prático

---

<sup>7</sup> A crítica de Heidegger em *Ser e tempo* aos vários modos como o ser do homem (Cf.: HEIDEGGER: 2005a, p. 81s), ou a sua *vida*, foram pensados pelas ciências positivas ou pela filosofia tradicional vai no sentido de afirmar que esses discursos procuravam fundar o ser do homem a partir de dados empíricos partindo da noção de que esses dados seriam mais reais e menos “metafísicos”. Heidegger, todavia, faz notar, ainda em *Ser e tempo*, que “quando o material empírico está sendo simplesmente *coletado*, os fundamentos já estão sempre presentes” (HEIDEGGER: 2005a, p. 87). Um discurso que pretende falar acerca dos fundamentos mesmos de tal discurso (ontologia) não pode buscar fora dele, em outros discursos, os conceitos que lhe servem de matéria para tal explicação. Uma ontologia só pode ser formulada quando posta sob a explicitação dos próprios fundamentos.

<sup>8</sup> “... na tendência corretamente compreendida de toda ‘filosofia da vida’ séria e científica [...] subsiste implicitamente a tendência de uma compreensão do ser da pre-sença” (HEIDEGGER: 2005a, p. 83)

com entes num espaço de operação chamado *mundo*. A noção de intencionalidade de Husserl é aplicada num âmbito prático, num âmbito de operação. Se para Husserl o homem vê, por exemplo, a distorção da vareta no jarro de água, para Heidegger o homem toma a vareta nas mãos e, a partir dessa operação, compreende que aquilo é uma distorção. Não está em jogo aqui, assim, uma estrutura *a priori* ou transcendente<sup>9</sup> de articulação de sentido. Essa é a diferença entre a doação do sentido ou do ser dos entes defendida por Heidegger e a doação de sentido proposta por Husserl:

... há duas possíveis maneiras de se aproximar do âmbito de doação imediata das coisas: por um lado, podemos adotar a atitude teórico-reflexiva de Husserl e por outro, podemos apostar na atitude ateórico-pré-reflexiva de Heidegger. Assim, dependendo do tipo de atitude pela qual nos inclinemos, as vivências da existência humana se nos darão como um processo ou como uma apropriação. No caso da apropriação nos submergimos instantânea e arreflexivamente no mundo da vida, sintonizamos empaticamente com as vivências que se dão nele e nos achamos familiarmente imersos na corrente significativa do mundo circundante que o *Dasein* já sempre pré-compreende em cada caso de alguma maneira. (ESCUADERO: 2002, p. 96)

Essa é a diferença entre a visada fenomenológica de Husserl e o fazer fenomenologia de Heidegger. Aos olhos de Heidegger, Husserl ainda está preso na filosofia da subjetividade e, assim, ainda pensa o ser a partir do registro moderno. O ser dos entes é dado, nessa visada, como algo já sempre reflexivo e por isso passível de ser analisado em seu processo de doação. É isso que Husserl pretende encontrar quando suspende justamente o mundo vivido. Suspendendo o mundo vivido, pensa o pai da fenomenologia poder encontrar os dados objetivos e explicar o modo como a consciência articula o sentido dos entes.

---

<sup>9</sup> Transcendente no sentido que Heidegger aponta em *Ser e tempo* ao fazer a crítica à noção de transcendência da tradição, fundada na compreensão do ser como presença constante: "... a idéia de 'transcendência', segundo a qual o homem é algo que se lança para além de si mesmo, tem suas raízes na dogmática cristã, da qual não se pode querer dizer que tenha chegado sequer uma única vez a questionar ontologicamente o ser do homem" (HEIDEGGER: 2005a, p. 85). Em outras palavras, transcendente que não leva em conta a noção de transcendente em *O que é metafísica* (HEIDEGGER: 1979, p. 41) e pensa a transcendência como um fundamento externo para a existência que não si mesma.

Heidegger, ao contrário, rechaça a idéia de que a reflexão possa satisfazer a exigência fenomenológica de manter-se fiel ao âmbito de doação imediata da consciência. [...] Com esta transformação se produz uma substituição do modelo da filosofia da consciência assentado na percepção pelo paradigma da filosofia hermenêutica baseado na compreensão. (ESCUDERO: 2002, p. 17)

Heidegger aponta desde o começo de suas obras que a doação do sentido de um ente, de seu ser, se dá pré-reflexivamente ou pré-predicativamente. Em relação a Husserl, segundo Escudero, “esta mudança consiste basicamente em um gradual abandono da primazia do sujeito epistemológico a favor dos contextos práticos de ação nos quais se insere de forma habitual e corrente a vida humana” (ESCUDERO: 2002, p. 15). Desse modo, ao contrário da posição husserliana, o ser não pode ser analisado em seu processo de doação. Se ele se dá antes de toda predicação, só resta sempre dar um passo atrás, o que já é sempre uma ilusão, e tentar entender esse modo de doação do ser. Doação esta que não se dá por um processo de construção predicativa de sentido, mas por uma apropriação pré-reflexiva, por uma sintonia entre “sujeito” e mundo estabelecida pela relação já operativa sobre a qual, posteriormente, se erige qualquer reflexão ou predicação.

Desse modo, em Heidegger, o fundamento do sentido dos entes, o seu ser, não se dá de modo transcendente a ele mesmo, isto é, não habita nem uma esfera de objetos lógicos ou ideais, nem está fundado numa natureza meramente material. O ser dos entes se doa a partir da prática do homem no mundo mesmo em que vive. Não há uma duplicação de realidade que posteriormente deva ser novamente posta sob um único princípio. E é essa prática do homem no mundo que Heidegger chama, nos seus primeiros escritos, de *vida* ou de *vida humana*, onde acontece a abertura do sentido dos entes.

Todavia, para conseguir dar conta da análise da vida humana a fim de encontrar as experiências originais que orientam a compreensão vigente do ser (o ser como copresença) e fazer sua crítica, Heidegger deve primeiro destruir o que foi sendo sobreposto a esse conceito e camuflado nessa experiência original para, em seguida, construir sua analítica existencial. Há, em Heidegger, segundo Escudero:

Dois momentos imprescindíveis de seu método filosófico: um momento destrutivo e outro construtivo. O primeiro revela o intrincado mapa conceitual da filosofia e regride ao fenômeno da vida em seu estado originário. O segundo propõe

uma análise formal dos diversos modos de realizar-se a vida em seu processo de gestação histórica. Sem eles é vão aventurar-se na senda de uma articulação categorial do âmbito de doação imediata da vida fática e seu caráter ontológico. (ESCUADERO: 2002, p. 11)

A crítica destrutiva de Heidegger à tradição poderia seguir dois rumos: na direção de apontar que a experiência que originou um conceito pode simplesmente não mais fazer sentido ou na direção de afirmar que a compreensão de um determinado ente se deve a uma experiência vivida há muito esquecida. É a última que realmente ocorre para Heidegger. Esclarecendo essa experiência originária e vivida se pode compreender melhor o sentido de uma região de objetos e esclarecer, por exemplo, por meio de uma ontologia regional, os pressupostos de uma ciência ou discurso particular. E pode, ainda, esclarecer o sentido do ser em geral, que é o objeto de investigação de Heidegger. A meta, assim, do momento destrutivo do método heideggeriano é revolver o solo da tradição e buscar aí as experiências vividas que originaram os conceitos que são utilizados na filosofia e guiam a compreensão vigente do ser.

Todavia, o método não pode ficar simplesmente destruindo conceitos. Ele já tem um arcabouço de pressupostos com que se dirige ao objeto de investigação. Esse talvez seja o ponto chave para se compreender o método do filósofo alemão. Por isso que Heidegger, como se vinha afirmando, supõe minimamente um conceito de vida fática, de pré-compreensão do ser que, por um lado, será utilizado na destruição dos conceitos da tradição, mas que, por outro, pretende também ser o ponto de chegada, sendo explicitado depois da destruição. Em outras palavras, a noção de vida fática serve de crítica à tradição com o objetivo de explicitar como a vida fática se compreende historicamente.

Esse é o desenvolvimento necessário do seu método. Se Heidegger não quer duplicar as realidades em busca de um fundamento exterior e, no entanto, quer falar acerca daquilo que se revela por si mesmo, ele não pode deixar de partir de algo que se dê agora como possibilidade de compreensão. Heidegger não pode buscar uma experiência originária sem supor que ela esteja minimamente implicada na existência contemporânea nem pode falar de algo inacessível como experiência a tal existência. A noção de vida fática preenche justamente essa lacuna. Ela não busca nenhuma experiência exterior àquilo que supõe e está dada implicitamente na existência prática do ser humano.

A partir dessa visão de método o filósofo só pode explicitar o que de algum modo já se encontra aberto e pré-compreendido nas vivências

cotidianas do homem. Essa explicitação tem o caráter de explicitar categorial ou formalmente as estruturas que se mantêm estáveis relativamente à sua história. Mas essa explicitação categorial ou formal não supõe conceitos que já não estejam dados na própria vida. A filosofia, nesse sentido, tem que se dar como “uma ciência que esteja em condições de articular categorialmente esse substrato vivencial da existência humana ou, o que é o mesmo, uma filosofia que permita pôr a descoberto o sentido do ser da vida” (ESCUDERO: 2002, p. 16).

A filosofia e seu método estão marcados por essa interpretação da vida fática e pelo método fenomenológico husserliano que lhes dão os instrumentos para abordar a vida em seu acontecer. Mas ao contrário de Husserl, como foi assinalado, Heidegger afirma que não é possível suspender as vivências cotidianas para chegar à essência do ser dos entes. Não é para além das vivências que o sentido dos entes se dá e, por isso, se a fenomenologia vai apontar um modo de ir às coisas mesmas, por outro ela já vai sempre com um ponto de vista formado, com uma compreensão do ser já pré-compreendida.

O ver fenomenológico sempre está incrustado em uma determinada situação hermenêutica da qual é fundamental tomar consciência e apropriar-se criticamente. A isso se soma o fato de que a mesma hermenêutica, enquanto fática, não é alheia ao nível de pré-compreensão que o *Dasein* tem sobre seu próprio ser. Daí que a hermenêutica fenomenológica constitua a condição de possibilidade de toda investigação ontológica. (ESCUDERO: 2002, p. 21)

É com base nesse método, nessa visada *fenomenológico-hermenêutica* que Heidegger trata a questão que aqui se põe como objeto de investigação. A questão do ser, o modo como o ser foi tratado desde a antiguidade até a época de Heidegger foi concebido implicitamente como copresença. Analisando fenomenologicamente as experiências que originaram os conceitos que dirigem a doutrina aristotélica acerca do ser e hermeneuticamente as respostas dadas por Aristóteles, Heidegger propõe ao menos um esclarecimento do que está em jogo quando se usa a palavra *ser* nos vários discursos que se tem na atualidade.

### 1.1.3 O PAPEL DA FILOSOFIA DE ARISTÓTELES

Como Heidegger procura o esclarecimento do sentido do ser em *Ser e tempo* já foi bastante explorado. Mas suas reflexões não surgiram e nem poderiam surgir sem mergulhar profundamente na história da filosofia. Em *Ser e tempo* esse diálogo por vezes não é explícito. Todavia, quando se lê os cursos do filósofo, tanto os cursos anteriores a *Ser e tempo*, como também os imediatamente posteriores, pode-se perceber com quem o filósofo está dialogando e onde ele está buscando as questões fundamentais que guiam seu filosofar.

É possível compreender, assim, também a partir de outros escritos a tese segundo a qual o sentido do ser é entendido como copresença. Outros caminhos para esse estudo seriam possíveis e viáveis. Acerca do estudo que se pode fazer sobre a tradição o próprio filósofo afirma: “Nossa tese segundo a qual *ousia* significa presença constante, isto é, essa interpretação da história da metafísica, nunca pode por si mesma fundar o problema de *Ser e tempo*, mas serve meramente para ilustrar o desdobrar do problema” (HEIDEGGER: 2002, p. 52)<sup>10</sup>. Buscar na história da metafísica onde o ser é entendido como copresença por primeiro serve apenas para ilustrar como o problema se abre pela primeira vez<sup>11</sup>. Não é a única maneira possível de entender a questão.

Todavia, afirmar em filosofia que algo serve de exemplo não nega o valor de um estudo. O filósofo continua a defesa do seu caminho, do seu método:

... não podemos nunca depender da autoridade de Platão ou Kant para fundamentar uma tese ou problema. Entretanto, a história oferece-nos mais que uma imagem dos primeiros e superados estágios do pensamento. Além do fato de que progresso não existe em filosofia, de modo que cada instância de

---

<sup>10</sup> “Our thesis that  $\square\square\square\square\alpha$  means constant presence, i.e, this interpretation of the history of metaphysics, can never itself ground the problem of being and time, but serves merely to illustrate the unfolding of the problem” (tradução livre).

<sup>11</sup> O mesmo acontece com a interpretação heideggeriana da verdade. Ernildo Stein faz uma defesa da autenticidade da interpretação da noção de verdade como abertura no pensamento grego (Cf.: STEIN: 2001, p. 51-121). Pode-se afirmar que Heidegger, antes de querer mostrar que a verdade para os gregos é pensada realmente como desvelamento, pretende mostrar que a verdade *pode* ser compreendida como tal. Não é o caso de Heidegger realmente pensar que a verdade para os gregos deva ser compreendida nesse sentido. Antes, o que o filósofo pretende mostrar é como o conceito de verdade, desde a sua origem etimológica até a verdade em sentido derivado, enquanto correspondência, supõe a verdade enquanto abertura. O uso ou não desse conceito de verdade nos gregos não desautoriza a interpretação heideggeriana.

genuína filosofia está no mesmo nível no que concerne a grandeza ou pequenez, a filosofia precedente tem uma constante (ainda que oculta) influência na nossa existência contemporânea (HEIDEGGER: 2002, p. 52)<sup>12</sup>

Se existem outros caminhos para se discutir a tese aqui em jogo, todo caminho tem seu mérito já que contém chaves para compreender questões contemporâneas<sup>13</sup>. Isso porque a compreensão que se tem do ser hoje foi sendo elaborada nessa história que é a história atual. Por isso que a história pode ajudar a esclarecer o presente. A questão aqui é, assim, para Heidegger, como compreender o sentido do ser não somente como copresença. Como entender o ser de modo a problematizar o ser como presença e a partir daí falar mais originariamente do ser?

Esse é o papel do estudo de Aristóteles feito por Heidegger. O filósofo antigo, mesmo dando um maior destaque à noção do ser como substância, não esquece outros modos de ser. O pensamento de Aristóteles fornece a indicação, mesmo que apenas formal, do fenômeno que Heidegger está às voltas quando se pergunta pelo sentido do ser. Estas indicações estão presentes em toda a obra do Estagirita que chegou aos dias atuais, mas é em algumas pesquisas que Heidegger desenvolve a partir do livro *Theta* da *Metafísica* que se encontra o material necessário para explicitar a crítica à compreensão do ser como copresença. O livro *Theta* da *Metafísica*, suas indicações primeiras e seu ponto nevrálgico, Θ10, foi motivo de estudos e cursos para o filósofo alemão tanto em

---

<sup>12</sup> “...we can never rely on the authority of Plato or Kant to ground a thesis or problem. But history offers us more than a picture of earlier and superseded stages of thought. Apart from the fact that progress does not exist in philosophy, so that every instance of genuine philosophy is on the same level as regards greatness and smallness, earlier philosophy has a constant (albeit hidden) influence on our contemporary existence” (tradução livre).

<sup>13</sup> Para Heidegger os problemas fundamentais da filosofia são sempre os mesmos, isto é, apesar das várias perspectivas com que um período histórico põe suas questões, a história ocidental nascida com os gregos e vigente até hoje tem uma mesma perspectiva frente ao ser, compreende o ser a partir de um mesmo ponto de vista. Cada pesquisador está dentro da história do ser. Assim, se os problemas filosóficos podem mudar em sentidos específicos, em linhas gerais, eles se movem numa mesma compreensão, de modo que essa compreensão, quando tematizada, pode levar sempre às mesmas questões fundamentais. Isso significa, por outro lado, que, como se está sempre dentro do fenômeno a estudar, as respostas nunca esgotam a totalidade do fenômeno vivido. Por isso que a resposta de qualquer filósofo diante de um problema filosófico não pode ser tida como cabal. A própria história da filosofia mostra que os filósofos e suas respostas vão se sucedendo, ampliando, retornando e refutando as várias questões e respostas propostas. Todavia, se as questões fundamentais são as mesmas, temos aí uma certa continuidade, não necessária, isso é verdade, mas uma continuidade de modo que as posições filosóficas do passado influenciam nossa postura frente aos entes ou, o que é o mesmo, nossa existência atual.

textos que antecedem a publicação de *Ser e tempo (Lógica: a pergunta pela verdade*, curso do semestre de inverno de 1925-6), como de textos posteriores à obra magna (*Sobre a essência da liberdade humana*, curso de 1930 e *Metafísica de Aristóteles*  $\Theta$  1-3, curso de 1931, que serviu de base das principais indicações dessa dissertação). Nesses textos se vê Heidegger dialogando com Aristóteles, propondo uma interpretação toda particular do Estagirita e falando do ser não mais como mero objeto para um sujeito cognoscente, mas do ser enquanto habitado por um horizonte de futuro e passado, diferente do ente e, acima de tudo, que se dá historicamente por *desvelamento* (verdade).

Mas o que Aristóteles tem de fundamental e urgente que pode fornecer uma indicação do fenômeno que Heidegger está às voltas? O que a filosofia de Aristóteles pode contribuir com o problema que Heidegger está levantando? Segundo Escudero,

Desde a ótica da filosofia prática de Aristóteles é possível distanciar-se da severidade metódica das ciências modernas, isto é, se abre uma via de escape que permite sair do beco sem saída da filosofia da consciência (ESCUADERO: 2002, p. 18)

Heidegger vê em Aristóteles uma visada primordialmente prática. O que isso significa? Não se está falando da atitude prática que o Estagirita falava em contraposição à atitude teorética. O que Heidegger vê em Aristóteles é uma preocupação com o mundo das vivências do homem, da *prática* do homem enquanto ser-no-mundo e não como o sujeito cognoscente do período moderno. Para Heidegger o sentido do ser em Aristóteles tem sempre como fundo o *fazer produtivo*, onde o sentido dos entes antes de ser algo simplesmente dado é algo em função do homem, em função de uma serventia para a prática do homem. Heidegger chega a afirmar que *ser* para os gregos significa essencialmente *ser produzido* (Cf.: HEIDEGGER: 2002, p. 57 e 84). Somente porque algo foi produzido é que pode ser subsistente por si mesmo e disponível para o sujeito.

Contra o objetivismo da filosofia moderna, amparada na disponibilidade presente da substância para o sujeito do conhecimento, o que Heidegger encontra na filosofia de Aristóteles é uma visada primordialmente prática. Mas não só isso. Se o que *é* chegou a ser como tal porque produzido, compreendido por meio de uma atitude prática do homem, levado a cabo por um processo, por uma mudança, o movimento abordado nos escritos aristotélicos serve de material de pesquisa para Heidegger. E isso é de tal forma importante que

as investigações que têm por objeto o ser movido – tal como é experimentado e visado em seu caráter ontológico e no qual, ademais, está previamente co-dado algo assim como o movimento – devem facilitar o acesso ao verdadeiro motivo que origina a ontologia aristotélica (HEIDEGGER: 2002, p. 59).

Para Heidegger, se a filosofia aristotélica acontece porque está amparada na idéia de ser produzido, então o movimento daquilo que *chegou a ser o que é* é algo essencial a essa concepção de ser. Isso mostra, ademais, que um ente nunca é o que é simplesmente porque está aí presente, dado de antemão. O movimento que o leva a ser já é sempre uma tarefa (Cf.: HEIDEGGER: 2002, p. 54-5). Essa tarefa é a tarefa do *desvelamento* (verdade). O ser de um ente, antes de ser dado como algo simplesmente aí presente é algo que se desvelou porque foi utilizado com alguma finalidade, já foi compreendido *como algo*<sup>14</sup> em função de uma tarefa cotidiana do homem.

Para Heidegger:

O ente que se mostra sob o aspecto fundamental do ser movido – do “estar-ocupado-em-algo” – é o pressuposto, a condição que permite descobrir a intencionalidade tal como se explicita em Aristóteles e que, por sua parte, deixa ver o caráter fundamental do *lógos* (HEIDEGGER: 2002, p. 83).

O ser é o ser em movimento, já que chegou a ser o que é porque foi produzido. Estar-ocupado-em-algo é a condição para o surgimento (desvelamento) do ser do ente. Para Heidegger esse é um pressuposto da filosofia de Aristóteles. Sob a doutrina do ser que é dito de muitos modos ou da doutrina das categorias eleita pela tradição e que leva à compreensão do ser como simplesmente presente existe um pressuposto fundamental que é a noção de estar-ocupado-em-algo. Mas isso só é possível de fazer adotando uma nova noção de *lógos* e uma nova noção de verdade.

Para Heidegger, não existe uma outra realidade que sirva de justificação que não seja o fundamento da realidade em que o *Dasein* já está lançado. O dado mais elementar para Heidegger é que a primeira das “experiências humanas”, a base da fala, o lugar do fundamento das coisas, não pode ser buscado para além dessa experiência imediata de

---

<sup>14</sup> A compreensão de um ente *enquanto algo* (*als*) será tema da segunda parte do terceiro capítulo.

mundo. O fundamento e a razão da existência devem estar neles mesmos. Assim, se a “razão” se dá na experiência vivida, a verdade, como algo intimamente ligado à razão também deve se dar nela e não num outro lugar descolado da existência.

Heidegger encontra na *Metafísica* de Aristóteles uma indicação para compreender essa questão. Aristóteles afirmara que o ser pode ser dito *de muitos modos*. Um desses modos é o ser dito enquanto verdadeiro e não falso. É por meio da interpretação aristotélica acerca dos modos de se dizer o ser que Heidegger procura entender o ser para além da concepção de simples presença. Todavia, o modo de dizer o ser enquanto verdadeiro, segundo a tradição, não seria o foco da discussão em Aristóteles. O Estagirita só teria tratado propriamente de dois modos de dizer o ser, a saber, o ser segundo as categorias e o ser enquanto ato e potência. A breve reflexão ao final do texto que trata o ato e a potência seria algo como um acréscimo posterior e não refletiria as reais intenções do filósofo.

Quanto à intenção do filósofo, Heidegger não tem o direito de se pronunciar. O que se pode refletir é: por que essa passagem está no final do livro que trata o ato e a potência? O que isso revela sobre o modo grego e, por extensão, ocidental de compreender o ser? Qual é a relação entre as noções de ato e potência e verdade? Essas são questões que dirigem o trabalho aqui presente. Elas mostram que o ser para os gregos já é pensado como presença. Mas nessa compreensão está implícita uma compreensão temporal de ser, uma compreensão que remete àquilo que não se dá efetivamente presente no ente, em ato, mas como uma força que sustenta seu sentido: a potência. A substância e as outras categorias falam sobre o mostrar-se presente do ente; ato e potência, sobre seu horizonte temporal. E a verdade o que tem a ver com isso? Os modos como o ser é dito para Aristóteles ajudam a esclarecer a questão.

#### **1.1.4 O DE MUITOS MODOS**

Que o ser não é unívoco para Aristóteles já foi indicado. O ser é dito de vários modos. Mas porque o ser se entende nessa multiplicidade? Por que não há apenas um significado do ser como defendeu Parmênides? Para Aubenque, Aristóteles está observando algo que se dá como possibilidade do próprio discurso humano:

... se recorremos ao verbo *ser* para significar, não só a relação de identidade entre o ser e sua essência, mas também a relação sintética entre o ser e seus acidentes, temos que renunciar à tentativa da univocidade e reconhecer que o ser pode ter vários sentidos, ao menos dois: neste caso, o ser essencial ou, como dirá Aristóteles, o ser por si [...] e o ser por acidente (AUBENQUE: 1987, p. 138).

O uso do verbo *ser* não acontece apenas para significar a essência. As outras aplicações, as predicções accidentais dos entes fazem também uso do verbo *ser*. Assim, uma primeira divisão, antes inclusive daquelas indicadas anteriormente, já se põe: a divisão do ser segundo a essência e seus acidentes. O ser, no momento mesmo de seu acontecer, do seu uso, nunca é unívoco, ele se apresenta cindido em seu sentido.

Por outro lado, isso não pode significar que o ser seja múltiplo como tudo aquilo que se afirma ser, como todas as afecções dos entes. Assim, Aristóteles deve se preocupar em assegurar, contra os sofistas, para os quais o discurso se reduz a predicções accidentais, que o ser não é accidental e múltiplo ao infinito. Em um sentido, o ser diz o acidente, mas em outro, e mais propriamente, ele diz a essência. Se o ser se referisse somente aos acidentes, então grande parte de toda investigação do próprio Aristóteles não iria fazer sentido, haja vista que não seria possível a ciência ou o conhecimento<sup>15</sup>. O ser deve, sim, ser múltiplo sem, contudo, ser infinito, assegurando assim o discurso humano e a possibilidade da ciência.

Para Aubenque a originalidade de Aristóteles consiste justamente em conseguir pensar o ser na multiplicidade sem cair na impossibilidade do discurso humano (Cf.: AUBENQUE: 1987, p. 157). Para o filósofo antigo o discurso humano está a meio termo entre a tautologia e a contradição. Se o ser fosse uno o discurso seria tautológico, isto é, os predicados já estariam contidos no sujeito que é enunciado. Se o ser fosse simplesmente múltiplo e disperso não haveria possibilidade do discurso com sentido ou, quando houvesse, levaria à contradição. Isso leva Aristóteles a assumir desde o começo uma primeira cisão no sentido do ser. O ser é dito enquanto essência e enquanto acidente.

Apesar de dada essa primeira diferenciação acerca dos modos fundamentais do ser, Aristóteles enumera, em *Metafísica E* (1026 a 33 –

---

<sup>15</sup> “Pero está claro que no hay ciencia del accidente. Pues toda ciencia es de lo que o se da siempre o habitualmente” (E, 2, 1027 a 20)

b 2), outros ainda, compondo quatro modos fundamentais de se dizer o ser. Yebra traduz essa passagem assim:

Mas, posto que o “Ente”, dito sem mais tem vários sentidos, um dos quais é o Ente por acidente, e outro o Ente como verdadeiro, e o Não-ente como falso, e, aparte disto, temos as figuras da predicação (por exemplo “que”, “de que qualidade”, “quão grande”, “de onde”, “quando”, e se alguma outra significação deste modo), e, todavia, além de todos estes, o Ente em potência e o Ente em ato<sup>16</sup>.

Heidegger, por sua vez, traduz desse modo:

Mas visto que o ente, como o que é simplesmente interpelado, é dito de diversos modos, dos quais um é o ente referido ao que é-simplesmente-dado-junto, um outro porém o ente como verdadeiro e o não-ente como não-verdadeiro, [a]o lado desses *porém*, as figuras das categorias, como o que é ente (*Wasseiende*), o modo como está articulado o ente (*Sogear-tetseiende*), a quantidade do ente (*Sovielseiende*), o lugar do ente, o tempo do ente e outros, cuja significação segue esse modo; e ademais, ao lado de todos esses, o ente no sentido de *dýnamis* e *enérgeia*. (HEIDEGGER; 2007, p. 20-1)

Quando Aristóteles diz que o ser é dito *de muitos modos*, ele tem em vista o ser dito pelo menos em quatro modos: o simplesmente-dado-junto-a, ou enquanto acidente; o ser como verdadeiro e não falso; o ser segundo as categorias, substância e demais categorias; e o ser no sentido de potência e ato. Isso mostra que quando se fala e se entende *ser*, está em jogo uma articulação de significados a cada vez múltipla e diferente.

Apesar de ser dito de quatro modos, na seqüência do livro E, conforme Ross, o Estagirita descarta dois sentidos de dizer o ser, o ser segundo o accidental e segundo a verdade, mostrando primeiramente que não há ciência do accidental<sup>17</sup> e o ser enquanto verdadeiro não pertence

---

<sup>16</sup> “Mas, puesto que «Ente» dicho sin más tiene varios sentidos, uno de los cuales es el Ente por accidente, y otro el Ente como verdadero, y el No-ente como falso, y, aparte de éstos, tenemos las figuras de la predicación (por ejemplo «qué», «de qué cualidad», «cuán grande», «dónde», «cuándo», y si alguna otra significa de este modo), y, todavía, además de todos éstos, el Ente en potencia y el Ente en acto”.

<sup>17</sup> “Puesto que, en efecto, el Ente tiene varios sentidos, digamos en primer lugar del Ente por accidente que no es posible ninguna especulación sobre él.” (E, 2 1026b).

aos objetos, mas aos estados mentais<sup>18</sup> (Cf.: ROSS 1969, p. 12-13). Restariam, assim, apenas dois dos sentidos do ser: o ser a partir das categorias e o ser a partir das noções de ato e potência. O primeiro sentido é desenvolvido nos livros Z e H e o segundo sentido é desenvolvido no livro *Theta*.

Mas qual não é, porém, a surpresa quando, no final do livro *Theta*, capítulo 10, Aristóteles aborda o modo do ser no sentido de verdadeiro? Estaria o Estagirita mudando o plano do seu trabalho e acrescentando o modo de se dizer o ser como verdadeiro aos objetos da *Metafísica*? Ou tal capítulo não teria sido escrito por Aristóteles? A interpretação consagrada de Aristóteles encontra aí um problema difícil de explicar. Cogita-se a possibilidade de tal capítulo estar fora de lugar, tendo sido adicionado pelo organizador da *Metafísica* (Cf.: SCHWEGLER *apud* REALE: 2001, p. 491 e ROSS: 1969, p. 12), ou, se escrito pelo Estagirita, tendo sido adicionado posteriormente a partir de uma evolução de pensamento do filósofo (Cf.: JAGER *apud* REALE: 2001, p. 491-2). Ambas posições não procedem para Reale, já que o capítulo apresenta referências ao modo como o filósofo desenvolveu a questão até nesse ponto: “Θ10 prossegue, de um lado, a elucidação dos significados do ser e, de outro, liga-se a Θ8, onde se fala das substâncias simples que são ato puro, sem potencialidade” (REALE: 2001, p. 492). Heidegger concorda com essa leitura mais contemporânea que atribui ao próprio Aristóteles a escritura de Θ10, não sendo tal capítulo nem acréscimo posterior nem evolução de pensamento, mas necessidade do objeto em questão. Heidegger, inclusive, coloca toda a força de sua interpretação de Aristóteles justamente nessa passagem.

Mesmo sabendo que essas posições não são fechadas, que defender tanto uma quanto a outra sempre é problemático, em Θ10 se abre uma possibilidade de compreensão da verdade não como atributo do juízo mas como dado da realidade. O ser que se diria somente a partir das categorias e do ato e potência, aqui é tratado *mais propriamente/preponderantemente* se dizendo como verdadeiro: “Dado que ‘ente’ se diz (assim como ‘não-ente’) conforme as figuras das categorias, e, de outro modo, conforme a capacidade e efetividade destas últimas (ou dos contrários) e *preponderantemente*, como verdadeiro ou falso, e dado que este último depende das coisas...” (grifo acrescentado) (Θ, 10, 1051 a 35

---

<sup>18</sup> “... pues no están lo falso y lo verdadero en las cosas, como si lo bueno fuese verdadero y lo malo falso, sino en el pensamiento; y, en relación con las cosas simples y con las quiddidades, ni en el pensamiento.” (E, 4 1027b 26).

– 1051 b 3). É daí que Heidegger vê a possibilidade de compreender Aristóteles, ou melhor, a possibilidade de compreender a sua doutrina sobre o ser a partir da perspectiva da verdade do ser e não a partir da noção do ser como meramente presença, como um ente simplesmente dado.

Por que, todavia, o ser acabou sendo compreendido a partir dessa noção? O que tem a categoria de substância que lhe dá essa primazia a ponto de o próprio Aristóteles remeter por vezes os outros sentidos do ser às categorias como nessa passagem agora mencionada? Mas é caso de ele remeter à categoria de substância todos os outros sentidos do ser ou apenas tentar relacioná-los? Para se entender como Heidegger chega à idéia que abre a possibilidade de propor a verdade como o conceito condutor do sentido do ser em detrimento da noção de substância, precisa-se entender o que tem a ver uma categoria específica dentro dos modos de se dizer o ser, a saber, a substância, com o *de muitos modos* em sentido amplo.

### 1.1.5 A SUBSTÂNCIA E A NOÇÃO DE FIO CONDUTOR

Foi visto que o ser pode ser dito, para Aristóteles, ao menos de quatro modos. Mas no início do livro Z e no livro Γ o Estagirita também fala dos “vários sentidos” a que se refere a palavra *ser* quando se diz que algo é:

“Ente” se diz em vários sentidos, segundo expusemos antes no livro sobre os diversos sentidos das palavras; pois, por uma parte, significa a quiddidade algo determinado, e, por outra, a qualidade ou a quantidade ou qualquer dos demias predicados desta classe. Mas, dizendo-se “Ente” em tantos sentidos, é evidente que o primeiro Ente destes é a quiddidade, que significa a substância (1,1028 a 11-14)<sup>19</sup>

Por si se diz que são todas as coisas significadas pelas figuras da predicação; pois quantos são os modos em que se diz, tantos são os significados do ser. Pois bem, posto que, dos predicados, uns significam quiddidade, outros qualidade, outros

---

<sup>19</sup> “«Ente» se dice en varios sentidos, según expusimos antes en el libro sobre los diversos sentidos de las palabras; pues, por una parte, significa la quiddidad y algo determinado, y, por otra, la cualidad o la cantidad o cualquiera de los demás predicados de esta clase. Pero, diciéndose «Ente» en tantos sentidos, es evidente que el primer Ente de éstos es la quiddidad, que significa la substancia.”

quantidade, outros relação, outros ação ou paixão, outros lugar e outros tempo, o ser significa o mesmo que cada um destes. (7, 1017 a 23-28)<sup>20</sup>

Aristóteles se refere aqui também ao *de muitos modos* como o ser é dito. Mas agora o Estagirita estaria fazendo algo diferente. O *de muitos modos* parece se referir apenas a um dos modos mais gerais de como o ser é dito. Nesse *de muitos modos*, em certo sentido mais específico, por se referir a apenas um dos modos mais abrangentes de ser, o ser é dito conforme as figuras da predicação ou categorias. E, entre elas, Aristóteles afirma, há uma em que o ser se diz em primeiro lugar: a *ousia* que significa a substância<sup>21</sup>.

De fato, a substância tem lugar principal porque é o que vem junto e sem o qual nada pode ser dito. Ela está compreendida tacitamente no uso de cada ente. Mas isso implica, ao contrário de uma leitura rasa do Estagirita, que a substância não pode ser algo fora da relação com as outras categorias. Ela não é independente do uso do objeto a que se refere. Ela não aponta para algo estático, além da rede de significados a que se reporta. Quando, por exemplo, fala-se em saúde, tem-se em mente algo mais ou menos preciso. Pode ser no sentido de um certo estado do corpo (“um corpo sadio”), de uma certa propriedade de cura (“esta planta é sadia”), de um sinal de saúde (“a cor sadia do rosto”), de contribuir para a saúde (“o passeio é saudável”). O que se encontra aqui, segundo a leitura heideggeriana de Aristóteles, não é um gênero, como se existisse um único significado que subordinasse todos os outros

---

<sup>20</sup> “Por sí se dice que son todas las cosas significadas por las figuras de la predicación; pues cuantos son los modos en que se dice, tantos son los significados del ser. Pues bien, puesto que, de los predicados, unos significan quiddidad, otros cualidad, otros cantidad, otros relación, otros acción o pasión, otros lugar y otros tiempo, el ser significa lo mismo que cada uno de éstos.”

<sup>21</sup> A tradução de *ousia* por substância ou por essência é sempre controversa. Pode-se dizer que aqui o sentido empregado é o de substância (ver a seguir), aquilo que subsiste. ‘Acerca’ dessa incerta tênue diferença, veja-se Angioni: “podemos reconhecer, nos textos aristotélicos, dois usos da palavra ‘ousia’: (a) um no qual ‘ousia’ designa, por oposição aos concomitantes, certo tipo de entidade capaz de subsistir separadamente por si mesma; nesse uso, temos sentenças como ‘Sócrates é uma ousia’, ‘plantas são ousiai’; (b) mas há outro uso, no qual ‘ousia’ designa a natureza essencial pela qual algo é precisamente o que é, ou seja, a causa que explica por que algo é precisamente o que é, etc.; de acordo com esse uso, temos sentenças como ‘a alma é a ousia dos animais’, ‘a função de serrar é a ousia do serrote’, nas quais o termo ‘ousia’ aparece com um complemento genitivo – ‘ousia de alguma coisa’. Nossa terminologia não estará em desacordo com o pensamento de Aristóteles se [...] adotarmos, para o uso (a), o termo ‘substância’ e, para o uso (b), o termo ‘essência’”. (ANGIONI: 2003, p. 247).

sentidos de saúde/saudável. O que se tem é justamente a noção de *fio condutor*, isto é,

Na significação “sadio” encontra-se uma unidade para os diversos, e quiçá de tal modo que o primeiro significado – “sadio” como caráter do corpo – assume [*übernimmt*] a função de unificador dos restantes, na medida em que permite que esses restantes estejam de certo modo referidos a ele de maneira cada vez diferente. (HEIDEGGER: 2007, p. 46)

O que acontece, entretanto, segundo Heidegger é que quando Aristóteles subordina as demais categorias à primeira, ele abre a possibilidade de pensar a substância não como o fundo sobre o qual as outras categorias estejam sustentadas, mas sim como se a substância pudesse se dar indiferente às outras categorias. Não há substância – abaixo da Lua, para Aristóteles – sem as outras categorias, que por vezes são, erroneamente, compreendidas como acidentes<sup>22</sup>. Todavia, se as outras categorias não são simplesmente anexadas externamente à categoria da substância, esta também não é mais fundamento intocado do ente. O ser se mostra por meio de todas as suas categorias. Tanto é que o ser se diz enquanto categorias e não somente enquanto substância. É nas diversas categorias que o ser desse ou daquele ente se faz visível como aquilo a que sempre remete os vários sentidos que esse ente pode adquirir. Se *saudável* antes de qualquer coisa significa o ser saudável do corpo, não significa que a planta saudável ou a cor do rosto saudável se baseiem no saudável do corpo, mas antes que, em todo sentido de saudável, o ser saudável do corpo se põe como ponto de encontro dos outros significados. É nesse sentido que todas as categorias são subordinadas à primeira.

Heidegger pensa que esse subordinar sentidos de palavras a outros, como o faz nesse caso Aristóteles, não quer dizer que exista algo *realmente* como um corpo saudável ou uma cor de rosto saudável. Antes, a aposta heideggeriana é que, no *uso* das palavras, se joga com os vários sentidos que as palavras assumem. A significação *sadio* como caráter do corpo *assume* [*übernimmt*] a função unificadora das restantes. Onde uma significação pode assumir uma função? No uso das palavras.

---

<sup>22</sup> É importante ressaltar que as outras categorias além da substância não são acidentes desta. É comum notar que se confunde acidente com “categorias que não a substância”, o que é um erro. O ser enquanto acidente é o contraposto ao ser por si. E um dos modos de dizer o ser por si é justamente se referindo a ele por meio de todas as categorias e não somente por meio da substância.

Apenas no uso (e isso já é bastante, lembre-se o lugar que o utensílio tem para Heidegger na constituição do mundo em *Ser e tempo*) é que se pode buscar o sentido das palavras e se pode fundamentar uma ontologia.

O que essa noção de fio condutor que é assumido no uso que se faz das palavras pode dizer acerca da doutrina do ser de Aristóteles? Foi visto que o ser se diz ao menos de quatro modos: acidentes; categorias; ato e potência; e verdade e não falsidade. Mas além desses quatro modos, o ser se diz como algo a partir das figuras da predicação. Para Heidegger, quando Aristóteles fala do *de muitos modos* ele tem em vista dois tipos: um mais abrangente, e outro mais específico (Cf.: HEIDEGGER: 2007, p. 25). O mais abrangente é aquele que se refere aos *quatro modos de dizer o ser*. Já o mais específico é o que toma um dos modos do *de muitos modos* mais abrangente e encontra neles uma outra ordem e, por assim dizer, hierarquia. O *de muitos modos* mais restrito se refere ao modo de ser enquanto categorias ou figuras da predicação.

O problema, e é isso que se queria aqui fundamentalmente mostrar, é que quando não se atenta para a diferença entre os dois *de muitos modos* acaba-se confundido o mais abrangente com o específico e afirmando que a substância é o que se diz primeiro em relação a todos os modos de ser. Além disso, acaba por confundir as outras categorias do *de muitos modos* específico com aquilo que no abrangente é chamado de acidente. É nessa confusão, segundo Heidegger, que o ser foi pensado na história da filosofia: somente a substância se referiria à essência do ser, seu sentido; os outros modos de dizer o ser, pensados no *de muitos modos* mais abrangente, são relegados a meros coadjuvantes na compreensão do sentido do ser. Quando muito a noção de ato diz propriamente o ser, mas só na medida em que se aproxima da noção de substância.

Isso não procede para Heidegger. A substância se diz em relação às categorias e não em relação a todos os modos de dizer o ser, o que não impede que, em relação às categorias, ela tenha um papel fundamental. Mas isso implica que os modos de dizer o ser enquanto ato e potência e enquanto verdade e não falsidade, possam ter, cada um deles, um sentido principal. Além disso, implica também que o ser em geral, o ser dito por Aristóteles de quatro modos, possa ter também ele mesmo um fio condutor.

A relação entre a substância e as demais categorias aponta para o modo de se dizer o ser enquanto categoria, enquanto *de muitos modos* específico, e não serviria para compreender o ser dito a partir do *de muitos modos* mais abrangente. Isso é o mesmo que dizer que a substân-

cia não pode servir para compreender todos os modos de dizer o ser. Existiria algum fio condutor que levasse a entender o sentido do *de muitos modos* abrangente? Qual seria?

### **1.1.6 O FIO CONDUTOR DO *DE MUITOS MODOS* MAIS ABRANGENTE: UMA INDICAÇÃO PRELIMINAR**

Se a proposta de Heidegger faz sentido, cabe buscar outra possibilidade de compreender o ser a partir dos modos de se dizer o ser não suficientemente tematizados na tradição, a saber, o sentido do ser segundo ato e potência e enquanto verdadeiro e não falso. E isto com a finalidade de questionar o sentido do ser em geral compreendido a partir de uma categoria em especial, isto é, o ser somente compreendido enquanto substância. Esse questionamento passa justamente pela idéia de que a relação entre ato e potência rompe com a noção de copresença e põe o sentido do ser a partir de outra perspectiva. Por isso que o sentido do ser compreendido a partir das noções de ato e potência é exemplar na crítica à tradição para Heidegger. Ato e potência devem, eles mesmos, apontar para uma compreensão do ser. Isto é, não podem depender da noção de substância, como se tanto ato quanto potência tivessem seu sentido em algo anterior a eles.

Aubenque corrobora essa afirmação ao dizer que só é possível entender a relação entre ato e potência a partir deles mesmos, como noções co-implicadas, igualmente originárias (Cf.: AUBENQUE: 1987, p. 422). Ou seja, não seria possível perceber a relação, o fio condutor dessa relação, a partir de um outro modo de dizer o ser: não seria possível compreender ato e potência a partir da noção de substância. No estudo do ser enquanto ato e potência, outra compreensão do ser deve ser possível, compreensão esta que não nega de todo a compreensão segundo as categorias, mas que a questiona.

O fio condutor para se compreender as noções de ato e potência não é um sentido preexistente. O fio condutor é o sentido a que se refere e supõe um ente exemplar, ou melhor, uma significação privilegiada. Assim, a hipótese com que se trabalha é que, para Heidegger, como a substância se diz junto com cada categoria, assim também o ser enquanto potência se diria sempre junto quando se fala também do ato. Ora, e o estudo que Heidegger faz de Aristóteles, das suas noções de ato e potência, pretende justamente isso: uma determinação do ser que não parta da

noção de substância, mas justamente das noções elas próprias de modo a exaurir daí seu fio condutor.

A noção de substância é o fio condutor e o sentido privilegiado do ser segundo as categorias. O ser enquanto potência, conforme se pretende mostrar, é o sentido privilegiado do ser enquanto ato e potência. Qual seria o sentido do ser em geral? Do ser dito a partir dos quatro modos de dizer o ser? Isso já deve ter ficado indicado diante das várias afirmações feitas até aqui. O fio condutor do *de muitos modos* mais abrangente é o motivo pelo qual, para Heidegger, Aristóteles teria tratado do ser enquanto verdadeiro no capítulo dez do livro *Theta* da Metafísica. A verdade deve ser o sentido do ser em mais alto grau. Como isso se configura e como Heidegger mostra isso só será possível compreender durante o percurso de  $\Theta 1$ ,  $\Theta 2$ ,  $\Theta 3$ , de onde o filósofo alemão infere a originariedade da noção de potência, e  $\Theta 10$ , onde Aristóteles fala do ser enquanto verdadeiro.

Por meio desse percurso se mostram com agudeza duas idéias-chave da filosofia de Heidegger. A primeira é a crítica à confusão entre o ser e o ente operada pela tradição. Esta se daria justamente porque um dos modos específicos de compreender o ser, a saber, o ser como substância a partir das categorias, é utilizado para compreender o ser em sentido amplo. A segunda é a nova concepção de verdade como *desvelamento*. Seria a verdade, nesse novo sentido, o fio condutor que possibilitaria compreender o sentido do ser dito do *de muitos modos* mais amplo, e, nesse caso o sentido do ser em geral.

Essas hipóteses aqui levantadas só podem ser explicitadas e fazer sentido depois de o ser segundo ato e potência ser interpretado.

## 2 SER E POTÊNCIA

### 2.1 O ESTUDO HEIDEGGERIANO DE *METAFÍSICA* Θ1 E A PRIORIDADE DA *FORÇA*

Heidegger mostra no texto *Metafísica de Aristóteles* Θ 1-3 que a noção de potência tem uma originariedade frente à noção de ato. De algum modo, ainda a explicitar, não há ato sem potência e nem potência sem ato. Para compreender como o filósofo alemão lê o Estagirita é preciso entender um pouco como o livro *Theta* está organizado.

A primeira parte de *Metafísica Theta*, de Θ1 a Θ5, trata principalmente do sentido cinético de ato e potência, tendo o conceito de potência maior destaque. A segunda parte, de Θ6 a Θ10 trata mais da noção de ato, do sentido metafísico dessa determinação. Esse último, o sentido metafísico, é o que Aristóteles entende como o sentido mais elevado. É a ele que Aristóteles vai dedicar a maior parte do estudo ao longo do livro *Theta* da *Metafísica*.

Apesar de o livro ser um todo, Heidegger mostra como a noção de potência tem uma função importante na filosofia do Estagirita. Aristóteles não tem como falar em um ato desprovido de potência, de um ato acabado, não sujeito ao movimento e à mudança, sem antes passar pelo âmbito de entes ou pelo modo de ser em que o movimento tem uma de suas causas: a potência. Com tal intuito, a interpretação que Heidegger faz dos três primeiros capítulos do livro *Theta* servirá de guia para o estudo que aqui se pretende. A partir dessa interpretação se quer mostrar a co-originariedade das noções de ato e potência e suas conexões com a noção de *lógos*, abrindo passagem para pensar mais radicalmente a noção de verdade de Heidegger.

É importante salientar ainda que Heidegger traduz *dýnamis* por força (*Kraft*). Os motivos que levam o filósofo a optar por essa tradução não são muito claros no texto *Metafísica de Aristóteles* Θ 1-3. Um

estudo mais aprofundado poderia se deter em mostrar a importância dessa tradução. De passagem, cabe assinalar que a palavra *força* traz mais presente o dado fenomênico que Aristóteles, segundo Heidegger, pensa quando fala de potência, palavra já tão carregada pela tradição. Quando se diz que algo se move, e que, portanto, que algo o moveu, antes de pensar que *existiu* uma potência (que poderia ser pensada como algo aparentemente inerte, que não está mais presente no ato porque se transformou na coisa em ato (Cf. HEIDEGGER: 2007, p. 198)), se pensa que *existe* uma *força* que opera tal mudança e, como tal, continua “presente”, operando. *Força* remete também ao trabalho humano que leva ao movimento e ao tornar ato uma obra que ainda não viera a ser, ou seja, *força* é muito mais trabalho humano que *potência* (Cf.: HEIDEGGER: 2007, p. 58). Enfim, à guisa de pequeno esclarecimento, a noção de *força* diz, hoje, mais acerca do movimento e da ação humana, que Heidegger quer salvar, do que a noção de potência. Todavia, por este trabalho ter a pretensão de tornar mais compreensível a interpretação de Heidegger, se optou por manter em certos momentos o termo *potência*. Esse uso intenciona justamente manter vivo o diálogo que o filósofo tem com a tradição levando o leitor a confrontar a noção vigente de potência com a nova noção de potência, por assim dizer, que surge da interpretação heideggeriana.

### 2.1.1 METAFÍSICA Θ1, 1045 B 33 – 1046 A 4: A DELIMITAÇÃO DO TRATADO: ATO E POTÊNCIA SEGUNDO O MOVIMENTO

Aristóteles inicia o tratado<sup>23</sup> da seguinte maneira:

Está dito a respeito do ente que é primeiramente, ao qual todas as demais categorias do ente se reportam, isto é, a respeito da essência (de fato, é conforme à definição da essência que os demais entes se dizem entes, o *de tal quantidade*, o *de tal qualidade* e os demais que assim se enunciam, pois todos hão de envolver a definição de essência, como dissemos nas primeiras discussões). Mas visto que se diz ente, por um lado, o *que*, ou o *de tal qualidade*, ou o *de tal quantidade*, e, por outro lado, o que é pela capacidade e pela efetividade ou fun-

---

<sup>23</sup> Como base para o estudo do livro *Theta* será usada a boa tradução de Angioni (ANGIONI: 2004). Todavia, as notas de cada citação também vão trazer a clássica tradução de Yebra que poderá ajudar na compreensão.

ção, delimitemos também a respeito de capacidade e efetividade, e, inicialmente, a respeito da capacidade da qual mais se fala ordinariamente, embora não seja a mais útil para aquilo que agora pretendemos. De fato, a capacidade e a efetividade se estendem sobre mais casos que as que se dizem apenas conforme ao movimento. No entanto, depois de nos pronunciar a respeito desta, elucidaremos também a respeito das outras, nas delimitações a respeito da efetividade. (Θ,1, 1045 b 33 – 1046 a 4)<sup>24</sup>

O início do livro *Theta* retoma o modo de falar do ser segundo as categorias. O ser é dito de muitos modos e, entre eles, segundo as categorias de substância, quantidade, qualidade, etc. Mas ao lado desses modos de dizer o ser, ao lado do modo de dizer o ser segundo as categorias, há um outro modo, o ser segundo as noções de potência e ato, ou, na tradução de Angioni, *capacidade* e *efetividade*, e a primeira, ainda, para Heidegger, *força*. Note-se que Aristóteles apenas justapõe esses dois modos de falar do ser. Ele não diz aqui que ato e potência também dizem respeito à categoria de substância. Ao lado das categorias, como que em outra perspectiva de falar do ser, se encontram o ato e a potência.

O objetivo do Estagirita apontado nessas primeiras linhas é tratar primeiro das noções de potência que têm a ver com o movimento para depois falar acerca do ato<sup>25</sup> em sentido metafísico<sup>26</sup>, daquilo que se

---

<sup>24</sup> “*Hemos tratado acerca del Ente primero, al cual se refieren todas las demás categorías del Ente; es decir, acerca de la substancia (según el concepto de substancia se enuncian, en efecto, los demás entes: la cantidad, la cualidad y los demás que así se enuncian; pues todos implicarán el concepto de substancia, según dijimos al principio de nuestra exposición). Mas, puesto que el Ente se dice no sólo en el sentido de «algo» o «cual» o «cuanto», sino también según la potencia y la entelequia y la obra, precisemos los límites de la potencia y de la entelequia. Primero, de la potencia estrictamente dicha, aunque no es la que más interesa para lo que ahora queremos. La potencia y el acto, en efecto, se extienden más allá de las cosas que sólo se enuncian según el movimiento. Pero, después de hablar de ésta, en las delimitaciones acerca del acto explicaremos también las demás*”.

<sup>25</sup> A postura de Heidegger no que diz respeito às definições de *energeia* e *entelécheia*, considerando que o filósofo nesse texto não procura fazer uma diferenciação entre as duas, coincide com as posturas de Reale e de Rosales, segundo as quais, no contexto da *Metafísica*, diante do seu uso por Aristóteles, elas funcionam como sinônimas (Cf.: REALE: 2001, p. 454 e ROSALES: 1973, p. 101)

<sup>26</sup> A determinação de sentido cinético e metafísico das noções de ato e potência diferenciadas pelos comentadores reflete a perspectiva tradicional da metafísica da presença. Eles subordinam ato e potência às categorias e daí inferem que o sentido pleno, mais elevado das noções de ato e potência é o sentido metafísico e que este é a substância. O sentido metafísico que se fala aqui nessa passagem diz tão-somente que essas noções não estão sendo pensadas na perspecti-

estende para além do movimento. A noção de potência em sentido metafísico será tratada junto com o ato. Mas antes será necessário passar pelas noções de ato e potência segundo o movimento. Organizando, temos o projeto do tratado: primeiramente estudará as diversas potências na perspectiva do movimento, em seguida o ato na mesma perspectiva, passando ao conceito metafísico de ato e potência (Cf.: HEIDEGGER: 2007, p. 63).

Se o ser é dito segundo ato e potência, estas noções devem ser explicitadas em seu sentido próprio e não em relação à substância. Mas como fazer isso? Aristóteles vai partir da noção de potência para falar acerca das duas noções. Por que ele não fala antes do ato, se é o ato que tem maior importância como assinalou a tradição? Reale (2001, p. 454) e Ross (1981, p. 239-40) se contentam apenas em dizer sem mais que Aristóteles procede desse modo. Heidegger pensa que há algo em jogo quando Aristóteles procede assim.

Os entes que se têm experiência são os entes sublunares, ou, em outras palavras, os entes sujeitos ao movimento. Neles já sempre está implicado algo que se move e algo que levou à mudança, ou seja, uma atividade e uma potência ou *força* para o movimento (Cf.: HEIDEGGER: 2007, p. 58). *A atualidade do ente sujeito ao movimento sempre está subordinada a uma causa desse movimento*. No contexto da discussão sobre ato e potência, é a potência ou *força* que desempenha esse papel. Por isso, Aristóteles deve passar primeiro pela noção de potência quando fala de ato.

Como modos próprios e co-originários de compreensão do ser, tão originários quanto a noção de substância em relação às outras categorias, eles devem ser entendidos a partir de si mesmos, como eles se mostram. E onde eles se mostram? Na experiência do movimento, da mudança. O que parece mais próximo do movimento é a potência, daí seu tratamento por primeiro.

## 2.1.2 METAFÍSICA Θ1, 1046 A 4 – 19: A DEFINIÇÃO DE *FORÇA* ENQUANTO PRINCÍPIO DO MOVIMENTO

Pois bem: foi por nós delimitado, em outras discussões, que a capacidade e o “ser capaz de” se enunciam de vários modos. Entre esses, deixem-se de lado todas as capacidades que assim se denominam de maneira homônima (de fato, algumas assim se denominam por uma certa semelhança, tal como na geometria dizemos “potências” e “não-potências” por serem ou não serem de um certo modo); por outro lado, são princípios de um certo tipo todas as que se reportam à mesma forma, e elas assim se denominam em relação a uma primeira, que é princípio de mudança em outra coisa ou na própria coisa enquanto ela é outra. (Θ,1, 1046 a 4 - 11)<sup>27</sup>

Aristóteles faz uma primeira distinção acerca do que ele está chamando de potências ou *forças*. As *forças* a que ele se refere são as que dizem respeito ao movimento. As potências da geometria ou da matemática são chamadas de potência por simples homonímia. *Dois* elevado à segunda potência não se refere, diretamente, a uma *força* do movimento. Como essas *forças* não dizem respeito ao movimento, devem ser descartadas, assim como toda outra *força* que se diga apenas por homonímia. Todavia, as referidas à mesma espécie, isto é, as que dizem respeito ao movimento, estas sim devem ser objeto de investigação.

Como as *forças* se revelam em relação ao movimento? O que elas são dele? Onde há algo movido há *força* para movimento. Para Aristóteles é necessário que existam certos princípios que levem ao movimento ou que o mantenham. De tal forma que Aristóteles afirma que as *forças* são estes princípios, princípios de mudança, princípios do próprio movimento. Mas afirmar isso não basta. Qual é a natureza desses princípios? De que modo eles agem? Eles permanecem enquanto princípios ou se transformam em algo diferente deles?

---

<sup>27</sup> “Que «potencia» y «poder» se dicen en varios sentidos, lo hemos explicado en otro sitio. Prescindamos de todas las potencias que se dicen por simple homonimia (algunas, en efecto, se dicen por cierta semejanza; por ejemplo, en Geometria hablamos de cosas que son o no son «potentes» porque son o no son de algún modo). Pero las referidas a la misma especie, todas son ciertos principios, y se dicen en orden a una primera, que es un principio de cambio que radica en otro, o en el mismo en cuanto es otro”.

O que está em jogo aqui, essa é a posição de Heidegger, é como uma coisa que não está presente, ou seja, a potência como a tradição a compreendeu, pode levar à mudança. Qual é o estatuto daquilo que não está mais presente da mesma forma que a atualidade do ente? Quando se parte da compreensão do ser como copresença essa perspectiva se encontra fechada. Só a simples atualidade diz o ser do ente. Mas quando se pergunta pelo ser dos entes em sua manifestação cotidiana, fenomênica, e é isso que Heidegger mostra a partir de Aristóteles, o ser do ente nunca está pronto, está sempre a caminho, em movimento, em transição, pronto para a próxima mudança. Como falar desse ente, como compreendê-lo se já não se conta com “algo” que lhe promova a mudança e a mantenha? Como já não contar sempre com uma *força* para o movimento?

Onde há movimento há potência ou *força* para esse movimento. Mas a natureza disso que faz mudar não pode ser algo meramente presente, como aquilo que se dá presente, por exemplo, quando digo que algo está presente diante dos meus olhos. Deve ser, sim, algo retido no ente presente mas que não se dá como uma de suas determinações objetivas. Em certo sentido, isso que não se dá como simplesmente presente no ente em ato é o que desempenha o papel de *princípio* desse movimento.

Quanto à explicação de como algo pode ser princípio de algo em movimento, o filósofo antigo prossegue dizendo que, se as *forças* são princípio do movimento, o são somente enquanto não se identificam com o ente movido. Uma coisa são as determinações meramente presentes do ente que se tem em vista. Outra coisa é o princípio que move o ente que chegou a ser o que é. Isso garante que a *força* seja princípio do movimento em outro ente diferente dela ou, se for no mesmo, o será enquanto uma outra coisa. Em outras palavras, o princípio não se identifica com a coisa em questão. Essa é a primeira determinação da noção desse *princípio*. O princípio se mantém como princípio que leva ao movimento não sendo ele mesmo o ente movido.

Um exemplo pode ajudar a esclarecer. Na construção da casa, a *força* que viabiliza a construção está no construtor e está na matéria que servirá à construção. O ente que muda, a matéria da construção, e aquilo que produz a mudança são evidentemente diferentes. O que não é tão evidente no homem que cura a si mesmo de uma enfermidade. Não é o mesmo ente que cura e é curado? À primeira vista sim, mas Aristóteles diz que não pode ser assim. Ato e *força* devem ser coisas distintas. E de fato o são. O homem enquanto cura está aplicando a *força* da medicina e o homem enquanto é curado é o homem que está enfermo. Em cada caso

a perspectiva sobre a qual se toma o homem é diferente. A *força* aplicada na cura é algo diferente da cura produzida no corpo do homem, de tal modo que a *força* enquanto princípio do movimento continua agindo em outro ou, se fosse no mesmo, o seria enquanto outro. Aristóteles quer salvar que *força* e atualização sejam coisas distintas.

Voltando ao exemplo do construtor, ele tem em si a *força* para construir. Ele aplica essa força nos materiais que servirão para construir a casa. A casa, o ente depois de mudado, transformado, não é a mesma coisa que a *força* construtiva do construtor ou a *força* material dos tijolos e outros materiais. A “casa em potência” não é a mesma coisa que a “casa em ato” que apenas está em tempos diferentes, como uma explicação rápida das noções de ato e potência leva a crer. O sentido do ente que está em potência, enquanto *força*, não é o mesmo que o sentido do ente que está em ato.

A casa em ato só aconteceu porque houve uma transformação dos materiais em casa pela *força* do princípio do movimento. Mas se alguém quiser compreender o que a casa é, qual o seu ser, não basta olhar para ela. O seu ser não é dado simplesmente na percepção da casa aqui presente, em ato. O seu ser é dado pela sua história. História que acontece junto com sua serventia e que está toda dada no momento mesmo em que o construtor aplicou a *força* para construir nos materiais a ele oferecidos. O ser da casa está dado em tudo o que envolve o princípio de sua construção.

Por outro lado, o material de construção tem em si uma *força*: a *força* de ser usado na construção. A *força* que há nesse material não é o próprio material. Este só está determinado em seu ser quando estiver em função do uso, de modo que ele seja o tijolo da casa, a areia da massa, a pedra do fundamento ou o ferro da amarração. A matéria em Aristóteles tem seu ser a partir do momento de sua determinação, isto é, a partir do momento em que estiver designada a um uso. De qualquer forma, nos materiais da construção há uma *força*, uma possibilidade de servir a um propósito. Essa *força* é pensada em relação à *força* ativa do construtor, uma *força* passiva:

De fato, há uma capacidade que é capacidade de padecer: ela está no próprio padecente e é princípio de mudança passiva por ação de outro ou pela ação de si mesmo enquanto outro. Outro tipo de capacidade, por sua vez, é a condição de insuscetibilidade a uma mudança para pior ou a uma corrupção por ação de outro, ou por ação de si mesmo enquanto outro, por ação de um princípio de mudança. De fato, em todas es-

sas definições, encontra-se presente o enunciado definitório de primeira capacidade.

Por outro lado, essas mesmas capacidades assim se denominam como capacidades apenas de fazer (ou padecer), ou como capacidades de fazer apropriadamente. Por conseguinte, também nas definições destas últimas estarão de certo modo presentes as definições das capacidades anteriores. (Θ,1, 1046 a 11-19)<sup>28</sup>

Entre as potências ou *forças* em sentido próprio, as que são princípio do movimento, há uma divisão: *forças* de fazer e *forças* de padecer. Entre as *forças* de padecer Aristóteles afirma que elas podem se dar como resistência à mudança e ao movimento e assim também como resistência à mudança para pior ou para a destruição. De qualquer modo, continuando a argumentação do filósofo, em todas essas definições está a definição da *força* primeira, isto é, todas as *forças* são princípio do movimento. Princípio como paciente (sofrendo ou resistindo a uma ação) ou como agente, mas princípios necessários para a mudança ou movimento e, assim, necessários para a compreensão do sentido do ente em questão.

*Força* é princípio do movimento. Ela não é a mudança em si. Ela é antes o ponto de partida, é a condição necessária para que aconteça a mudança. Tampouco *força* é o ente que muda. Se o ente que serve de ponto de partida e o ente que muda forem o mesmo, são em cada momento em sentido diferente. A *força* é horizonte de surgimento do ente, duplo horizonte, já que esse princípio, para Aristóteles, retomando, pode ser entendido de dois modos: como uma *força* que está presente no ente que age, a *força* do fazer e que aponta para o em vista de que do ente<sup>29</sup>; e como a *força* que está presente naquele que sofre a ação (Cf.: HEIDEGGER: 2007, p. 98).

O exemplo do artesão a elaborar o vaso pode mais uma vez ilustrar o que está em jogo aqui. A arte do artesão e a argila são *forças* para o vaso. A primeira é a *força* do fazer, a segunda é a *força* do sofrer. A

---

<sup>28</sup> “Una, en efecto, es la potencia pasiva, que es, en el paciente mismo, un principio para ser cambiado por efecto de otro o en cuanto que es otro. Otra es el hábito de inmunidad frente al cambio a peor y frente a la destrucción por efecto de otro o en cuanto otro como principio del cambio. En todas estas definiciones está contenido el concepto de la potencia primera. Asimismo, éstas se llaman potencias de hacer o padecer simplemente una acción o de hacerla o padecerla bien, de suerte que también en los enunciados de éstas están incluidos de algún modo los conceptos de las potencias anteriores.”

<sup>29</sup> Há aqui uma clara indicação que a potência, enquanto *força*, aponta para a causa final, assim como a matéria está para a causa motriz.

arte do artesão está em posse do “em vista de que” está acontecendo o movimento, a argila está disponível como matéria para a elaboração do vaso. O vaso está, no momento da produção, *em potência*, isto é, está no horizonte de possibilidade das relações estabelecidas entre os diversos momentos do sentido “vaso”, do objeto que se está fazendo. Algo somente pode estar em movimento, surgir e fazer *sentido* porque sempre supõe como horizonte de possibilidade esses dois âmbitos. O sentido de um ente presente sempre se dá em função desse horizonte, da rede de relações onde ele está inserido. Para Aristóteles isso é o mesmo que dizer que não há um só princípio para o movimento.

### 2.1.3 METAFÍSICA Θ1, 1046 A 19 – 29: O PRINCÍPIO MÚLTIPLO DO SER APESAR DA UNIDADE DO SEU SENTIDO.

Assim, é manifesto que, de certo modo, são uma só a capacidade de fazer e a de padecer (pois algo é “susceptível de” ou “capaz de” porque ele próprio possui capacidade de padecer, ou porque outra coisa possui capacidade de padecer sob sua ação), mas, de outro modo são diversas. De fato, umas está no paciente (pois o paciente padece, isto é, algo padece sob a ação de outro, por possuir um certo princípio, e porque também a matéria é um certo princípio: aquilo que é gorduroso é combustível, ao passo que aquilo que cede de tal e tal modo é quebrável, e semelhantemente nos demais casos), ao passo que a outra está no agente, por exemplo, o quente (que está naquilo que esquentar) e a arte de construir casa (que está no construtor da casa). Por isso, uma mesma coisa sob o aspecto em que é naturalmente coesa, não padece por ação dela mesma, pois nesse aspecto, ela é uma só e não outra. (Θ,1, 1046 a 19 - 29)<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> “Está claro, por conseguinte, que em certo sentido es una misma la potencia de hacer y la de padecer una acción (pues una cosa es potente por tener ella misma la potencia de recibir una acción, o bien porque la tiene otro para recibirla de ella), pero en otro sentido son distintas. Una, en efecto, está en el paciente (pues el paciente padece la acción, y uno padece la de uno y otro la de otro, por tener cierto principio, y por ser también la materia cierto principio; así, lo grasiento es combustible, y lo que cede de tal o cual modo, rompible, y lo mismo en las demás cosas), y la otra, en el agente; por ejemplo, el calor y el arte de construir: el primero, en lo que calienta, y el segundo, en el constructor. Por eso, en cuanto unidad natural, ningún ser padece la acción de sí mismo, ya que es uno solo y no otro.”

Antes foi afirmado que Aristóteles se refere a uma cisão no âmbito da *força*. Isso porque se há movimento ou mudança sempre há por princípio dois âmbitos: um a partir do qual ocorre a mudança e um em vista de que algo muda. Mas não só isso. Para acontecer uma mudança é necessário, para Aristóteles, que exista uma *força* que aja sobre algo outro que não ela mesma. Mas esse algo que pode receber a ação de uma *força* não é algo totalmente aleatório. A *força* para construir a casa é aplicada aos tijolos e outros materiais e não a pedras brutas, ouro ou números<sup>31</sup>. Onde há uma *força* que age há uma *força* que padece. Há, como visto, uma duplicidade no princípio.

Todavia, essa duplicidade é apenas em certo sentido. Como bem nota Ross, “o poder ativo e o poder passivo são, assim, os aspectos complementares de um fato singular” (ROSS: 1981, p. 241). Onde há uma *força* que age é imprescindível que exista uma *força* que padeça. O calor não esquenta nada se não há algo que possa ser aquecido e o construtor nada constrói se não há algo que se lhe dê para a construção. Nesse sentido, a *força* é apenas uma só.

Para Heidegger, o fenômeno que Aristóteles está intuindo aqui é o que ele mais tarde procurará elucidar com a diferença entre o ôntico e o ontológico. *Força* ou potência em sentido essencial é o que se dá na relação *como a própria relação*. Onde há uma *força* simplesmente dada, seja de padecer ou de agir, há sempre outra *força*, de agir ou padecer, que se dá como contraposição. Onde há uma *força* há sempre uma relação. Essa relação é o que Heidegger chama de sentido ontológico, o *ser-força*.

Por outro lado, se a força

for compreendida de tal modo que se tenha em mente *cada vez uma ou a outra* das duas forças inerentes ao ser-força, entendida como *esta* força singular dada por si [... nesse caso a força] possui um significado ôntico; não se refere ao ser-força como ser, mas tem em mente um ente determinado, este ente, que é o ponto de partida para um fazer, ou então este ente, que é ponto de partida para um sofrer (HEIDEGGER: 2007, p. 144).

---

<sup>31</sup> Reale afirma que o “significado *passivo* de potência tem desdobramentos que levam diretamente ao segundo significado de potência, que é justamente o de *matéria*” (REALE: 2001, p. 455). A matéria é sempre a matéria para alguma coisa, e nesse sentido, a matéria é sempre potência passiva para uma potência ativa. É em relação à noção de potência que a matéria tem sempre sentido. A matéria não é algo esperando determinação. Ela sempre é compreendida a partir de alguma ocupação cotidiana, como diria Heidegger.

O sentido essencial ou ontológico da *força* só se faz visível quando existem entes em que a *força* está acontecendo. Todavia, esses entes que se mostram afetados pela *força* só são esses entes como tais porque estão dentro dessa relação e a relação ou força não se confunde com os próprios entes em questão.

Essa posição se justifica porque um ente, para Heidegger, nunca é apenas um ente simplesmente presente, dado para uma mera percepção. Um ente é algo que se dá para uma ocupação, tem sempre diante de si uma proposta e carrega uma história. Assim, algo nunca é simplesmente algo, mas algo *para* algo e *como* algo. O bronze nunca é só um material, mas é já um material para construir a estátua. O tijolo não é só um tijolo, mas é o tijolo da construção. Aquele homem que vem vindo não é só um corpo biológico, mas aquele que me gerou ou o construtor daquela casa. O sentido de um ente não é dado nele mesmo, como uma determinação simplesmente perceptível, como sua cor, seu tamanho, seu formato. O sentido de um ente é expresso nesse “em vista de que”. Isso é o mesmo que dizer que uma *força* de agir só existe num ente porque existe noutro a *força* de padecer, ambas configurando momentos de um todo articulado: a *força* em sentido único, essencial, ontológico. Um ente só é o que é, só tem um sentido ôntico porque está inserido num horizonte ontológico.

A última frase da passagem é obscura. Aristóteles continua a argumentação e traz um dado novo: como unidade natural, uma *força* não pode ter em si as duas *forças*, a de agir e a de padecer. O que o filósofo quer dizer com isso? Reale e Ross afirmam que uma coisa que se constitui como uma unidade orgânica não pode ter ambos princípios, de ação e sofrimento, porque nela não há distinção dessas forças mesmas (Cf.: ROSS: 1981, p. 240) e que, portanto, isso que se constitui como uma unidade natural só poderá padecer ou agir por força de outros (Cf.: REALE: 2001, p. 455-6). Mas não fica claro o que quer dizer unidade natural ou orgânica. Aristóteles está falando de um tipo específico de ente ou de uma perspectiva específica de *todo* ente?

Para Heidegger, é ao segundo caso que Aristóteles se refere aqui. Antes de simplesmente diferenciar linguisticamente os dois sentidos de potência ou *força*, enquanto ela é um princípio e enquanto ela é dois princípios, o filósofo antigo está falando da imbricação íntima (e por isso *orgânica*) desses dois modos de ser *força*. Então, não é uma categoria de entes que não pode ter essa ou aquela força ao mesmo tempo, mas antes, *todo ente, quando tomado em sua relação de forças se mostra ora enquanto possuidor de uma força passiva, ora possuidor de uma força ativa e nunca ao mesmo tempo*. Aristóteles demonstra que o ser mesmo

da *força* acontece sempre nessa ambigüidade. Ontologicamente, o ser da *força* se mantém nessa dualidade em que, num sentido, é um princípio único e, noutro sentido, é duplo. Em outras palavras, para Heidegger, Aristóteles nota que uma *força* ou potência aponta sempre para uma mútua relação (Cf.: HEIDEGGER: 2007, p. 116).

#### 2.1.4 METAFÍSICA Θ1, 1046 A 29 – 35: *FORÇA* E PRIVAÇÃO: O ATO COMO NÃO CONTRÁRIO À *FORÇA*

E a incapacidade (bem como o “não suscetível a” ou “incapaz de”) é a privação contrária à capacidade deste tipo, de modo que toda capacidade é capacidade da mesma coisa da qual há incapacidade (e sob o mesmo aspecto). E a privação se diz de vários modos: denomina-se privado tanto aquilo que não possui algo, como aquilo que, sendo naturalmente apto a possuí-lo, não o possui, ou em geral, ou quando é naturalmente apto a possuí-lo, ou exatamente de tal e tal modo (por exemplo, inteiramente), ou de um modo qualquer. Em alguns casos, dizemos que estão privadas as coisas que, sendo naturalmente aptas a possuir algo, não o possuem devido a alguma violência. (Θ,1, 1046 a 29 - 35)<sup>32</sup>

Aristóteles introduz na discussão da *força* a possibilidade da *não-força* ou *incapacidade*. Para o Estagirita, a toda *força* corresponde uma incapacidade, de tal modo que toda incapacidade é contrária a uma *força* correspondente. O construtor tem a *força para* construir a casa, mas essa *força* pode se perder e a casa não ser construída. Essa privação de *força* pode se dar de vários modos. Uma coisa está privada da *força*, é incapaz, quando (1) não a tem (homens não têm a *força* para voar) ou quando (2) poderia tê-la e não a tem por algum motivo. Essa última incapacidade se diz em dois sentidos: algo pode ser incapaz (a) em absoluto (a esponja é um animal e mesmo assim não tem a capacidade de locomo-

---

<sup>32</sup> “Y la impotencia y lo impotente es la privación contraria a esta potencia; de suerte que toda potencia es contraria a una impotencia de lo mismo y según lo mismo. Pero la privación tiene varios sentidos. En efecto, decimos que una cosa «está privada de algo» si no lo tiene, o si, estando naturalmente llamada a tenerlo, no lo tiene o absolutamente o cuando está llamada a tenerlo, y si no lo tiene de un modo determinado, por ejemplo completamente, o de cualquier modo. Y en algunas cosas, si, estando llamadas a tenerlo, no lo tienen a causa de violencia, decimos que están privadas de ello.”

ção, própria dos animais<sup>33</sup>) ou (b) circunstancial: quando (i) não a tem de um modo particular (quando alguém está cego devido às condições de tempo, num momento, à noite; ou de lugar, na caverna), (ii) nunca a tem (o cego de nascença), ou (iii) não a tem por violência (a cegueira do acidente) (Cf.: ROSS: 1981, p. 240).

Mas qual é o fenômeno que Aristóteles tem em vista? Por que a toda *força* corresponde uma incapacidade? A *força* é princípio para o movimento. Algo incapaz é algo que não tem essa *força* ou a perdeu. Isso significa que algo que deveria mudar ou estar em movimento não o pode mais. Mas a passagem de uma *força* a uma incapacidade não se dá como a passagem do movimento para o repouso. De fato, só pode haver repouso de algo que tem a *força* de se mover. O que não pode se mover não está em repouso, mas é imóvel. Uma *força* não deixa de ser *força* quando vai se movendo em direção ao ato. Ela não vai “gastando” sua *força* na medida em que a atualização de sua potencialidade vai acontecendo. Antes, a *força*, enquanto princípio do movimento, acompanha todo o acontecer presente do ente e só pode deixar de ser *força* quando esse ente não existe mais, quando seu movimento de vir a ser se esgotou e com ele sua copresença. Assim, uma *força* só deixa de ser quando ela falha, se torna incapaz para realizar o seu fim, e não no sentido de a *força* passar ao ato. O ato não é o contrário da *força*; o contrário do *força* é a impotência ou *não-força*.

Essa perspectiva pode ser bastante controversa. Tradicionalmente uma potência é o ser de alguma coisa que não está em ato: a semente é uma árvore em potência; nesse sentido, quando essa semente germinar e a árvore acontecer, a potência para ser árvore não mais existirá, o que existirá é a árvore em ato. A leitura de Heidegger pretende mostrar algo diferente. A potência não é algo que se esgota no ente, mas é algo que continua vigendo de algum modo. Como isso é possível? Para Heidegger, o ser de um ente não se dá somente na percepção presente de um ente, como essa árvore que agora vejo. A árvore é também agora a semente que já foi um dia e a madeira que servirá para construção da casa ou a sombra que me acolherá em meu descanso. O ser da árvore é compreendido pelo homem a partir desse horizonte. A potência ou *força* denota esse horizonte de compreensão do ser dos entes, onde efetividade e *força* não são coisas diametralmente opostas, mas nuances do ser do ente, do jogo entre ser e ente.

---

<sup>33</sup> “Pois nem tudo o que sente se move (é manifesto que existe, entre os animais, um que permanece parado no mesmo lugar...” (*De anima* I.5, 410b15).

O primeiro capítulo de *Theta* termina com essa indicação: *força* e ato não são antônimos. São pólos de um mesmo fenômeno. Ele também fornece o material necessário para a discussão do capítulo onde o movimento mesmo não vai poder se identificar com a *força* do movimento, senão tudo seria ato, como pensam os Megáricos.

Quanto à investigação de Heidegger, esse capítulo termina mostrando em que sentido o ser do ente, compreendido segundo as noções de ato e potência ou *força*, acaba garantindo o lugar da *força* como aquele horizonte sobre o qual acontece a compreensão de um dos modos de ser. A compreensão do ser não se dá só como aquilo que está aqui meramente presente. Ela se dá dependente, senão mais propriamente, a partir daquilo que não está meramente dado ou que aparece diretamente aos nossos sentidos. E mesmo a não presença efetiva, a não intuição sensível do ente não implica que o ente, seu sentido e sua função, não esteja disponível para o uso do homem. Um ente não precisa estar presente “em substância” para estar disponível e exercer a sua força para a compreensão.

## 2.2 O ESTUDO HEIDEGGERIANO DE *METAFÍSICA* Θ3 E O SENTIDO DE *FORÇA*

Aristóteles inicia o terceiro capítulo do livro *Theta* discutindo a tese dos Megáricos. Sobre a escola megárica não se tem dados muito precisos<sup>34</sup>. Sabe-se sobre sua origem eleática e socrática e como utilizavam a erística para criticar os argumentos dos seus adversários (Cf.: ROSALES: 1973, p. 78). Apesar dos poucos dados históricos, pode-se compreender o que Aristóteles quer assegurar quando traz a tese dessa escola. A discussão de Aristóteles com os Megáricos gira em torno da possibilidade ou não do movimento<sup>35</sup>.

É importante assinalar que a discussão desse capítulo do livro *Theta* é crucial para o objetivo de Heidegger. Pode-se dizer que a intuição fundamental com que Heidegger lê os três primeiros capítulos desse livro vem da discussão de Aristóteles com os Megáricos. É no contexto dessa discussão que Aristóteles vai deixar claro em que sentido a *força*

---

<sup>34</sup> Rosales faz um interessante levantamento sobre as origens socrática e eleática e sobre o desenvolvimento da escola megárica no seu artigo *Dynamis e Energeia*. Ver ROSALES: 1973, p. 78-9.

<sup>35</sup> Daí a aproximação tradicional dos megáricos com os eleatas.

não nega o ato, mas o ato justamente supõe a *força*. A partir dessa intuição básica Heidegger lê o livro *Theta* e faz seu exercício fenomenológico-hermenêutico que ficará claro ao final do presente capítulo desta dissertação.

Para Aristóteles a tese dos Megáricos pode ser resumida do seguinte modo: para os Megáricos, uma coisa só pode ter a *força* ou potência para mudar enquanto está em movimento, enquanto está agindo. A princípio, isso não contrariaria o movimento. Mas não é isso o que acontece. Para Aristóteles, os Megáricos afirmam que só existe *força* enquanto se atua e que, portanto, quando não se atua não se tem *força*. À primeira vista, essa tese é tomada como absurda por Aristóteles. Se só se tem *força* enquanto se atua, isso seria o mesmo que identificar ato e *força*. Mas se a interpretação não partir de dados já prontos, como a diferença entre ato e *força*, talvez se possa compreender em que sentido há dados fenomênicos que justificam em alguma medida a tese dos Megáricos, de partida contraditória para Aristóteles.

Os Megáricos afirmam que só há *força* enquanto há atividade. Na experiência do movimento, quando se percebe que há movimento? Na experiência do movimento mesmo, do movimento acontecendo em ato, da atividade do movimento. Uma primeira constatação da tese dos Megáricos é que só se pode dizer que há movimento, só se pode compreender o que significa *ser em movimento*, quando há movimento. Isso, de fato, faz sentido e justifica, a princípio, a tese dos Megáricos. A atualidade do ente é o que indica que aí há um ente disponível para a compreensão. Só enquanto há ato, atualidade, é que se poderia dizer que há *força*.

Mas o problema surge quando se pensa no seguinte: se ato e *força* só são percebidos quando estão juntos, não haveria diferença essencial entre eles, de tal modo que só existiria coisas em ato e nada mais poderia estar em movimento, vindo a ser. Mas o mesmo dado fenomênico que mostra que a *força* é percebida no movimento em ato faz intuir também que há uma *força* que leva a esse movimento. O capítulo terceiro inicia, assim, a partir dessa conclusão do primeiro capítulo. Se, por um lado, há *força* enquanto se atua, por outro lado não quer dizer que quando não se atua simplesmente não haja *força*. Ato e *força* não têm perspectivas contrárias de modo que possam se excluir. O objetivo desse capítulo é explicar como uma *força* pode não ser simplesmente presente mesmo que não exista sem o ato. Isso implica definir melhor a noção de *força* bem como a noção de ato, ambos a partir da perspectiva do movimento.

### 2.1.1 METAFÍSICA Θ3, 1046 B 29 – 1047 A 4: A INDICAÇÃO DO SENTIDO DO ATO SEGUNDO O MOVIMENTO - A TESE DOS MEGÁRICOS

Assim começa o livro em questão:

Há alguns que afirmam, como os Megáricos, que algo tem capacidade apenas quando está em atividade, e que, quando não está em atividade não tem capacidade, por exemplo, aquele que não está construindo não teria capacidade de construir, mas apenas a teria aquele que constrói, quando está construindo; semelhantemente também nos outros casos.

Não é difícil ver os absurdos que decorrem disso. De fato, é evidente que não poderá ser construtor se não estiver construindo (pois o ser para construtor é ser capaz de construir) e semelhantemente para as demais técnicas. Ora, se é impossível possuir tais técnicas sem tê-las aprendido e adquirido em certo momento, e se é impossível não tê-las sem tê-las perdido em algum momento (ou por esquecimento, ou por algum sofrimento, ou pelo tempo, pois, certamente não é por destruir-se o assunto, pois este sempre é o caso) quando parar, não possuirá a técnica? E, ao subitamente estar construindo de novo, de que maneira a terá adquirido? (Θ, 3, 1046 b 29 – 1047 a 4)<sup>36</sup>

Para os Megáricos só há potência enquanto há atividade. Se existe o dado fenomênico que diz que a potência que leva ao movimento só pode ser vista no seu acontecer, na atualização do movimento, por outro lado, no falar cotidiano o construtor é chamado de construtor não só quando constrói a casa, mas antes e depois de o estar fazendo (Cf.: ROSALES: 1973, p. 83). O *ser* construtor não acontece só quando o poder de construir a casa está atuando, mas mesmo antes, quando ele é

---

<sup>36</sup> “*Pero hay algunos que afirman, como los megáricos, que sólo se tiene potencia mientras se actúa, y que, cuando no se actúa, no se tiene potencia; por ejemplo, que el que no edifica no tiene potencia para edificar, sino que la tiene el que edifica mientras edifica; y lo mismo en las demás cosas. Los absurdos en que éstos incurren son fáciles de ver. Pues, evidentemente, un constructor dejará de serlo cuando no edifica (el ser constructor, en efecto, es ser potente para edificar), y lo mismo en las demás artes. Pues bien, si es imposible que posea estas artes quien no las haya aprendido o recibido alguna vez, y que deje de poseerlas sin haberlas perdido (o por olvido o por alguna enfermedad o por el tiempo; no ciertamente por corrupción de la cosa, pues existe siempre), ¿no tendrá el arte cuando cese de ejercerlo? Y, cuando vuelva a edificar de pronto, ¿de dónde lo habrá sacado?*”

contratado ou depois que termina a obra. A sua *força*, mesmo não em execução, é o modo de acesso a determinação desse ente enquanto construtor. Os Megáricos não atentam para isso e acabam levando ao absurdo de se ter que admitir que enquanto não constrói ou depois de tê-la construído, o construtor não é.

A potência, para Aristóteles, garante uma via intermediária (Cf.: REALE: 2001, p. 460) entre o não ser total, no caso, o não ser construtor de todo, e ser construtor em absoluto, enquanto se está construindo. Se não existisse essa via intermediária não existiria passagem e transição. Possuir um poder para construir algo implica uma aprendizagem em nada arbitrária. O aprendiz passou um determinado tempo com quem tem a técnica da construção. Possuir um poder implica em ter aprendido tal arte em algum tempo e não se pode não deixar de tê-la, a não ser por esquecimento devido a doença, falta de exercício, etc., ou seja, se possuir um poder não é arbitrário, deixar de tê-lo também não o é.

Os Megáricos não notam a diferença entre ato e *força* e levam a esse paradoxo. A pergunta que Aristóteles dirige aos Megáricos é: se um construtor ainda não está ou não está mais construindo de onde tira sua *força*? E depois como volta a ela? Daí que se pode concluir que é necessário que a *força* se mantenha como tal antes e depois da execução e do movimento. Se o primeiro capítulo de *Theta* mostrou que a *força* não se identifica com o ato, no começo do terceiro capítulo se justifica *porque* ela não pode se identificar. Se elas se identificassem não existiria transição e, portanto, não existiria movimento, o que nega uma das primeiras intuições que se tem acerca do mundo. Mas para isso é necessário que a *força* não se perca quando se deixa de executá-la. A *força* se mantém como tal, mesmo na não execução, caso contrário não existiria movimento e compreensão dos entes sujeitos ao movimento.

### 2.1.2 METAFÍSICA Θ3, 1047 A 4 – 1047 A 10: A TESE DE PROTÁGORAS E A QUESTÃO DA PERCEPÇÃO

No que diz respeito às *forças* racionais<sup>37</sup>, aquelas que dependem do intelecto, foi mostrada a incoerência da tese dos Megáricos. Agora, como Aristóteles resolve isso quando pensa as *forças* que não dependem

---

<sup>37</sup> O terceiro capítulo desta dissertação tratará justamente da diferenciação das *forças* racionais, segundo o *lógos* e as *forças* irracionais, sem *lógos*.

de aprendizagem? Será que poderia ser chamado de quente um ente que não está aquecendo outro ente? Ou de combustível um ente que não está sendo queimado? Afirma Aristóteles:

Semelhantermente também em relação aos inanimados: nada poderá ser frio, nem quente, nem doce, nem em geral sensível, se não houver algo que os perceba; por conseguinte, decorrerá que eles afirmam o argumento de Protágoras. (Θ, 3, 1047 a 4 - 7)<sup>38</sup>

As *forças* em sentido próprio, isto é, as que são princípios do movimento podem ser divididas em grupos. A primeira divisão que se põe é em *forças* animadas e *forças* inanimadas. Outra divisão é em *forças* segundo a fala e *forças* sem fala. Não é muito claro até que ponto as *forças* sem fala correspondem às *forças* inanimadas e as segundo a fala correspondem às *forças* animadas. Há, é certo, entre as *forças* segundo a fala e as *forças* inanimadas algo que é animado mas não possui fala como o homem. De qualquer forma, é importante notar que Aristóteles não trata aqui as *forças* inanimadas em total independência das *forças* animadas, da *força* da fala. Ele não considera, por exemplo, a *força* de aquecer como aquele que simplesmente aquece o corpo frio. Tão logo quanto aparecem essas *forças*, elas já são jogadas para dentro do âmbito do sensível, da percepção. Ele diz: nada seria frio, quente, doce, ou *sensível*, se não houvesse quem sentisse, se fosse como na tese dos Megáricos.

Se, para Aristóteles, uma *força* inanimada é algo que só faz sentido dentro do âmbito da percepção é algo que aqui ainda não se pode aprofundar. Mas levando em consideração o objetivo do filósofo em refutar a tese dos Megáricos, basta pensar tais *forças* em relação à *força* perceptiva. Para Aristóteles o quente, o frio, o doce são *forças* porque têm o poder de cair na percepção. Para os Megáricos, algo só pode ser potente para algo enquanto está empregando esse poder. Ora, isso para Aristóteles é absurdo, seria o mesmo que dizer que só há coisas perceptíveis enquanto há percepção. Cessada a percepção o sensível deixaria de ser. O que, para o filósofo antigo, contraria a idéia de que os entes são em si mesmos e colocaria o homem como juiz de todas as coisas, como sustentara Protágoras.

---

<sup>38</sup> “Y lo mismo habrá que decir de los seres inanimados. Pues nada será frío ni caliente ni dulce ni, en general, sensible, si no lo estamos sintiendo; de suerte que los que tal afirman tendrán que dar por buena la opinión de Protágoras.”

De fato, Protágoras, como havia mostrado Platão no Teeteto, “afirmava que o homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem” (PLATÃO: 2001, 152 a). *Grosso modo*, segundo essa tese, é o homem quem determina o que um ente é e como ele é e faz isso segundo a forma como o ente aparece. Ora, o problema é que um ente pode aparecer de um jeito para um homem e de outro para outro, o que implica que um ente pode ser algo assim para um e não ser algo assim para outro. Isso acaba levando à negação do princípio de não contradição que Aristóteles trabalhara em Γ 5-6<sup>39</sup>.

Se a existência de um ente, ou melhor, no caso aqui apresentado, se a *força* de um ente só existe na medida em que há percepção, isto é o mesmo que afirmar como Protágoras que o homem é medida de todas as coisas e que, portanto, não há *força* enquanto não existe a percepção. Mas a *força* deve existir de algum modo que não seja somente na execução. A *força* deve ser também no modo do ainda não ser, no modo do manter-se na espera, de tal forma que, mesmo não existindo alguém que perceba o ente, este não deixe de ser o que é por isso.

Com efeito, nada poderá possuir sensação, se não estiver sentindo, isto é, se não estiver em atividade. Assim, se é cego aquele que não possui visão, sendo naturalmente apto a possuí-la, quando é apto e enquanto ainda existe, os mesmos ainda hão de ser cegos várias vezes ao dia, e também surdos (Θ, 3, 1047 a 7 - 10)<sup>40</sup>

Depois de tratar sobre os entes que têm *força* para serem percebidos, Aristóteles se volta para aqueles entes que têm a *força* da percepção, em que algo parecido com os anteriores se verifica. Se um ente não deixa de ser quando não está exercendo a *força* de ser percebido, assim também a *força* mesma da percepção não deixa de existir quando não está agindo. O homem que pode ver não deixa de ter a capacidade de ver

---

<sup>39</sup> “Procede también de la misma opinión la doctrina de Protágoras, y ambas tienen que ser o no ser igualmente falsas o verdaderas. Pues, si todas las opiniones e impresiones son verdaderas, todas las cosas serán necesariamente verdaderas y falsas al mismo tiempo (pues muchos creen lo contrario que otros, y estiman que los que no opinan lo mismo que ellos yerran; de suerte que, necesariamente, una misma cosa será y no será), y, si es así, necesariamente serán verdaderas todas las opiniones (pues los que yerran y los que dicen verdad opinan cosas opuestas; por tanto, si los entes son así, todos dirán verdad). Es, pues, evidente que ambas doctrinas proceden del mismo modo de pensar” (Γ, 5, 1009 a 6-15)

<sup>40</sup> “Más aún, ningún ser tendrá potencia sensitiva si no está sintiendo actualmente. Así, pues, si es ciego lo que no tiene vista pero está llamado a tenerla y cuando está llamado a tenerla y mientras aún existe, los mismos serán ciegos muchas veces al día, y sordos.”

quando fecha os olhos. Mas se a tese dos Megáricos fosse verdadeira, o homem quando fecha os olhos deixaria de ter a *força* da visão, voltando a adquiri-la quando abrisse os olhos, o que, conforme foi visto, para Aristóteles, é absurdo.

Aristóteles toca aqui, numa leitura heideggeriana, uma questão que perpassará toda a história da filosofia, cuja perspectiva dará origem a várias correntes. Aristóteles levanta a possibilidade ou não da dependência do perceptível em relação ao homem. Há ou não algo perceptível independente de sua perceptibilidade, de sua *força* em ser perceptível? Se o ser de um ente for compreendido como mera presença é necessário um núcleo duro de presença como aparato para que aquilo que está diante de mim seja perceptível. Todavia, como dizer que há algo aqui, quando essa afirmação está relacionada com a possibilidade de, de algum modo, experimentar ou intencionar<sup>41</sup> essa realidade? Como pensar que algo pode ser presente sem ser experimentável de algum modo? É necessário que o que é presente seja intencionável.

Quando Heidegger propõe compreender o ser não partindo simplesmente da noção de substância, então uma possibilidade para compreender isso é posta. Algo pode se manter em si mesmo quando não esteja sendo percebido. Algo não precisa se dar em presença para que mesmo assim tenha sentido, seja algo. Para que algo seja algo basta que tenha a *força* para ser isso ou aquilo. Um ente é em si desde que tenha *força* para isso. Isso significa que o sentido de um ente em específico não se dá simplesmente quando o ente está presente, mas também quando ele está apenas disponível não explicitamente para uma ocupação. Um ente tem sentido e por isso pode ser “em si” na medida em que tem *força* para a ocupação. Ter *força* não significa estar agindo mas tão somente estar disponível para a ocupação.

“Isso implica”, para Heidegger,

que tenhamos em geral possibilidade de compreender como real algo que está ali presente, mesmo e precisamente quando isso que está ali presente esteja presente como algo que de

---

<sup>41</sup> Quando se aproxima aqui o conceito de intencionalidade com o de percepção ou experiência se tem em vista as duas formas de intuição que Husserl se depara na *Sexta Investigação*. Tanto a intuição sensível que se dá na percepção como a intuição categorial são modos de acesso a um dado objeto. Quando o texto trata de percepção, não se quer simplesmente resumir a intencionalidade às intuições sensíveis, mas justamente o contrário: se ente é tudo o que pode ser pensado ou intencionado, a noção de percepção não pode excluir os entes imaginados ou abstraídos justamente por acreditar que, tanto entes sensivelmente ou categorialmente intencionados, se constituem fundamentalmente a partir de um mesmo processo de compreensão, a saber, da compreensão que se dá no uso que faz o homem desses entes.

um modo ou de outro tem poder; e aqui: tem o poder de ser percebido (é essa a possível pertença do ente ao mundo, no qual apenas se “torna” ente, e assim se expõe como aquilo que mesmo antes de ser percebido não era um nada). A independência das coisas ali presentes em relação a nós, homens, em nada é prejudicada pelo fato de justo essa independência, como tal, só ser possível quando existem seres humanos. O ser-em-si das coisas não só não pode ser esclarecido sem a existência do ser humano, como até torna-se totalmente absurdo. Mas isso ainda não significa que as coisas, elas mesmas, sejam dependentes do ser humano. (HEIDEGGER: 2007, p. 208)

Mas compreender o ser a partir das noções de ato e *força* implica manter entre elas uma distância, assegurando que o sentido de cada uma delas nomeie fenômenos a cada vez diferentes. Essa distinção de fenômenos é o que não percebe a tese megárica. Afirmar que a *força* só existe quando está em execução é pensar o ser como presente e transformar o horizonte de compreensão do ser, dado pela noção de *força*, em mera apreensão presente do ente dado atualmente. A tese megárica não vê a diferença fenomênica entre ato e *força*.

### **2.1.3 METAFÍSICA Θ3, 1047 A 10 – 29: A DIFERENÇA ENTRE ATO E FORÇA A PARTIR DE SUA CO-ORIGINARIEDADE**

Continuando o texto, Aristóteles traz outro argumento implicado na tese dos Megáricos:

Além do mais, visto que incapaz é aquilo que é privado de capacidade, seria impossível que viesse a ser aquilo que não está vindo a ser; e diria algo falso quem afirmasse que algo impossível de vir a ser é ou há de ser (pois era isso que “incapaz” significava), de modo que tais argumentos suprimem o movimento e o devir. Com efeito, sempre haveria de estar de pé aquilo que está de pé, e sempre haveria de estar sentado aquilo que está sentado, pois ele não poderia levantar-se, se estivesse sentado: seria impossível que se levantasse aquele que não pudesse levantar-se.

Assim, se não é admissível afirmar tais coisas, é evidente que a capacidade é distinta da atividade (aqueles argumentos fazem da capacidade e da atividade uma mesma coisa, e, por isso, buscam destruir algo não pouco importante). Por conse-

guinte é admissível que algo seja capaz de ser, mas não seja o caso, e que algo seja capaz de não ser, mas seja o caso; semelhantemente também para as demais categorias: é admissível que algo, sendo capaz de andar, não ande, e que, sendo capaz de não andar, ande. Eis o que é o capaz: aquilo com relação a que não resultará nada impossível, se lhe suceder a atividade da qual se diz ter capacidade. Quero dizer o seguinte: se algo é capaz de sentar-se e é possível sentar-se, se lhe sucede sentar-se, não resultará nada impossível; semelhantemente, se for capaz de ser movido ou mover, ou estar de pé ou levantar-se, ou ser, ou vir a ser, ou não ser ou não vir a ser. (Θ, 3, 1047 a 10 - 29)<sup>42</sup>

Acerca dessa passagem muito se tem comentado e são várias as dificuldades quanto à natureza e sentido de *adýnaton*<sup>43</sup> para Aristóteles. Para Ross, Aristóteles passa de um domínio de objetos para outro e pensa o *adýnaton* como o *impossível* (Cf.: ROSS: 1981, p. 245). Rosales acusa Ross de não justificar esse salto, já que, em grego *adýnaton* significaria tanto *impossível*, conceito mais ligado à possibilidade lógica, quanto *incapaz*. Segundo Reale, convém traduzir então *adýnaton* por *incapaz*. Ele entende o *adýnaton* como o que está privado de potência, isto é, o que não é *dynatón*. Nesse sentido, o *adýnaton* é o *impotente* e não o impossível. Para Reale, traduzir *adýnaton* “pode levar a pensar prioritariamente na impossibilidade lógica, isto é, no contraditório [...] sendo que aqui está em questão o *impossível-impotente ontológico e real* (e conseqüentemente, também o lógico)” (REALE: 2001, p. 461).

Rosales apresenta uma argumentação um pouco diferente. Para justificar porque *adýnaton* deve ser compreendido como *incapaz* ele toma a parte seguinte do argumento em que Aristóteles fala do

---

<sup>42</sup> “Además, si imposible es lo que está privado de potencia, lo que no está generándose será imposible que llegue a generarse; y el que diga que lo imposible para generarse tiene o tendrá ser, errará (pues «imposible» significa precisamente esto); de suerte que estas doctrinas niegan el movimiento y la generación. Pues, según ellas, lo que está de pie estará siempre de pie y lo que está sentado estará siempre sentado. Pues no se levantará si está sentado, ya que será imposible que se levante lo que no puede levantarse. Por consiguiente, si no cabe sostener esta doctrina, está claro que la potencia y el acto son cosas diferentes (mientras que aquellas doctrinas identifican la potencia y el acto e intentan destruir algo importante). Cabe, por tanto, que algo pueda existir pero no exista, y que pueda no existir y exista, y lo mismo en las demás categorías: que, pudiendo andar, no ande, y, pudiendo no andar, ande. Una cosa es posible si, por el hecho de que tenga el acto de 25 aquello de lo que se dice que tiene la potencia, no surge nada imposible. Por ejemplo, si es posible que algo esté sentado y cabe que se siente, no surge nada imposible si realmente se sienta; y lo mismo si puede ser movido o mover, estar o poner de pie, ser o llegar a ser, no ser o no llegar a ser.”

<sup>43</sup> *Incapaz* na tradução de Angioni e *impossível* na tradução de Yebra.

*adýnaton*. Segundo a doutrina dos Megáricos, um homem que estivesse de pé não teria *força* para sentar-se enquanto não estivesse sentado e o mesmo com aquele que estivesse sentado não teria *força* para ficar de pé se já não estivesse. Aristóteles está falando de um atributo de um ente e não da própria substância. Ele não fala de um ente que não teria *força* para chegar a ser algo que ainda não é: um homem que não tivesse *força* para ser homem enquanto não estivesse já sendo. Isso sim seria *impossível* já que ainda não haveria uma substância em que estivesse presente essa incapacidade. Para Rosales, uma substância que estaria chegando a ser antes de realmente ser não seria *incapaz* mas *impossível* (Cf.: ROSALES: 1973, p. 89-90). *Incapaz* diz respeito ao homem que está sentado e não teria potência para levantar-se. *Incapaz* se refere a afecções da substância e não à substância mesma, de tal forma que Rosales sugere traduzir essa passagem do seguinte modo: “ademais, se o incapaz é o que está privado de um poder, o que não está chegando a ser (algo) será incapaz de chegar a ser (algo)” (Cf.: ROSALES: 1973, p. 90).

Essa dificuldade com o sentido de *adýnaton* é expressa também no argumento do tardio megárico Diodoro. Diodoro afirmara que “se fosse possível alguma coisa que nem é nem virá a ser, então de um possível surgiria um impossível; portanto não há nada de possível que não seja ou não venha a ser” (ZELLER *apud* HEIDEGGER: 2007, p. 213-4 e cf.: ROSS: 1981, p. 244). Diodoro toma *adýnaton* no sentido de impossibilidade de substância. Algo é possível na medida em que tem a possibilidade de chegar a ser. Se algo não chega a ser em nenhum tempo então esse algo não é possível, mas impossível.

O que se pode notar aqui é que a tradução de *adýnaton* por *impossível* como possibilidade de existência em absoluto (substância) confunde a copresença do ser com a presença de um ente e pensa que o ser se dá da mesma forma que um dado ente, com atributos ou predicados. Algo *é*, nessa perspectiva, na medida em que está acontecendo agora, se dando presentemente, mas se nunca pode ser presente, logo essa coisa não pode ser. Essa é a concepção de ser que têm os Megáricos e é negada no livro *Theta* por Aristóteles. Por outro lado, a diferenciação entre possibilidade lógica e ontológica em que se ampara a tradução de *adýnaton* por *impossível* é, segundo Heidegger, além de uma diferenciação tardia, também uma prova da ligação íntima entre a possibilidade lógica e a ontológica (Cf.: HEIDEGGER: 2007, p. 214). E isso de tal forma que a primeira esteja fundada na última: Aristóteles trata primeiro de definir em que sentido algo pode ter *força*, e isso em sentido ontológico, para depois discutir o incapaz que pode significar em grego também impossível.

Aparte essa ligação problemática entre o lógico e o ontológico, Aristóteles continua desenvolvendo aqui sua resposta aos Megáricos. Se a tese dos Megáricos fosse verdadeira, somente algo que já está sendo algo poderia ser algo de tal modo que o que não é ainda, em absoluto ou relativamente, nunca poderia ser. Isso, para Aristóteles, é evidentemente absurdo, já que nega o dado fundamental: se fosse assim não existiria nem movimento e nem geração. É necessário que uma *força* não esteja em execução para que exista *força*. É necessário que uma *força* não precise estar em transição ao ato para que um ente seja capaz.

Ora, *estar em obra*, estar em execução é justamente o sentido de ato que Aristóteles aponta aqui. Se antes, no início do tratado, Aristóteles disse que faria o estudo das noções de ato e *força* primeiro em relação ao movimento e depois em sentido mais elevado, é justamente no capítulo terceiro, nas entrelinhas da discussão com os Megáricos, que o filósofo apresenta em que sentido o ato diz respeito ao movimento. Aristóteles não passa, assim, do sentido de *força* segundo o movimento para o ato em sentido metafísico sem antes tratar de ato também em relação ao movimento.

O que significa isso? Significa que Aristóteles não é negligente ao tratar das noções de ato e *força*. Apesar de o livro *Theta* falar mais da noção de ato em sentido elevado, aparentemente não devedor da noção de *força* ou, ao menos, mais fundamental que ela, a noção de ato só pode surgir da discussão da noção de *força*. A apresentação da tese dos Megáricos pretendia justamente isso: marcar a diferença entre ato e *força*. *Força* não significa estar em obra e, portanto, o estar em obra não diz respeito a todo o ser de um ente, já que o ser se diz enquanto ato e *força*. De tal modo que, “se quisermos determinar de modo correto a *enérgeia*, então, justamente ao inverso, temos de tentar salvar a *dýnamis* e seu modo de estar ali presente em sua essência própria, a fim de que, por contraste, se possa dar destaque, por seu turno, à *enérgeia* (HEIDEGGER: 2007, p. 217-8).

#### **2.1.4 METAFÍSICA Θ3, 1047 A 30 – 1047 B 2: O ATO SEGUNDO O MOVIMENTO: O ESTAR EM OBRA**

Por fim, Aristóteles rapidamente discute a noção de ato, que, como visto, é o ato segundo o movimento:

Com relação ao nome “atividade” (a que se equipara à efetividade) veio ao movimento, sobretudo, até as demais coisas. De fato, reputa-se que a atividade seja sobretudo o movimento; por isso, inclusive, não atribuem o mover-se aos não-entes, mas sim outros predicados; por exemplo, afirmam que os não-entes, alguns são em potência; no entanto, não são o caso, pois não são efetivamente. (Θ, 3, 1047 a 30 – 1047 b 2)  
44

Antes foi visto que a noção de ato só faz sentido se está em relação à noção de *força*. Isso implica que em um sentido ato se diga em relação ao movimento. Apesar da dificuldade apresentada nessa passagem, deve-se extrair dela o que é mais importante para a investigação deste trabalho.

Esse é o texto onde claramente está expresso que a noção de ato que Aristóteles está tratando aqui é a noção de ato segundo o movimento: ato parece ser principalmente o movimento. Rosales e Heidegger traduzem *enérgeia* por *ser em obra* ou *estar em obra*<sup>45</sup>. Para Rosales, o termo *enérgeia* teria sido criado por Aristóteles a partir da derivação do adjetivo *energós* em *energés* e depois em *energeia*. Por seu turno, *energós* remete a *ergon*, que significa obra ou trabalho<sup>46</sup>, remetendo ao sentido eminentemente humano das execuções e construções cotidianas e aos feitos ou trabalhos guerreiros.

Essa passagem e Θ 8, 1050 a 21-23, segundo Reale (Cf.: 2001, p. 461-2), são as únicas passagens na *Metafísica* que Aristóteles teria melhor distinguido os significados de *enérgeia* e *entelécheia*. A primeira remeteria ao movimento em direção à completude perfeita e a segunda ao ser que já estaria chegado ao seu fim. Ou ainda, a primeira remete ao ato segundo o movimento e a segunda, ao ato perfeito que não está sujeito ao movimento. Todavia, continua o mesmo autor, o próprio Aristóteles inverte essa distinção em outros livros da *Metafísica* ou simplesmente usa indistintamente as duas. Ademais, nos próximos capítulos do livro *Theta*, Aristóteles continua chamando de *enérgeia* o

---

<sup>44</sup> “La palabra «acto», aplicada a la entelequia, ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos; pues el acto parece ser principalmente el movimiento; por eso a las cosas que no existen no se les atribuye movimiento, pero sí otras categorías, como ser pensables o deseables aunque no existan; pero ser movidas, no, y esto porque, no existiendo en acto, existirían en acto. En efecto, de las cosas que no existen, algunas existen en potencia; pero no existen, porque no existen en entelequia.”

<sup>45</sup> Heidegger traduz ἐνεργῆν por “estar atuando” e não simplesmente ser-real como a palavra alemã para o ato sugere (*Wirklichkeit – wirklich sein*).

<sup>46</sup> Sobre a etimologia da palavra ἐνέργεια ver ROSALES: 1973, p. 98-100.

ato já chegado em sua finalidade, o ato não sujeito ao movimento, coisa que, se fosse pensada a partir da distinção apontada nesse trecho do livro *Theta*, deveria ser chamada de *entelécheia*.

Apesar disso, a tese segundo a qual o ato diz respeito primeiramente ao movimento não sofre abalo. E é ela que permite a Heidegger fazer a crítica à noção de ser como meramente presente. Ao usar *enérgeia* Aristóteles remete primeiramente e essencialmente àquilo que uma tradução rasa por atualidade não consegue dar conta. Quando Aristóteles fala em ato, ele tem em vista primeiramente o ato segundo o movimento, o ato daquilo que está em obra, daquilo onde a *força* de agir e padecer se encontram e causam o movimento. Quando se pensa a partir da noção de ser como mera presença, o ato é meramente ato e simplesmente presente. A concepção de ser que o pensa como simples presença não atenta àquilo que, para Heidegger, é o fundamental da noção grega de ser, o ser como ser-produzido<sup>47</sup>. Ora, o que é produzido e está disponível como presente não é assim sempre. O ente produzido, aquilo que nasce da obra, que antes foi submetido a uma *força* e a uma visada a sua finalidade, só é assim porque antes foi submetido a uma *força* que o levou a sua atualidade. A atualidade do ente pleno de si, completo e já não sujeito ao movimento, porque já dado de todo para a compreensão, só pode ser assim porque antes passou por um movimento de vir a ser o que é, por uma transição em que atuaram as *forças* de produção do ente e o levaram à presença<sup>48</sup>.

Assim, o ser do ente só pode ser compreendido como copresente porque há um movimento que o leva à presença. As forças da natureza e do que é simplesmente dado são compreendidas como tais a partir de uma compreensão mais fundamental do ente, a saber, a partir da compreensão que lida com o ente em seu produzir. Um ente só pode ser compreendido porque tem seu sentido aberto, seu ser descoberto a partir

<sup>47</sup> Isso não significa que os gregos compreendiam o ser melhor que hoje, mas simplesmente que eles supostamente estavam mais próximos da experiência fundamental que levou o ser a ser compreendido como copresença.

<sup>48</sup> A matéria enquanto causa material para o movimento não pode ser considerada uma *força* como a que é tratada aqui. A matéria por si só não gera, segundo Aristóteles. Todavia, se ela goza do estatuto material principalmente no sentido de *matéria para uma finalidade*, em que o tijolo não é essencialmente argila, mas é tijolo *para* construção, essa é sua materialidade. Se a matéria tem seu estatuto pautado nisso, significa que, de algum modo, ela está subordinada à causa final, que pode ser identificada com a *força*. Lembrando esquematicamente, uma *força* pensada ontologicamente funda dois âmbitos, o ente de ação e o ente passivo. O ente passivo pode ser a matéria que servirá na construção da casa. Essa matéria ganha sua determinação a partir da ação da *força* ativa, que por sua vez só pode ser compreendida enquanto um dos pólos da *força* ontologicamente pensada.

da ocupação do ente pelo homem. Só depois que há algo como uma ocupação com o ente, ou uma intencionalidade operativa, é que se compreende o ser do ente. A compreensão dada operativamente que torna o ente algo presente dá material para compreender aquilo que não se daria operativamente para o homem como, por exemplo, as forças naturais.

Mas, a partir da compreensão do ser como meramente presente é que se compreendeu tradicionalmente as noções de ato e *força* e se deu maior valor à noção de ato em detrimento da noção de *força*. O ato virou o real e a *força*, o virtual, o ainda não efetivo porque não presente.

Se as noções de ato e *força* levam Heidegger a pensar mais profundamente a essência do ser como ser-produzido, isto é, quando o ser é compreendido a partir da ocupação, os vários tipos de *força*, as que dependem do homem e as que não dependem, devem ser de tal modo que questionem a idéia de uma *força* simplesmente virtual. Em toda *força*, de um modo ainda a definir melhor, deve estar implícita a possibilidade de compreendê-la a partir do âmbito do humano. Nesse sentido, as *forças* irracionais poderão ser compreendidas a partir das *forças* racionais.

Heidegger teve que passar pelas noções de ato e *força* para mostrar que o sentido do ser não se dá simplesmente como uma mera apreensão ou percepção presente. O ser do ente se compreende a partir do horizonte de futuro e passado em que ele está inserido. A noção de verdade do décimo capítulo do livro *Theta* da *Metafísica* poderia sugerir que o ser que se intui em sua simplicidade é o ser que está presente, e esta acabaria desembocando na noção de substância. Mas o ser nunca se intui só pelo presente. Até a simplicidade do ente já é minimamente “composta”. Isso é que tinha que mostrar o estudo do ato e da *força*. Seria a razão, ou, mais originariamente, o *lógos* que daria complexidade, composição ao que simplesmente está aberto? Qual é a relação entre esse simplesmente aberto e o *lógos*? Essas e outras questões são o norte para o próximo capítulo que trata das *forças* segundo o *lógos* e sem *lógos*.



### 3 SER E *LÓGOS*:

#### 3.1 O ESTUDO HEIDEGGERIANO DE *METAFÍSICA* Θ2 E O SENTIDO DE *LÓGOS*

No capítulo anterior se procurou mostrar a diferença entre a leitura heideggeriana e a leitura tradicional de Aristóteles. Mais precisamente, se procurou mostrar como a leitura fenomenológico-hermenêutica dos livros Θ1 e Θ3 da *Metafísica* de Aristóteles leva Heidegger a uma nova noção do ser. Tal noção pretende não buscar o sentido do ser na noção de mera presença. Pensar o ser enquanto ato e *força* deve implicar desde o início uma outra compreensão de ser. Se a noção de substância é que comanda a compreensão do ser no modo de dizer o ser segundo as categorias, o que se tem em vista, qual é o sentido do ser que orienta o modo de dizer o ser segundo as noções de ato e *força*? É a compreensão em que fica mais evidente o horizonte temporal em que é compreendido o sentido do ser. Além disso, do que foi afirmado até aqui, percebe-se que, para Heidegger, a noção de *força* é a que carrega a originalidade desse par conceitual. Isso implica que esse conceito não pode ser compreendido sem mais como aquilo que não está em ato. Ato, antes, é que supõe a noção de *força*. *Grosso modo*, o ato é um modo de ser da *força*.

Até aqui se tratou da noção de *força* não fazendo diferença entre as várias coisas que podem ser entendidas como *força*. Tanto a *força* para fazer algo, que Heidegger chama também de *poder*, quanto uma *força* para algo “em-si” acontecer, por exemplo, uma pedra cair (*força* da gravidade), ou um evento ser percebido, por exemplo, alguém perceber a pedra caindo, todas essas *forças* foram tratadas do mesmo modo. Heidegger, entretanto, atenta que Aristóteles em Θ2 faz uma diferenciação entre dois âmbitos básicos de a *força* acontecer. Em que medida se podem dividir *forças*? Se existem âmbitos de *forças*, Heidegger vai ter

que mostrar em que sentido elas mantêm uma relação interna de modo que possam ser classificadas sob o mesmo fenômeno.

### 3.1.1 METAFÍSICA Θ2 1046A 35 – 1046B 4: A DIVISÃO DAS *FORÇAS EM FORÇAS SEM LÓGOS E FORÇAS SEGUNDO O LÓGOS*

Aristóteles inicia Θ2 discutindo dois modos como as *forças* podem ser compreendidas:

Dado que alguns princípios desse tipo estão presentes nos inanimados, outros, nos animados, isto é, na alma, e na parte da alma que possui razão, é também evidente que, entre as capacidades, algumas hão de ser irracionais, ao passo que outras hão de ser acompanhadas de razão. Por isso, todas as técnicas e conhecimentos produtivos são capacidades, pois são princípios de mudança em outra coisa ou no próprio produtor enquanto ele é outra coisa. (Θ, 2, 1046a 35 – 1046b 4)<sup>49</sup>

Se *força* é o princípio do movimento ou mudança, a pergunta é que tipos de *forças* podem ser encontradas. Aristóteles só tem como responder isso a partir da experiência cotidiana. O filósofo antigo parte da distinção entre animado e inanimado. Há *forças* que se encontram em entes inanimados e *forças* que se encontram em entes animados. Estas, como *forças* da alma, podem ser racionais ou irracionais. Encontra-se assim uma série de *forças*: 1) as dos entes inanimados: como a do fogo que tem a potência de queimar; e 2) as dos entes animados, que se dividem em a) *forças* na alma: poder se alimentar; e b) *forças* racionais: poder produzir algo<sup>50</sup>. A noção de *força*, como se pode notar, é bastante extensa, compreende qualquer tipo de movimento, desde movimentos dos entes inanimados até qualquer movimento da alma, inclusive, como

---

<sup>49</sup> “Puesto que en las cosas inanimadas hay tales principios, y otros en las animadas y en el alma, y, del alma, en la parte racional, es evidente que también de entre las potencias unas serán irracionales y otras racionales. Por eso todas las artes y las ciencias productivas son potencias, puesto que son principios productores de cambio que radican en otro o en cuanto es otro.”

<sup>50</sup> Reale divide do seguinte modo os tipos de potência: “(1) São potências próprias dos seres inanimados, por exemplo, a que tem o fogo de queimar, a que tem a madeira de ser queimada, a que tem a pedra de cair ou o ar de subir etc. – (2) São potências próprias dos seres animados e da alma (a) aquelas próprias (α) da alma vegetativa e (β) da alma sensitiva e (b) aquelas próprias da alma racional.”(REALE: 2001, p. 156-7)

assinala Ross (Cf.: 1981, p. 242), as *forças* das artes (*téchnai*) e das ciências produtivas.

Aparentemente se teria aqui uma divisão clássica dos modos de ser a partir da definição do homem como animal racional. Isto é, toma-se a totalidade do ente e se a divide em natural e humano, no qual a faculdade racional é algo sobreposto à natureza. Essa divisão leva a compreender a totalidade do ente a partir de dois registros: a natureza, coisa anímica, material, extensa; e a razão, coisa pensante, espiritual, inextensa. Novamente tem-se uma bipartição, como aquela do sujeito-objeto, que não consegue mais encontrar a ligação necessária entre esses dois âmbitos. Se a compreensão do ser é compreensão do ente em sua totalidade, esses dois âmbitos podem ser compreendidos a partir de um sentido mais originário.

Heidegger nota que a divisão entre animal e homem supõe mais do que foi sugerido acima. Não existe uma barreira que separa aquilo que torna o homem homem, isto é, não existe uma linha definida entre a razão e o mundo natural. Para Heidegger, a divisão feita por Aristóteles das forças em irracionais, *sem lógos*, e racionais, *segundo o lógos*, não é tão simples se a tomarmos a partir da diferença entre o animal e o homem: como se o primeiro fosse simplesmente desprovido de *lógos* e o segundo provido de *lógos*. Isso porque a distinção entre irracional e racional não corresponde à distinção entre inanimado e animado (Cf.: HEIDEGGER: 2007, p. 132). No animal já se encontra algo que não faz dele algo meramente natural. Explica-se: se o que faz o homem diferente de algo meramente natural é a razão, o que não possui essa propriedade seria natural. A razão, assim, é a diferença específica do homem frente aos outros animais. Seguindo esse raciocínio, o homem seria algo de racional e de natural. Já o animal, algo somente natural. Sua naturalidade, seria, entretanto, a mesma de uma pedra ou de uma planta? Com certeza não. Ora, isso reflete que a distinção entre racional e irracional não corresponde à distinção entre animado e inanimado. Há entre o inanimado e o racional uma região de objetos que não podem ser situados nem em meramente naturais ou inanimados nem simplesmente racionais.

Por isso que Heidegger aponta para a complexidade desse passo aristotélico. A divisão entre entes animados e inanimados e, fundada nessa, a divisão das *forças* em racionais e irracionais não é tão simples. O que está em jogo nessa divisão?

De um lado está a *força sem lógos*, que significa

sem fala (*redelos*): sem enunciação; com isso tem-se em mente aquele que é sem enunciação naquilo que é e como é; sem enunciação: sem a possibilidade de tomar, de apreender ou dar uma notícia, e só por isso incapaz de tomar conhecimento de alguma coisa e de estar a par de alguma coisa (HEIDEGGER: 2007, p. 130).

De outro, a *força segundo o lógos* que é:

algo que, naquilo que é e como é, carrega consigo a enunciação: a possibilidade de tomar conhecimento e dar a conhecer e assim a possibilidade de ir procurar conhecer e apropriar-se desse conhecimento e assim ser conhecimento (HEIDEGGER: 2007, p. 130-1).

Primeiramente, faz notar Heidegger, *lógos* não pode ser compreendido simplesmente como razão. *Lógos*, como estrutura essencial do homem, aponta para o fenômeno da compreensão do ser. *Lógos*, aqui ainda sumariamente tratado, diz a estrutura existencial do homem segundo a qual algo pode vir à palavra e tornar-se palavra. É a operação pré-predicativa com que o homem articula o mundo. Nas palavras de Heidegger,

*lógos* é regra, lei, e quiçá não apenas pairando nalgum lugar por sobre os regradados, mas como aquilo que é o próprio reportar-se: o acoplamento íntimo e a juntura do ente que está em relação. *lógos* é a disposição conjuntural, o ajuntamento dos que estão entre si referidos (HEIDEGGER: 2007, p. 129)

Para Heidegger, *lógos* só pode dizer respeito a algo abstraído da existência, como por exemplo, às regras da lógica ou do conhecimento científico, porque antes diz respeito a um comportamento do homem. Comportamento este que, no habitar o mundo, colhe, recolhe e põe em relação um ente com outro, ambos abertos pela ocupação<sup>51</sup>. Assim, o

---

<sup>51</sup> A conexão mais íntima entre algo formal, significado na noção de *lógos*, e o mundo prático do homem, longe de estar decidida, é ainda algo grave e urgente para o pensamento fenomenológico. Ela aponta para a dificuldade em relacionar os dados formais de pensamento, como, por exemplo, as regras de inferência e os números, com a realidade intuída sensivelmente. Apesar de indicar possíveis soluções, as falas de Heidegger aqui trazidas apenas indicam como acontece essa ligação entre o formal e o vivido. Essas indicações passam pelo postulado de que tais dados formais seriam tão vividos quanto os vividos sensíveis, por exemplo, de tal modo que a compreensão de ser que perpassa ambos está dentro do paradigma do ser enquanto copresença. Todavia, Heidegger aqui não apresenta uma teoria que esgote a discussão entre a conexão entre tais âmbitos.

modo hermenêutico como Heidegger lê essa passagem de Aristóteles vê uma relação precisa entre a *força sem lógos* e a *força segundo o lógos*: ambas estão referidas ao *lógos*, uma afirmativamente e outra negativamente. Ambas têm em vista algo como um comportamento ou uma atitude com os entes.

O ser compreendido como ato e *força* aponta para uma compreensão do ser devedora da noção de tempo. O tempo como horizonte do sentido de qualquer ente é que revela a noção de *força*. Uma ontologia do simplesmente presente, uma ontologia que pense o ser como um ente entre outros e procure a sua presença entre os outros entes não dá, para Heidegger, um esclarecimento suficiente do que está em jogo nas distinções Aristotélicas. Todas as *forças* acabam por dizer respeito ao *lógos*. Isso significa que o modo de dizer o ser a partir das noções de ato e *força* só pode ser compreendido a partir da capacidade de um *Dasein* de articular mundo, usar *lógos*.

Fundamentalmente, o que se mostra aqui é que, para Heidegger, a divisão da força como *sem lógos* e *segundo o lógos* não é tão clara como aparenta ser a princípio. Em ambos os casos se tem algo em vista, a saber, o *lógos*, seja pela afirmação ou pela negação. A questão a ser perseguida, assim, para Heidegger, é qual a relação característica entre *força* e *lógos* (Cf.: HEIDEGGER: 2007, p. 139), que permitirá não apenas entender as *forças segundo o lógos* mas também as *forças sem lógos*.

### 3.1.2 METAFÍSICA Θ2 1046B 5 – 24: A RELAÇÃO ENTRE FORÇA E LÓGOS E A ABERTURA DO ÂMBITO DA POSSIBILIDADE

Aristóteles justifica a divisão das *forças* em *segundo o lógos* e *sem o lógos* pela abrangência com que cada uma trata seu efeito:

Para todas as capacidades acompanhadas de razão, há uma mesma capacidade em relação a ambos os contrários; já no caso das irracionais, cada uma é capaz de apenas um contrário; por exemplo, o quente é capaz apenas de esquentar, ao passo que a medicina é capaz de produzir doença e saúde. A cauda disso é que o conhecimento é definição, e a mesma definição elucida a coisa e sua privação, embora não do mesmo modo, isto é, de certo modo, a definição é respeito de ambas, mas de outro modo, é antes daquilo que é o caso. Por conseguinte, também os conhecimentos deste tipo, necessariamente,

te, são conhecimentos contrários, embora, por si mesmos, sejam da coisa, e não sejam, por si mesmos, da privação. De fato, também a definição é, por si mesma, de um dos contrários, mas, de certo modo, é por concomitância do outro contrário, pois ela elucida o contrário por negação e subtração (de fato a privação primeira é o contrário, e ela é subtração do outro). Dado que os contrários não surgem num mesmo item, e dado que o conhecimento é uma capacidade por possuir razão, e dado que a alma possui princípio de movimento, aquilo que é saudável produz apenas saúde, aquilo que é calorífico produz apenas calor, e aquilo que é refrigerativo produz apenas frio, mas quem possui o conhecimento produz ambos os contrários. Com efeito, a definição é a respeito de ambos os contrários, embora não de maneira semelhante, e está na alma, que possui o princípio do movimento. Por conseguinte, a alma pode produzir ambos os contrários a partir do mesmo princípio, na medida em que os articula ao mesmo. Por isso, as coisas que são capazes pela razão, produzem o contrário das que são capazes sem razão, pois os contrários estão envolvidos num só princípio, a definição. (Θ, 2, 1046b 5 – 24)<sup>52</sup>

A diferença que acompanha os dois modos de ser da *força* é o âmbito a que cada uma delas se aplica. As *forças segundo o lógos* têm um âmbito mais amplo que as *sem lógos*, pois abarcam também o seu contrário. No exemplo, a *força* de curar, uma *força segundo o lógos*, volta-se para a doença e para a saúde, já a *força* de aquecer, *sem lógos*, visa somente aquecer. Uma *força sem lógos* tem um desenrolar necessá-

---

<sup>52</sup> “Y las racionales, todas pueden producir ellas mismas los efectos contrarios, pero las irracionales se limitan a uno; por ejemplo, el calor sólo puede calentar, mientras que la Medicina puede dañar y curar. Y esto se debe a que la ciencia es un enunciado, y el mismo enunciado manifiesta la cosa y su privación, aunque no del mismo modo, pues en un sentido las enuncia a ambas, y, en otro, más bien lo positivo; de suerte que también tales ciencias abarcarán necesariamente los contrarios, pero a uno en cuanto tales, y al otro no en cuanto tales; pues también el enunciado expresa al uno en cuanto tal, y al otro, en cierto modo, accidentalmente, ya que muestra lo contrario por negación y supresión; la privación primera es, en efecto, lo contrario, que es, a su vez, supresión de lo otro. Mas, puesto que los contrarios no se generan en lo mismo, y la ciencia es potencia por tener el concepto, y el alma tiene un principio de movimiento, lo sano sólo produce salud, y lo que puede calentar, calor, y lo que puede enfriar, frío; pero el que tiene ciencia, ambas cosas. Pues el concepto contiene ambas cosas, aunque no igualmente, y está en el alma, que tiene un principio de movimiento, de suerte que moverá ambas cosas desde el mismo principio, habiéndolas unido en orden a lo mismo. Por eso las cosas que tienen potencia fundada en un concepto producen efectos contrarios a los de aquellas cuya potencia no se apoya en un concepto, pues los contrarios están contenidos en el mismo principio, es decir, en el concepto.”

rio de causa e efeito. O calor do corpo quente vai sempre aquecer o corpo frio. Não há opção para a *força sem lógos*. A opção, a possibilidade da negação, somente vai se dar para a *força* conduzida pelo *lógos*, porque ela tem em vista também seu contrário. Mas isso não significa que o Estagirita afirma que tais *forças* sejam contingentes (Cf.: ROSS: 1981, p. 242). Como causa do movimento, uma *força segundo o lógos* é ela mesma princípio que pode levar a resultados, esses diferentes, opostos, mas não contingentes.

Segundo Ross, a *força segundo o lógos* é acompanhada por um desejo, por um querer que vai determinar o resultado, a saúde ou a doença resultantes de tal *força*. Um resultado é sempre oposto ao outro e, nesse sentido, um resultado é o resultado mais próprio dessa *força*, o outro é acidental ou concomitante. A ciência da medicina visa em primeiro lugar a saúde como tal. Nesse buscar a saúde, essa *força* tem diante de si a possibilidade da doença, de causar a morte, isto é, ela possui os meios para isso. De certo modo, a doença é ela mesma entendida somente em oposição à cura que se quer do corpo doente. A doença como tal não é o sentido primeiro da ciência da medicina. A cura é o seu sentido essencial.

Ross continua:

Enquanto o saudável produz apenas saúde, pois é um poder *qua* saudável, sendo um poder irracional, é um poder apenas que produz saúde e a lei de contradição o proíbe de ter também um poder contrário, por outro lado desde o conhecimento..., o homem que tem conhecimento pode produzir ambos (ROSS: 1981, p. 242)

As considerações de Ross, entretanto, são tributárias de uma ontologia tradicional. Ele não vê a possibilidade de falar de uma *força*, mantendo-a no horizonte de possibilidade, já que o que “realmente” é, para uma leitura tradicional, só pode ser efetivamente em ato, e não enquanto horizonte de inaturalidade. Assim, o comentador busca uma *força* mais elementar para explicar a *força segundo o lógos*. Com essa *força* mais elementar ele não tem que se preocupar em cair na contradição que é ter dois efeitos contrários em ato, presentes ao mesmo tempo. Mas uma *força* como a do querer é uma *força segundo o lógos*? Não se tem como resolver isso aqui, todavia, algo há de se indicar: quem quer alguma coisa quer o objeto de seu querer e não o seu contrário. Uma *força* como a do querer visa apenas uma só coisa. Se a *força segundo o lógos* tem diante de si os contrários, então a *força* do querer não pode ser uma *força segundo o lógos*. Ross acaba subordinando as *forças*

*segundo o lógos*, essencialmente direcionadas a contrários, a *forças* monodirecionadas, que perdem justamente o caráter bidirecional apontado por Aristóteles das *forças segundo o lógos*.

Pensando o poder de curar, o saudável, como apenas o que pode curar, um medicamento por exemplo, o poder de curar é apenas uma *força sem lógos*, irracional. Ele *deve* levar à cura necessariamente já que não tem escolha, segue somente, *grosso modo*, uma espécie de lei de causa e efeito natural. Assim, é necessário que leve apenas a um resultado, pois se levar aos dois estará levando a contrários, o que fere o princípio de não contradição. Por outro lado, o homem que conhece, aquele que possui a *força* da medicina, a *força* racional, pode levar à cura ou à morte. Ross assinala corretamente que Aristóteles não está defendendo a contingência das *forças* racionais ao dizer que uma *força* pode causar efeitos opostos. Isso porque é uma causa só, a *força* da medicina, que está em ação. Mas Ross defende algo além disso, onde aparece claramente a perspectiva tradicional: o que determina o resultado a que essa *força segundo o lógos* leva é outra coisa que não ela mesma: o querer para a cura ou para matar (Cf.: ROSS: 1981, p. 242).

O comentário clássico, assim, lê a doutrina aristotélica somente a partir da noção de mera presença: há *forças segundo o lógos* e *forças sem lógos*. As primeiras são mais abrangentes pois abarcam também o seu contrário. Quem tem conhecimento pode escolher entre um e outro, entre a saúde e a doença. Todavia, o que permite fazer essa escolha? Uma outra *força*, a *força* do querer? Mais aí não se alcançou a originariedade da *força segundo o lógos*. Ela deve ser de tal modo que ela mesma tenha diante de si a possibilidade dos contrários. Uma *força sem lógos* não tem opção. Ela, se levar, vai levar ao seu efeito: o calor vai aquecer. Uma *força segundo o lógos* pode produzir um efeito e seu contrário. Mas, se o conhecimento não é tomado como uma *força* toda própria que pode agir desse ou daquele modo, então nada impede de se inferir que o homem que o possui conhece *dois* princípios, o da cura e o da morte, e escolhe entre eles. Dizer que é a *força* do querer que mostra como acontece uma escolha entre dois princípios pode estar certo, mas não diz nada acerca da essência da *força segundo o lógos*. Como uma só *força* pode ter diante de si resultados opostos ainda continua sendo mistério.

O comentário de Ross, assim, cai na ontologia do simplesmente presente ao procurar antes do *lógos*, antes do movimento produzido pela *força segundo o lógos*, a causa para o movimento produzido. Essa causa seria o querer, que é algo presente no momento mesmo do movimento. O querer é outro ente presente que determina o movimento em direção à

mudança em outro ente. *Todavia, se levado a fundo, a formulação dada ao problema por Aristóteles mostra que deve ser a força mesma, a força segundo o *lógos* a causa do movimento, sob o risco de pensar todas as forças como força sem *lógos*, uma força que não dá conta de pensar a própria noção de possibilidade, da negação, de algo acontecer desse ou daquele modo.*

Se essa diferença não está clara para Aristóteles,  *todavia ela está implícita em sua argumentação. Quando, nessa passagem, ele fala que o saudável somente pode produzir a saúde ele está tomando essa força como uma força sem *lógos*. Um alimento causa saúde por ser saudável. No que depender de sua força, a saúde está assegurada. Ele somente tem em vista a saúde. Agora a força da medicina não é a mesma força do saudável. Ela está fundada no *lógos*. É o *lógos* mesmo que tem diante de si possibilidade da saúde e da doença. Ele pode empregar e se relacionar com outras forças, aplicando a força do remédio ou do veneno. Mas ele, enquanto princípio do movimento, tem diante de si a possibilidade mesma. Não é o caso que se tenha querer para a cura ou para a doença. O médico só pode curar ou matar o doente porque antes a possibilidade como tal da cura e da doença estão abertas para ele. Ele já tem em vista os contrários e somente por isso pode escolher entre eles, querer ou desejar um ou outro.*

Desse modo, não pode ser meramente devido ao querer que a força segundo o *lógos* se constitui como diferente da força sem *lógos*. A resposta tradicional que acaba por reduzir todas as forças às forças sem *lógos* não cabe para Heidegger. Só admitindo a especificidade da força segundo o *lógos* é que se pode realmente questionar o que significa a abertura do âmbito da possibilidade, haja vista que esse âmbito é definido a partir das forças segundo o *lógos*.

De algum modo, o *lógos* aponta para o âmbito a que se volta a força, ou melhor, pelo *lógos* é aberto um outro âmbito que não está aberto para a força sem *lógos*, ou seja, o âmbito do “não”, o âmbito da negação, do nada, isto é, o âmbito da possibilidade.

Por isso Heidegger afirma:

De certo que a diferença dessas duas *dynámeis* atinge igualmente a distinção de seus âmbitos, mas isso não tanto segundo uma maior amplidão ou estreiteza, mas sobretudo em relação à maneira como em ambos os modos de força lhes é dado seu âmbito e como a *doação desse âmbito* pertence à essência da força. O aspecto característico da *dýnamis metá lógou* é que, segundo seu modo mais próprio de ser força, lhe é dado em absoluto e necessariamente seu âmbito, enquanto

que para *dýnamis àlogos*, seu âmbito não só permanece fechado para ela como também está fora de toda e qualquer possibilidade de ser aberto ou fechado (HEIDEGGER: 2007, p. 141-2).

A interpretação heideggeriana de  $\Theta 2$  procura entender o que está em jogo na divisão das *forças segundo o lógos e sem lógos*. Antes de ser a amplidão ou a estreiteza do âmbito aberto por *forças*, o que Heidegger põe à mostra é como uma *força* pode ter um âmbito aberto. Para o filósofo, a *força segundo o lógos* tem diante de si possibilidades. Possibilidade aqui é entendida em toda a sua conotação temporal. O que é possível não está dado ainda de modo presente. Mas não significa que não seja de algum modo “real”, “verdadeiro”. A *força segundo a fala* tem um âmbito mais abrangente porque enquanto *força* para o movimento tem diante de si as possibilidades do movimento. Esse campo de possibilidades não pode ser compreendido se já se parte da noção de meramente presente. O campo de possibilidades não é presente. A ontologia do simplesmente presente não pode dar conta disso.

O que vem à tona, assim, nessa abordagem, é a noção de um campo de possibilidades que o conceito de *força* supõe e a questão acerca de como é possível a *doação* desse âmbito que diz respeito somente ao fenômeno da *força*. Uma *força* não é algo simplesmente dado. Ela não é simplesmente presente. Nesse sentido ela não pode ser alguma coisa antes da *doação* do âmbito a que se aplica. A *força* para construir uma casa não é *força* se já não tem a casa em vista, se já não tem essa possibilidade aberta em seu âmbito. A *força* não é meramente uma *força*, ela já é sempre *força* para algo. Nesse caso, não faz sentido pensar numa *potência onipotente*, que pode qualquer coisa. Uma *força* sempre já tem alguma coisa específica em vista. A *força* sempre tem diante de si um âmbito aberto. Isso que a caracteriza como *força*. A pergunta é: como pode a *força* ter essa abertura? E, enquanto *força segundo o lógos*, como o *lógos* sustenta essa abertura? Esse será fundamentalmente o tema da próxima parte do capítulo.

### 3.1.2.1 FORÇA E A NOÇÃO DE SER ENQUANTO SER PRODUZIDO

Agora já se pode indicar mais claramente uma idéia que se vinha empregando sem uma definição mais precisa. A relação entre ser e ser produzido. Essa relação é expressa por meio da afirmação de Aristóteles

de “que o conhecimento é uma capacidade por possuir razão”. Ou, usando as palavras de Heidegger, *o conhecimento é uma força por ter uma fala*, um *lógos*. Isso significa que uma *força* tem um âmbito de possibilidades diante de si, porque diz respeito a um conhecimento. Ou ainda, um conhecimento é uma *força segundo o lógos*. O que tem o conhecimento que lhe dá a possibilidade do movimento, o status de *força*? Já foi afirmado anteriormente que, para Heidegger, *lógos* é entendido como um recolher, portanto, como uma ação, uma atitude. As palavras de Aristóteles significam, para o filósofo alemão, que um conhecimento só é *força* na medida em que é prático. Quando *lógos* está relacionado com o conhecimento, significa que esse conhecimento é uma atitude, uma prática daquele que possui essa *força* (Cf.: HEIDEGGER: 2007, p. 144).

Heidegger vê na afirmação aristotélica acerca do conhecimento que este só faz sentido porque é uma prática do homem no mundo antes de ser um mero pensar abstrato sobre as coisas. Um artesão não possui a ciência de sua profissão porque um conhecimento abstrato lhe foi passado por uma linguagem abstrata, descolada da ocupação cotidiana. Um artesão possui a ciência de sua profissão porque um conhecimento prático, proporcionado por uma abertura de mundo, essa sim disponibilizando um *lógos*, lhe dá a *força* para fazer sua arte. Em outras palavras, um artesão não aprende sua profissão simplesmente porque foi ensinado. Ele só pode ter sido ensinado porque aquilo que lhe foi transmitido abstratamente já fazia sentido para ele: peças, instrumentos, conceitos... tudo apontava para o mundo que o aprendiz de artesão já havia descoberto. A partir desse mundo aberto, prenhe de possibilidades, é que o indivíduo pode passar de aprendiz a propriamente artesão, detentor dessa *força*.

Diante disso se pode dizer, então, que

O processo produtivo, portanto, de modo algum é apenas acompanhado e supervisionado por uma seqüência de frases, nem a *epistème poietiké*, de certo modo, é apenas um alinhamento de frases e enunciados; mas ela é uma postura fundamental frente ao mundo, isto é, frente a uma abertura fechada do ente. Onde há mundo, ali há obra, e vice-versa” (HEIDEGGER: 2007, p. 154).

Aquilo a que a *força segundo o lógos* leva, a produção, não é apenas acompanhado por uma seqüência de frases, por uma linguagem abstrata. Antes, é o próprio *lógos*, enquanto projeção que recolhe, que conduz e possibilita o surgimento da obra, a finalidade de uma *força*

*segundo o lógos*. Isso implica que aquilo que se chama de abstrato, conceitual ou formal não é algo descolado e independente do mundo da vivência concreta do homem. Ele não constitui um reino à parte ao qual temos acesso por algum tipo de intuição formal. O *lógos* e, portanto, todos os processos que se podem denominar de formais ou abstratos são como dobras por sobre as vivências, mas têm nelas e a partir delas seu fundamento último. O *lógos* é uma postura frente ao mundo.

Além disso, aquilo que é denominado obra não é algo fundado em um ser-simplesmente-dado, meramente presente. Uma obra só se torna obra porque é o efeito de um obrar, dessa postura do homem frente ao mundo. Postura essa orientada e conduzida por um *lógos*. É a obra, nesse sentido, que mostra a presença de mundo. Um mundo não é algo subsistente, para Heidegger, mas algo essencialmente determinado pela postura do homem. Algo só pode ser compreendido como meramente dado porque já faz parte de um mundo. Algo subsistente só é subsistente porque antes foi produzido como tal, já foi dado a partir de uma *força segundo o lógos*. Esse é o sentido de ser produzido extraído da interpretação heideggeriana do ser enquanto *força*.

### **3.1.3 METAFÍSICA Θ2 1046B 24 – 28: A DETERMINAÇÃO DAS FORÇAS SEM LÓGOS A PARTIR DAS FORÇAS SEGUNDO O LÓGOS**

A *força segundo o lógos* tem aberto para si o âmbito da possibilidade. Não existe uma regra de necessidade intrínseca a um modo de ser *força* que leve para essa ou aquela direção. Antes, o que existe é a possibilidade de escolha, de bem conduzir-se segundo o âmbito que lhe foi aberto. A necessidade que se dá é a necessidade da abertura do âmbito enquanto tal. Mas como abertura, o desenrolar das *forças* vai depender de ser bem ou mal conduzido pelo *lógos*. Já o âmbito da *força sem lógos* não está aberto para ela. O corpo quente vai aquecer necessariamente o corpo frio se forem colocados juntos. A necessidade é uma característica dos entes simplesmente presentes. A única possibilidade para eles está dada de antemão a partir do modo característico como se configuram como *força*. E, nesse sentido, o âmbito da *força sem lógos* não é possibilidade, mas a necessidade. É certo que essa relação não é arbitrária, um corpo quente não vai aquecer números. Mas é certo que dado o âmbito de uma determinada *força*, essa vai se desenrolar necessariamente nesse sentido. O que não acontece com a *força segundo o lógos*. Podemos dizer que o *lógos* instaura pela primeira vez a “possibi-

lidade da possibilidade”. Nele a necessidade de um suposto “mundo meramente subsistente” é retida, parada em seu desenrolar perpétuo, e o *lógos*, enquanto um modo de ser da *força*, instaura um âmbito tal que as coisas não sejam mais necessárias. A possibilidade se faz “real”.

Ora, a interpretação de Heidegger acerca da especificidade do âmbito aberto pelo *lógos* encontra a confirmação em Aristóteles justamente no último parágrafo de  $\Theta 2$ , quando o filósofo trata do fazer ou padecer bem:

É evidente também que a capacidade de apenas fazer (ou padecer) acompanha a capacidade de fazer bem, ao passo que esta nem sempre acompanha aquela; de fato, necessariamente, quem produz bem também produz, mas não é necessário que quem apenas produz também produza bem. ( $\Theta$ , 2, 1046b 24 – 28)<sup>53</sup>

Reale vê nesse parágrafo apenas um retomar das discussões do capítulo anterior (Cf.: REALE: 2001, p. 456.458). De fato, no parágrafo está apenas dito que a *força* de fazer ou padecer, isto é, os princípios do movimento tratados em  $\Theta 1$ , são seguidos das *forças* de fazer e padecer bem. O que age ou padece bem vai agir e padecer em geral e o que age ou padece em geral não vai necessariamente agir ou padecer bem. Mesma relação aponta Ross: “O poder de fazer uma coisa bem (ou padecer bem) implica o poder de fazê-lo (ou padecê-lo) mas não vice-versa” (ROSS: 1981, p. 242).

Essa conexão é importante para lembrar que Aristóteles tem em vista uma mesma categoria de fenômenos que ele chama de *forças*. O que foi tratado no capítulo anterior é complementado pela exposição do presente capítulo e vice-versa. Entender as *forças* como divididas em *forças segundo o lógos e sem lógos* supõe que elas são *forças* porque são princípios do movimento, o tema tratado no capítulo anterior. Enquanto princípio do movimento, elas não são algo efetivo, presentes simplesmente no ente como um outro ente. Como princípios do agir e padecer elas estão sempre “entre” dois pólos distintos: de um lado, como princípio de agir, a *força* não é algo que pode ser entendido como uma “pura ação” ou um ente que é o que é porque simplesmente é princípio inerte de ação; por outro, como princípio de padecer, a *força* não é algo como uma indeterminação que vai sofrer a ação. Na constitu-

---

<sup>53</sup> “Y es también claro que la potencia de hacer o padecer bien va acompañada por la de hacer o padecer solamente, pero ésta no siempre por aquélla; pues para hacer bien es necesario hacer, mientras que para hacer solamente no es necesario hacer bien.”

ição de uma *força* o essencial é o “entre”, a *transição*. Isso é o que põe os dois princípios. Os princípios da ação e do padecimento de uma *força* não são simplesmente dados. Eles são postos pela relação. De algum modo, o entre, a transição, a relação são características essenciais de todas as *forças*, as *conduzidas pelo lógos* e as *sem lógos*.

Mas quando se fala em sofrer bem ou padecer bem não se tem em vista justamente um *como*, um modo de relação ou transição com que opera a *força*? É nesse sentido que Heidegger atenta para a conexão desse parágrafo (Θ2 1046b 24-28) com o primeiro capítulo do livro *Theta*. A interpretação feita por Heidegger quer precisamente explicitar a conexão entre o *de modo correto* e o *lógos* (Cf.: HEIDEGGER: 2007, p. 164). O *de modo correto*, e isso significa também o de modo incorreto ou ainda indiferente, aponta para o *como* da *força*. Porque a *força segundo o lógos* é bidirecionada, o *como* para ela é essencial e decisivo. Numa *força* desprovida de *lógos*, o *de modo correto*, se tem algum sentido, tem um sentido diferente, de modo que também se poderia falar em calor bom (Cf.: HEIDEGGER: 2007, p. 164). Um calor bom é bom porque esse bom é próprio de sua constituição. Não diz respeito ao *como* do proceder da *força*. Já uma produção levada a cabo por uma *força segundo o lógos* é boa porque seguiu um processo que chegou “no bom”, mas poderia ter-se desviado.

Isso implica que somente nas *forças segundo o lógos* o modo como elas se articulam é essencial. Em certa medida, o *como* da *força* se realizar é uma determinação essencial da *força segundo o lógos*. Somente tal *força* pode agir ou padecer bem. Uma *força sem lógos* não age ou padece bem ou mal porque já age ou padece necessariamente do modo como pode.

Mas aqui uma pergunta se põe. Pode existir *força* que não suponha o *como* de sua articulação, da abertura do seu âmbito de ação? E, além disso, pode existir *força* que não tem aberto para si o campo de possibilidades? Esse deveria ser o caso da *força sem lógos*. Mas ela também, para o Estagirita é *força* tanto quanto as *forças segundo o lógos*. A referência, no livro *Theta*, do último parágrafo do segundo capítulo ao primeiro capítulo refere-se justamente a isso. Diante disso, Heidegger se pergunta de que modo uma *força sem lógos* pode se dar. De algum modo isso já foi indicado anteriormente. As *forças sem lógos* são determinadas a partir da privação do *lógos*, mas não como *independentes* dele. De algum modo, ainda impreciso, as *forças sem lógos*, para Heidegger, dependem ontologicamente das *forças segundo o lógos*. Qual é a relação que, aos olhos do filósofo alemão, a partir da interpre-

tação hermenêutica, o Estagirita deixa nas entrelinhas? Heidegger vai encontrar isso quando o filósofo antigo trata da *força* da percepção.

### 3.1.3.1 A *FORÇA* DA PERCEPÇÃO COMO CASO EXEMPLAR PARA A CONTRAPOSIÇÃO ENTRE AS *FORÇAS SEGUNDO O LÓGOS* E *SEM LÓGOS*

A diferenciação entre *força segundo o lógos* e *força* da percepção é importante quando se pergunta acerca da possibilidade ou não de alguma coisa ser potente fora do âmbito do humano, ou seja, de existir algo potente em si, independente da abertura do mundo do *Dasein*. De fato, quando Aristóteles trata da *força* ele o faz por primeiro indiscriminadamente. Tanto o âmbito daquilo que depois de Kant ficou conhecido como “em-si”, como a *força* que concerne somente ao sujeito, são tratadas como *força*: a *força sem lógos* e a *força segundo o lógos*. Aristóteles, em  $\Theta 2$  faz, porém, essa diferenciação. A partir dela e do estudado em  $\Theta 1$  e  $\Theta 3$  Heidegger fala acerca da percepção.

Mas antes de discorrer sobre a interpretação de Heidegger é necessária uma consideração preliminar. Uma leitura rápida pode levar o leitor a pensar que Aristóteles confirma a concepção que separa sujeito e objeto. Isso implicaria dizer, a partir da filosofia de Heidegger, que existiriam *forças segundo o lógos*, as que dependem do *Dasein*, e as que não dependem do *lógos*, alheias à abertura de mundo. Mas admitir isso, para Heidegger, seria dizer que as coisas podem fazer sentido, podem “ter ser”, independentes de mundo. Esse é, todavia, o erro que a filosofia tradicional caiu, segundo o filósofo alemão. Não faz sentido se perguntar pelo significado dos entes antes da abertura de mundo, se levarmos em conta também o que foi dito pelo filósofo muitas vezes em *Ser e tempo* e outras obras. Um ente, algo como “em si” só pode vir ao encontro depois que descoberto pela ocupação do *Dasein*. Desse modo, aparentemente, algo não pode ter a *força*, ele mesmo, para aparecer para a percepção.

Se Heidegger conseguir mostrar em que sentido uma *força sem lógos* pode ser também *força*, sem contudo cair na noção do “em-si”, então o filósofo já não está partindo da compreensão do ser como mera presença como o fez a leitura tradicional de Aristóteles. De fato, pensar um ente como algo “em-si” só é possível para uma ontologia do meramente presente. Se algo pode ser potente sem que sua *força* necessite da noção de substância, então já se está fazendo uma outra ontologia, uma ontologia que pense o ser a partir de um outro registro. Registro esse

perseguido por Heidegger. Por outro lado, se as *forças* fossem apenas reduzidas à *força segundo o lógos*, defendendo que tudo se daria a partir dessa *força*, se estaria propondo uma espécie de idealismo onde apenas o sujeito possui *força* e cujo sentido dos entes com ele envolvido fosse posto por esse sujeito: o sujeito é que colocaria o mundo.

Ambas as posições, a que pensa o objeto em si como possuidor de *força* como a que pensa que algo só pode ter sentido porque este foi posto pelo sujeito, ambas partem da compreensão do ser como mera presença. Elas supõem um fundamento último e unitário, mas tão presente quanto qualquer ente. Pensam que o ser se dá ao modo da presença como qualquer ente. Confundem o ser com o ente. Como compreender a *força* sem buscar num outro ente seu fundamento, sem cair tanto num realismo quanto num idealismo? Como pensar que o que aparece como ente tem *força* sem supor a separação entre o sujeito e o objeto?

A possibilidade de compreender como algo pode ser potente sem ser “em-si” aponta para esse âmbito onde sujeito e objeto estão implicados a partir do mesmo lugar: da vivência do homem no mundo. Mas onde propriamente se encontra, na vivência cotidiana do homem, essa diferenciação entre sujeito e objeto? Esse lugar de encontro entre sujeito e objeto se dá naquilo que tradicionalmente ficou conhecido como percepção<sup>54</sup>. Noção que também é trabalhada por Aristóteles quando separa as *forças segundo o lógos* e *forças sem lógos*. Qual é, assim, no estudo da *força*, a perspectiva que Heidegger toma para falar da percepção?

A percepção é aquilo que comumente se atribui tanto a homens quanto a animais. Na escala que foi feita antes, dos entes inanimados, passando pelos animados até os animados possuidores de *lógos*, os

---

<sup>54</sup> A percepção aqui é pensada apenas como caso exemplar para mostrar como o pensamento heideggeriano tenta se desenvolver num âmbito anterior à diferenciação entre sujeito e objeto, e, portanto, anterior à diferenciação entre *forças segundo o lógos* e *forças sem lógos*. Âmbito esse em que o *lógos* é o que está em jogo fundamentalmente, embora não como um fundamento idealista, mas como atitude prática daquele que está no mundo, que compreende os entes e assim pode percebê-los. Apesar de Heidegger tratar a percepção na maioria das vezes como uma apreensão de “um suporte subsistente de um certo número de propriedades” (TAMUNIAUX, J. *apud* HAAR: 1997, p. 117) e não pôr a percepção à crítica de sua fenomenologia-hermenêutica, apesar disso, o filósofo alemão, no estudo de Aristóteles, mostra como o conceito de percepção da tradição depende da compreensão do ser operada por um ente que tem mundo. A percepção que sugere uma separação entre um que percebe e o percebido só é possível a partir da abertura prática daquele que habita no mundo. É nesse sentido que se trata da percepção aqui. Para um estudo rigoroso da noção de percepção e mesmo como crítica ao pensamento heideggeriano, embora também devedor de sua problematização, ver a obra *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty (MERLEAU-PONTY: 2006)

animais são os que configuram o meio entre as *forças sem lógos* e as *forças segundo o lógos*. Neles é encontrado pela primeira vez algo como um relacionar-se com as “coisas” (Cf.: HEIDEGGER: 2007, p. 133), ainda que não se tenha certo o que possa significar algo como uma “coisa” para um animal. Esse relacionar-se é pensado primeiramente e simplesmente como perceber, percepção. Mas em que medida que a percepção pode ou não constituir algum tipo de relacionar-se com as coisas, o âmbito aberto pela *força segundo o lógos*? O animal é possuidor de algum tipo de *lógos*?

Quando se pergunta se o animal é possuidor de um *lógos* não se pode pensar *lógos* como aquilo que a tradição chamou de razão. *Lógos* diz se relacionar com o mundo circunstante.

Aqui mostra-se precisamente que a questão de saber se, porque possui *aístesis*, o animal não possui também um *lógos*, só pode surgir quando tivermos apreendido *lógos* como enunciação, em vez de ficarmos presos à nossa velha e conhecida acepção e tradução unilateral de *lógos* por razão. (HEIDEGGER: 2007, p. 133)

Quando Aristóteles fala em *lógos*, segundo Heidegger, ele tem em vista um comportamento frente ao ente. A *força segundo o lógos* revela o comportamento do ente humano frente ao ente. Quando se diz que o animal não tem *força segundo o lógos*, não se quer dizer de todo que o animal não está em relação com uma região circunstante. O animal percebe as coisas que lhe rodeiam, se relaciona com elas. A diferença é que esse relacionar-se não é um comportamento. Não é uma abertura para o mundo, isto é, não compreende o ente *como* ente<sup>55</sup>. Mesmo que algo lhe venha ao encontro, esse algo não lhe vem *como* algo, não há abertura de mundo<sup>56</sup> ou compreensão de ser. E se não há abertura de um âmbito de ações possíveis, a simples percepção não pode ser uma *força segundo a fala*.

Admite-se, entretanto, que a percepção é um modo pelo qual as coisas circunstantes vêm ao encontro do ente que lhes percebe. Admitir, todavia, que os entes se abrem como entes para os animais, seria admitir que os animais possuem mundo, são *Dasein*, tem a temporalidade como

---

<sup>55</sup> A estrutura *enquanto* ou *em tanto que (als)* do *lógos* será abordada no próximo item.

<sup>56</sup> Acerca da tese da *pobreza de mundo* do animal ver o curso do semestre de inverso de 1929-30: *Conceitos Fundamentais da Metafísica*.

horizonte do seu ser<sup>57</sup>. Enquanto não for encontrado comportamento e liberdade em outro ser, não temos como dizer que existe algo como *Dasein* nele. Todavia, no modo como os animais são conhecidos, pode-se dizer que existe uma *aístesis* sem que, todavia, exista um *Dasein* neles. E *aístesis* num sentido preciso, já que, segundo Heidegger, Aristóteles entendeu *aístesis* como

o ir buscar conhecimento pela percepção e o relacionar-se a... tendo conhecimento de causa, a relação que toma conhecimento do ambiente circunstante, daquilo que se oferece no ambiente circunstante como algo contraposto (HEIDEGGER: 2007, p. 135).

*Aístesis* significa, a princípio, perceber algo como contraposto, algo que se dá como resistência. Percepção é

a relação com o ambiente circunstante que faz conhecer e dá a conhecer. Não é fácil de constatar se o animal é *álogon* ou *lógon èchon*; mas visto que *aístesis* é uma relação com o ambiente circunstante, um tomar conhecimento, isso ainda não quer dizer que aquilo que ali se dá a conhecer seja apreendido como ente (HEIDEGGER: 2007, p. 137).

Mesmo se dando como resistência, aquilo que vem ao encontro na percepção para o animal não tem, por si mesmo, a propriedade de ente, objeto que vem ao encontro (*Gegenstand*). Ao assumir que o animal tem um *lógos*, no sentido de *aístesis*, não significa que ele seja portador de um mundo aberto no qual entes venham ao encontro *como* entes.

Todavia, assim como os homens, os animais se relacionam com as coisas que se dão. Este relacionar-se é entendido por Heidegger como *aístesis*. Mas o homem não se relaciona com o mundo ao modo da percepção para depois falar sobre ele. Isto é, a percepção aqui não é entendida por Heidegger como algo para além da faculdade do homem que é denominada *compreensão*. A percepção diz respeito ao modo de

---

<sup>57</sup> É certo que em determinados animais superiores existe uma espécie de projeção temporal e utilização de instrumentos (Cf.: CASSIRER: 1972), o que torna problemática a afirmação que foi feita. O mais certo seria afirmar que não se tem como decidir se existe *comportamento* de tais animais frente ao mundo. Isso implica que não se tem como dividir os animais em espécies e dizer que o *Dasein* corresponde à espécie *Homo sapiens*, posição que parece, aliás, sensata com as posições de Heidegger (Cf.: HEIDEGGER: 1979, p. 154). Quando se fala em animais aqui, portanto, é apenas por motivo metodológico, não se teria como abordar esse assunto dada a quantidade de questões problemáticas que cercam esse tema.

interação compreensiva que o homem tem com o ente *como* algo perceptivo, como algo que tem a *força* para cair na percepção (Cf.: HEIDEGGER: 2007, p. 202). Se a percepção no homem é um modo da compreensão se dar e esta se dá como *lógos*, para o animal existe também, só nesse sentido, uma espécie de *lógos*. Isso tudo mostra que, para Heidegger, desde Aristóteles, já se pode notar que, “assim como *lógos*, *aístesis* está em conexão com *aletheúein*” (HEIDEGGER: 2007, p. 134). Por apontar para a interação com o mundo circundante, a percepção é também um modo de abertura e revelação e, portanto, de desocultamento (verdade).

Isso tudo mostra que, para Heidegger, 1) a *força* da percepção já é um modo próprio de abertura (verdade), e isso significa ainda que 2) a *força* da percepção aponta para a possibilidade de compreender o ser não a partir da noção de simples presença, mas a partir da abertura mesma. Algo que se dá para a percepção não é algo meramente subsistente, mas algo que tem a *força* enquanto aparece e se mantém aberto e disponível. Por outro lado, 3) o estudo da percepção mostra que o que se abre como natureza para a percepção, ou ainda, o que se abre como meramente disponível para a percepção não é algo simplesmente dado, mas algo já carregado de compreensão, algo já atravessado de mundo, diferente de qualquer percepção que um animal possa ter do seu ambiente circundante.

Finalmente, qual a relação entre a *força* da percepção e a concepção da *força* de modo geral? Isto será importante para ser compreender a relação entre *força* e verdade. Relembrar a tese dos Megáricos pode ajudar a compreender essa relação. Heidegger mostra que, para Aristóteles, em  $\Theta 3$ , a tese dos Megáricos também levaria a um problema, pois um ente só seria real se ele estivesse sendo percebido naquele instante. Cessada a percepção, o perceptível não poderia ser, já que não estaria exercendo a *força* de ser um ente perceptível. Isso significa que, em última análise, “a realidade autônoma do perceptível, no fundo, de modo algum vem experimentada na execução a cada vez da percepção, mas primordialmente no modo específico da não-mais e ainda-não-execução” (HEIDEGGER: 2007, p. 212-3), ou seja, no modo próprio de como a *força* se dá.

Esse passo é capital na argumentação. Antes se falou sobre a efetividade ou não de uma *força*. Chegou-se à conclusão de que uma *força* não pode se dar em execução porque isso implicaria já de saída que cessada a execução não mais existiria *força*. Como é possível então a *força* de um objeto ser perceptível se isso fosse característica meramente do objeto? Como um objeto poderia se manter “em-si” quando não está

exercendo a *força* que lhe é própria, isto é, a *força* de ser percebido? Se um objeto só pode ser percebido quando está sendo percebido, implica que ele só é algo como objeto no momento da percepção. Isso implica dizer que não há objeto se ele não está sendo percebido. Em outras palavras, significa dizer que não há objeto sem consciência que o intencione em cada instante. O que Heidegger mostra aqui é que se *força* é latência, um objeto pode ser perceptível, estar “em-si”, quando se mantém como possibilidade, como não execução da percepção. Um objeto se mantém vigendo mesmo que não esteja sendo intencionado, utilizado por ninguém.

Mas isso leva também a outra conclusão. Um objeto só pode se manter vigente porque uma vez já foi aberto, já foi conquistado como percepção, já se deu numa compreensão de ser. Isso porque, não se pode esquecer, uma *força* não faz sentido se não parte sempre de dois princípios, o ativo e o passivo. O objeto se dá como perceptível para aquele que o percebe. Força remete sempre à *relação* de entes que se dão na abertura. *Força sempre se refere ao lógos.*

Conclusão disso é que as *forças segundo o lógos* dizem mais propriamente o que significa a noção de *força*. Mas as outras *forças* como ficam? Aristóteles não trata delas de modo geral, ele apenas dá um cuidado maior àquilo que ele chama de *força* da percepção. Essa vai se mostrar como algo não essencialmente do *lógos*, já que os animais também a podem ter. O que se chama de *força* das coisas intramundanas só pode ser compreendido quando se parte da percepção e esta vai sempre ter a ver com *lógos*. As *forças sem lógos* só podem ser compreendidas negativamente e só depois que algo como o *lógos* já está operando. Isso mostra que não faz sentido a existência de coisas “em si” independentes. O que se abre, se abre pelo *lógos*.

Para Heidegger, assim, a *força* de um ente não diz respeito a um mero ser potente para poder produzir um efeito num outro ente. A partir da leitura de Aristóteles, Heidegger faz notar que nas entrelinhas do pensamento do filósofo antigo a noção de *força* em sentido mais próprio é aquela em que está envolvido o *lógos*. Isso porque, para Heidegger, não se pode partir da noção de mera presença, como um ente qualquer, para determinar o sentido de uma *força*. Só um ente entendido como simples presença pode ter uma *força* em si. Fora isso, deve-se interpretar o fenômeno como ele aparece. E, seguindo a leitura de Heidegger, o modo mais próprio de interpretar a *força* é seguir a sua determinação segundo o *lógos*.

### 3.2 O *LÓGOS* E A ABERTURA DO ÂMBITO DA POSSIBILIDADE

O estudo do livro *Theta* da *Metafísica* de Aristóteles levou Heidegger a uma relação entre *força* e *lógos*. Quando o Estagirita fala das *forças*, ele sempre traz aquelas que podem ser determinadas pelo *lógos*, ou seja, aquelas que estão no âmbito daquilo que se pode chamar de “humano”. Quando a tradição faz uma leitura moderna dos textos aristotélicos, não consegue entender a fundo quais são as questões e os problemas que o filósofo antigo tem diante de si. Por isso, a tradição só pode ver em Aristóteles a perspectiva que ela própria tem diante de tais problemas. Heidegger acusa a tradição de ver em Aristóteles um filósofo tributário da ontologia da simples presença<sup>58</sup>.

É nesse sentido que Heidegger aponta para um nexos entre as noções de *força* e *lógos*. *Forças* podem ser *segundo o lógos* ou *sem lógos*. Todavia, propriamente, uma *força* só se faz entender quando se tem em mente as *forças segundo o lógos*. Só nelas é que existe a abertura de um outro âmbito, o âmbito do “ainda não”, do que pode acontecer e que pode não acontecer, o âmbito da inatualidade, da temporalidade. As *forças segundo o lógos* dizem mais propriamente o que significa a noção de *força*. Mas as outras *forças* como ficam? Aristóteles não trata delas de modo geral, embora indique que elas têm a ver com o ente que se dá na percepção. Isso significa, enfim, que o que se chama de *força* das coisas intramundanas só pode ser compreendido quando algo já se abriu como percepção e compreensão. Ora, estas sempre dizem respeito ao *lógos*. As *forças sem lógos* só podem ser compreendidas negativamente e só depois que algo como o *lógos* já está operando.

Isso mostra que, nessa perspectiva, não faz sentido a existência de coisas “em si” independentes. Em qualquer *força* estão supostas possibilidade e abertura a partir das vivências concretas do homem enquanto ser-no-mundo. Abertura que se dá por um *lógos* operativo. Assim, o *lógos* não é mais um acontecimento isolado das vivências e ou habitante

---

58 Todavia, não seria o filósofo antigo realmente tributário desse tipo de ontologia? Quando Aristóteles escreve sua doutrina, não teria ele realmente em vista o ser como simples presença? Não se tem como dizer qual a verdadeira intenção que um pensador teve ao escrever. De algum modo, o mais relevante é tentar entender o que um pensamento pode fazer e pensar na sua época e influenciar no tempo atual. É nesse sentido que Heidegger faz sua crítica e propõe sua leitura do filósofo grego. É certo que os conceitos não surgiram do nada para Aristóteles. Foram fruto de um esforço para compreender questões fundamentais para o seu tempo. O objetivo de Heidegger é mostrar o que está na base desses conceitos, as questões que os suscitaram e o proveito que se pode fazer deles a partir de uma leitura hermenêutica.

de outro âmbito que não seja o mundo. Mas como fica então aquilo que a tradição chamou de verdade? Se o lugar da verdade é na proposição enquanto corresponde a algo na realidade, e se a proposição, o *lógos*, não é mais algo que possa corresponder à realidade pois é parte já deste único e mesmo mundo, o que pode significar então verdade? O que levou a investigação até a essa noção de *lógos* foi o estudo das *forças* em  $\Theta 1$ ,  $\Theta 2$  e  $\Theta 3$ . A perspectiva heideggeriana alcança, ao fim do livro em  $\Theta 10$ , outra noção de verdade: a noção de verdade enquanto abertura, desvelamento. Não é correspondência com algo prévio a ela. A verdade só poderá se dar a partir do mesmo lugar que o *lógos*: o mundo habitado pelo homem. Logo, a verdade, aquilo que para a tradição tem seu lugar na proposição, não pode mais ser, para Heidegger, algo meramente da razão. Ela deve ser algo encontrado no mundo das vivências cotidianas do homem.

Aqui cumpre, entretanto, perguntar acerca de como acontece a abertura do âmbito da potencialidade, ou onde se assenta o *lógos* de modo que ele pode abrir um ente como propriamente presente. Para isso deve-se discutir a estrutura da compreensão, existencial fundamental em *Ser e tempo*, e também a estrutura íntima do *lógos* e de que modo ele está conectado à estrutura da compreensão. Procedendo desse modo mostra-se, em primeiro lugar, como o *lógos* depende de um momento mais fundamental, a abertura operada na compreensão e, em segundo lugar, como essa abertura aponta para um sentido específico de verdade, a verdade como desvelamento, tema do próximo capítulo.

### 3.2.1 COMPREENSÃO E POSSIBILIDADE: O *LÓGOS* E SUA ESTRUTURA FUNDAMENTAL

Para Heidegger, o homem somente pode falar de algo porque algo se abriu como algo. No lidar cotidiano com os entes, estes se mostram com uma serventia e, a partir dela, o homem pode falar dos entes intramundanos. Mas de que forma é que o homem, como se configura sua existência de modo que alguma coisa pode vir ao encontro e se tornar *lógos*?

Em uma nota do curso de inverno de 1925/1926 Heidegger já falava que a *compreensão* deve ser entendida como um modo fundamental de ser da existência, da vida humana (Cf.: HEIDEGGER: 2004, p. 125). Isso significa que alguma coisa como homem somente pode existir se este já participa de uma compreensão. O homem não é nada antes de

estar aberto, antes de compreender o ser dos entes que se dão no mundo. Não há alguma coisa sobre a qual venha depois a compreensão se sobrepor. A compreensão é um momento estrutural essencial do homem, por isso Heidegger a chama de *existencial* em contraposição a alguma categoria dos entes simplesmente dados. Assim, para Heidegger, quando o homem se define como animal racional, possuidor de uma alma ou psique, ou como ser meramente biológico, ele só pode fazê-lo a partir de um conjunto de vivências práticas onde está operando já sempre uma compreensão do ser dos entes com os quais se está ocupado. Vivências estas que, como será visto, abrem o sentido que as coisas podem vir a adquirir e a partir das quais o homem pode se definir desse ou daquele modo, a partir dessa ou daquela compreensão de ser.

De qualquer modo, o que está na base da compreensão do mundo e, portanto, de si, para o homem, são sempre suas vivências<sup>59</sup>. Pode-se dizer que *nas* vivências, e isto significa *habitando* o mundo, o homem *compreende* o ser dos entes. Em *Ser e tempo* o filósofo afirma que

Como abertura, a compreensão sempre alcança toda a constituição fundamental do ser-no-mundo. Como poder-ser, o ser-em é sempre um poder-ser-no-mundo. Este não apenas se abre como mundo, no sentido de possível significância, mas a liberação de tudo que é intramundano libera esse ente para *suas* possibilidades. O manual se descobre, então, como tal em sua *possibilidade* de serventia, de aplicação e de dano. A totalidade conjuntural desentranha-se como o todo categorial de *uma* possibilidade do contexto do manual (HEIDEGGER: 2005a, p. 200).

A compreensão, para Heidegger, se dá como abertura. Abertura de quê? Abertura de possibilidades. O que são essas possibilidades? São possibilidades de uso, de interação com os entes que já estão abertos numa dada compreensão de ser. Assim, por estar aberto um sentido de um ente determinado, de um tijolo, por exemplo, como um ente que serve para construir uma casa, por este tijolo já estar aberto desse ou daquele modo num conjunto de significados é que ele pode adquirir novos usos, estar à disposição para novas possibilidades. Em outras

---

<sup>59</sup> O termo *vivência* não é usual em *Ser e tempo*. Querendo afastar o preconceito naturalista e psicologista do seu tempo (Cf.: DAHLSTROM: 2000, p. 35), Heidegger prefere usar termos que não comprometam a existência do homem com noções baseadas na ontologia do meramente presente.

palavras, pode-se dizer que um ente é compreendido como tal porque *já* faz parte de um uso.

Um ente é definido, para Heidegger, como aquilo que está imerso numa rede de significados, estes definidos pela atitude prática do homem. A partir do que já está aberto, do que já faz parte de um uso, do confronto com outros entes já compreendidos, novas possibilidades são abertas. De certo modo, a pertença de um ente a um conjunto de significados é o que determina o seu caráter de ente. Mas esse ente não é algo que está simplesmente presente aqui para a percepção. Esse ente, porque faz parte de um conjunto de significados, é um ente com história, isto é, possui um horizonte de passado, e é também um ente compreendido a partir de projetos *possíveis*, tem um horizonte de futuro.

A compreensão, assim, para Heidegger, já joga com essa estrutura temporal. Um ente cuja presença se dá aqui para a percepção só pode se fazer presente porque tem esse duplo horizonte. É isso que Heidegger chama de abertura. Também não faz sentido colocar a questão de como começou a abertura do primeiro ente. Fenomenologicamente só se pode descrever como as coisas já se dão a partir de si mesmas no momento mesmo da interrogação. Por isso, podem-se fazer várias elucubrações acerca da primeira abertura de mundo, mas o certo é que quando se pergunta como uma coisa pode estar aberta já se parte sempre de algo já aberto temporalmente, que já tem um horizonte de passado e um horizonte de futuro.

O que se pode dizer a partir de Heidegger é que o projeto, o *em vista de que*, determinação que aponta, como foi visto, para o âmbito da *força*, é o que garante a articulação presente de um ente com significados já abertos. “O projeto é a constituição ontológico-existencial do espaço de articulação do poder-ser de fato” (HEIDEGGER: 2005a, p. 201). Um ente é compreendido a partir do seu projeto. O ser de um ente é dado na relação temporal entre o seu futuro e seu passado, onde foi aplicada uma *força* de ação e uma *força* passiva. Não há uma característica intrínseca ao ente que garanta sua essência. Sua essência, assim, é dada a partir do projeto de sua serventia, a partir de suas *possibilidades*<sup>60</sup>. Assim, se não existe um começo para a compreensão, existe, todavia, uma originariedade do projeto, das possibilidades que um ente pode adquirir quando em confronto com o todo de significâncias já dado.

---

<sup>60</sup> Inclusive o homem se compreende como tal a partir de suas possibilidades que se podem dar única e exclusivamente a partir de sua história.

O que Heidegger chama de compreensão é justamente essa estrutura com que o homem compreende todo e qualquer ente a partir de suas possibilidades. Ainda em *Ser e tempo* o filósofo afirma:

O caráter projetivo da compreensão diz, ademais, que a perspectiva em função da qual se projeta apreende as possibilidades mesmo que não o faça tematicamente. Essa apreensão retira do que é projetado justamente o seu caráter de possibilidade, arrastando-o para um teor dado e referido, ao passo que, no projetar, o projeto lança previamente para si mesmo a possibilidade como possibilidade e assim a deixa *ser*. Enquanto projeto, a compreensão é o modo de ser da presença em que a presença é as suas possibilidades enquanto possibilidades (HEIDEGGER: 2005a, p. 201).

Compreendendo os entes e também a si a partir das suas possibilidades, o homem pode lidar com aquilo que está aberto, tornando-o presente e podendo tratá-lo tematicamente. Mas a compreensão temática não é prerrogativa da compreensão. A compreensão se dá antes da tematização explícita, a partir das vivências do homem no mundo. São essas vivências que, por assim dizer, abrem o âmbito da possibilidade configurando a compreensão dos entes dessa ou daquela maneira. Só depois dessa apreensão das possibilidades de um ente é que um ente pode ser trazido à presença e tematizado predicativamente. Mas enquanto tal, a compreensão sempre se mantém na abertura, acontece sempre nas possibilidades e, a partir delas, determina o modo de lidar com esse ou aquele ente.

A compreensão é o existencial que explica em Heidegger como um ente pode se fazer presente para o lidar cotidiano do homem com os entes. Ela marca como a apreensão presente de tudo que se dá no mundo do homem, inclusive ele, só pode acontecer porque cada ente é constituído por um duplo horizonte temporal. Esse horizonte temporal sustenta e abre novas possibilidades de articulação dos entes, isto é, possibilita novas compreensões dos entes. A compreensão do ser não se dá meramente por meio de uma articulação conceitual sobreposta a entes já dados previamente. Os entes se dão como tais na compreensão que articula os seus sentidos. Não é um *lógos* pensado como mera razão que sobrepõe um sentido a coisas que estavam já aí, dadas, presentes. Para Heidegger é uma atividade, um modo de existir, uma vivência que articula o sentido dos entes a partir de *forças*, a partir de horizontes de passado e futuro, dando sentido aos entes e fazendo-os presentes.

Ora, o estudo do Estagirita feito pelo filósofo alemão pretende justamente indicar isso. Heidegger mostra que *lógos* não é uma característica sobreposta à possível animalidade do homem, mas justamente aquilo que o define como tal. E não de tal modo que o homem seja algo para além do mundo, mas o contrário: o mundo só pode ser compreendido como tal porque está habitado por esse que tem *lógos*. O *lógos* é aquilo que Aristóteles enxerga com o canto do olho e articula de tal modo em *Metafísica Theta* que leva Heidegger a encontrar o dado fenomenológico-hermenêutico para justificar sua afirmação de que os entes só fazem sentido, só podem *ser*, porque são abertos em sua *possibilidade* ou pela *força* do *lógos*.

O *lógos*, não mais como razão, mas como atitude do homem frente ao mundo e possibilidade justamente de mundo é o que se articula originariamente com o conceito de compreensão, conceito fundamental em *Ser e tempo*. A compreensão de um ente em seu ser depende dessa atitude. Essa articulação entre compreensão e *lógos* a partir do mundo, por sua vez, indica o entendimento que Heidegger tem acerca da noção de verdade formulada no último livro da *Metafísica* de Aristóteles.

### 3.2.2 A ABERTURA COMO “OBJETO” DO *LÓGOS*: O NEXO ENTRE VERDADE E *LÓGOS*

Se o estudo de Aristóteles levou Heidegger a outro modo de compreender o ser, o ser enquanto *força*, e esta enquanto intimamente ligada ao conceito de *lógos*, é porque foi a partir do próprio filósofo antigo que Heidegger também pensou mais radicalmente o sentido do *lógos* e sua relação com a verdade. No curso de inverno de 1925/1926, Heidegger tratou explicitamente da ligação entre o *lógos* e a verdade a partir do próprio Aristóteles. Para isso, Heidegger lança mão de passagens específicas do pensamento do Estagirita e as interpreta procurando mostrar as implicações da sua leitura fenomenológico-hermenêutica.

No estudo presente, trata-se apenas das implicações de uma afirmação aristotélica em *De interpretatione*. Em 4, 17a 1-3 o filósofo antigo define o *lógos* como um discurso que pode ser verdadeiro ou falso: “Ainda que todo falar remete a algo (significa algo em geral) mostrando, pelo contrário, nem todo falar faz ver, senão só aquele no qual sucede o ser verdadeiro ou falso” (ARISTÓTELES *apud* HEIDEGGER: 2004, p. 109). O *lógos*, para o Estagirita, segundo Heidegger, tem o caráter de remeter a algo ao modo da mostraçã. Mas

antes disso, fica claro que, para Aristóteles, o *lógos* tem um caráter eminentemente discursivo, ou seja, o *lógos* não é a atividade reclusa no interior de um sujeito pensante, é, antes, aquilo que se ouve nas conversas cotidianas, no dia a dia, quando as pessoas falam umas com as outras acerca das coisas que se mostram no seu mundo. A primeira estrutura do *lógos* que Heidegger percebe nessa passagem é o seu caráter prático e que, enquanto tal, remete para a constituição do homem como ser-no-mundo.

Mas Aristóteles pontua que nem todo o *lógos* faz ver, nem todo falar é falar acerca de algo. De fato, quando se faz um pedido, se dá uma ordem ou se faz uma pergunta não se tem em vista algo como tal, mas uma resposta ou uma atitude do interlocutor. Quando alguém pede: “Alcança-me o tijolo” o que este alguém tem em vista é o cumprimento do pedido por parte do ajudante da obra, por exemplo. Nem todo ato é um ato objetivante na medida em que nem todo ato visa um objeto. Por isso, somente um *lógos* que mostra aquilo sobre o que se fala pode ser verdadeiro ou falso, para o Estagirita. Isso é o que aponta a frase de Aristóteles de imediato. Só um *lógos* que tem uma referência objetiva poderia ser verdadeiro ou falso. A verdade seria compreendida como correspondência do falar com o objeto.

Mas é isso que Aristóteles aponta aqui? Aristóteles diz que somente um *lógos* que mostra pode ser verdadeiro ou falso. O que é mostrado pelo *lógos*? Para Heidegger, o que aparece em cada fala, o que é mostrado pelo *lógos*, só pode ser algo que já se encontrou no mundo das ocupações do homem. O *lógos*, como foi visto anteriormente, não pode ser algo descolado da realidade prática do homem. Desse modo, o que se mostra não é algo acessado de uma esfera de objetos lógicos ou tampouco de um mundo das idéias. O que é acessado só pode ser essa prática do homem. Quando se diz “Isso é tijolo”, para Heidegger, cada um dos momentos dessa fala não expressa nada mais que uma atividade operativa do homem. O pronome demonstrativo, a cópula e o substantivo referem-se ao modo como o homem lida com o ente intramundano. O tijolo é o tijolo da construção, não uma idéia meramente abstraída de experiências particulares de tijolo. O pronome demonstrativo só é possível porque o homem está localizado espacialmente no mundo e se refere às coisas que encontra a partir do lugar que elas acontecem para ele na ocupação. E a cópula não é um objeto lógico acessado por alguma intuição categorial. O “é” aponta para o *sentido* que aquilo que ali se encontra para um homem concreto pode assumir e se relacionar com todo um conjunto de significâncias.

Por outro lado, quando se fala “Alcança-me o tijolo”, o que o se pede aqui não visa enquanto tal uma determinação de um ente da mesma forma que quando se diz “Isso é tijolo”. Existe uma diferença quando se *pede* algo e quando se *predica* algo de algo<sup>61</sup>. Todavia, quando se pede algo, não se supõe da mesma forma um âmbito aberto onde algo pode vir ao encontro? No enunciado “Alcança-me o tijolo” não está suposta a mesma estrutura de abertura de mundo, onde um tijolo, sua função e sua disponibilidade não devem já estar dadas de antemão como estão no simples enunciado predicativo? De fato, para Heidegger, pedir um tijolo supõe também da mesma forma uma abertura, um localizar-se no mundo circundante, coabitado com outros, onde algo como um tijolo pode ser compreendido. Nessa estrutura já está dado de antemão todo um conjunto de remissões que só podem fazer sentido se se fundam na abertura do mundo do homem.

Isso implica que, para Heidegger, no *lógos*, indiferente ao seu caráter predicativo ou não, já está suposta uma estrutura fundamental. O *lógos* discorre sempre sobre algo já aberto. É sobre esse aberto que ele pode ser verdadeiro ou falso. O aberto não é algo simplesmente dado ao qual o *lógos* pode se adequar ou não e ter assim o caráter de verdadeiro ou falso. O *lógos* já nasce no aberto e este é expresso por ele. O *lógos* é entendido por Heidegger como uma manifestação do próprio aberto. Nesse sentido, o verdadeiro ou o falso não são meras propriedades dele. Ele se constitui como tal, verdadeiro ou falso, porque está fundado e expressa o aberto. Essa é a conclusão fundamental da frase de Aristóteles para Heidegger. Mas o *lógos* não apenas fala sobre o aberto, ele o abre como tal. Ora, é por ter um papel ativo na expressão do aberto que o *lógos* não é mero discurso ou razão e o aberto não é algo simplesmente dado, mas algo *desvelado*.

---

<sup>61</sup> Acerca da diferença entre falas predicativas e outras falas, desiderativas, imperativas e interrogativas, Heidegger não faz aqui maiores considerações. Mas não se tem como não perceber aqui traços daquilo que mais tarde Austin e Derrida vão chamar de atos de fala. Apesar de dividir os atos de fala em performativos (aqueles que Heidegger trata de proposições desiderativas, imperativas e interrogativas), que visam produzir um efeito no interlocutor, e constativos (para Heidegger, proposições predicativas), Austin acaba pondo em suspensão diversas vezes essas diferenças, o que pode sugerir que “o que se faz necessário é uma teoria que conceba a linguagem em seu caráter eminentemente performativo” (NASCIMENTO E SILVA: 2008, p. 28). Acerca do diálogo entre Derrida e Austin ver DERRIDA, J. Assinatura acontecimento contexto. In: \_\_\_\_\_. **Margens da filosofia**. Campinas: Papirus, 1991. De qualquer forma, a perspectiva heideggeriana acerca da fala aponta para a ligação íntima entre uma fala desiderativa, imperativa ou interrogativa e falas predicativas. Nelas sempre está suposto um contexto de articulação chamado mundo, e este não como um campo vazio de sentido, mas já habitado e articulado pelo homem enquanto existente.

O *lógos* somente pode ser verdadeiro ou falso porque está junto ao aberto, ao desvelado. Isso implica dizer que o *lógos* é verdadeiro ou falso na medida em que *desvela* ou *oculta* aquilo sobre o qual se põe a falar. Por isso que, para Heidegger, “descobrir e ocultar é o que determina ao *lógos* enquanto que faz ver mostrando. A proposição se determina como enunciado a partir do descobrir e do ocultar” (HEIDEGGER: 2004, p. 112).

Não é o enunciado o lugar da verdade, mas, antes, é a verdade o lugar do enunciado. O *lógos* só pode ser verdadeiro ou falso porque se funda na verdade enquanto abertura. Uma coisa é a falsidade ou a verdade de uma predicação, outra é a sua condição. Essa condição, isso que está sempre dado de entrada para todo *lógos*, é a verdade enquanto desvelamento. E desvelamento não num sentido místico e obscuro, mas como o âmbito de possibilidades abertas junto a cada ente a partir das funções que ele desempenha no mundo prático do homem. Desvelamento aponta para a atividade segundo a qual as coisas podem adquirir um horizonte de inatualidade, para além da sua mera presença aqui e agora. Desvelamento é a atitude fundamental do homem pela qual o mundo enquanto desvelado pode transcender o âmbito da necessidade e da atualidade e entrar pela primeira vez no âmbito da liberdade e da potencialidade.

Pode-se, então, assinalar dois sentidos de verdade, ainda preliminares, neste texto de Heidegger. Um deles é a verdade da proposição, a verdade que se tem em vista quando se diz que um discurso pode ser verdadeiro ou falso. É a verdade enquanto correspondência. O outro sentido de verdade é a verdade como desvelamento, a verdade em que se funda a proposição e o próprio *lógos*. Esse é o sentido originário de verdade, que não supõe uma outra instância para justificar seu sentido. Ela se dá e se funda no mesmo mundo em que o *lógos* articula os sentidos verdadeiramente ou falsamente.

Existe, portanto, para Heidegger, uma conexão entre a verdade enquanto abertura e a verdade e a falsidade do enunciado. Há, desse modo, uma estrutura fundamental do *lógos* que toca, por assim dizer, o mais íntimo da abertura enquanto verdade. Essa estrutura, em algum momento, deve poder se confundir com a estrutura da abertura enquanto tal. Qual é a estrutura da fala que a faz possível pela primeira vez?

### 3.2.3 A ESTRUTURA DO *LÓGOS*: *ALGO COMO ALGO*

No curso de inverno de 1925/1926 Heidegger afirma:

Dito mais exatamente: comparece já, e a partir dele [do acerca de que], enquanto que comparecente, se realiza em certo modo o próprio enunciado – o ser negro do quadro –, mas não como um novo objeto, senão em um primeiro momento só na tendência a que este realce faz mais acessível o “acerca de que” naquilo que é. Mas para que possa ser possível tal coisa como a determinação e o realce predicativo, o próprio “acerca de que” tem que ter-se feito acessível. Neste caso, o utensílio presente tem que ser conhecido, que dizer, acessível por exemplo naquilo para o que serve, naquilo com o que se emprega e no qual sai ao encontro para seu uso: para escrever sobre ele. (HEIDEGGER: 2004, p. 119)

No *lógos* sempre está dito, de algum modo, acerca do que se fala. Ele pode ser uma fala predicativa, “isso é tijolo”, ou um pedido, “alcança-me o tijolo”, ou qualquer outra fala. A primeira diz mais diretamente o objeto que se intenciona. A segunda não diz explicitamente, e por isso não poderia ser a princípio verdadeira ou falsa, mas aponta também para algo acerca de que se fala. Para Heidegger, o *lógos* sempre já conta com uma perspectiva fundamental. Ele sempre aponta para acerca de que se fala. Quando se diz que o quadro é negro, se aponta o quadro e o ser negro do quadro. Mas para que seja possível apontar características de um objeto, o quadro negro, é necessário, para Heidegger, que esse *acerca de que* esteja já dado de antemão, esteja já acessível de algum modo. O *lógos* somente pode ter uma estrutura predicativa ou outra estrutura, pedido, ordem, etc., porque já é pronunciado a partir de algo que se dá de antemão.

Isso que se dá de antemão não é um objeto simplesmente dado, não é algo material ou ideal que só temos acesso após um processo de abstração. O que se dá de antemão deve se mostrar acessível fenomenologicamente a partir do contato que se tem com os entes. Para o filósofo, o modo fundamental com que se lida com os entes, antes de qualquer abstração e reflexão sobre eles, é o modo da ocupação. Um ente é fundamentalmente um utensílio, algo que se dá para o homem a partir justamente da sua ocupação. Antes de separar categorialmente os vários momentos dos entes, seja sua cor, seu tamanho ou sua história, o homem os compreende a partir de sua serventia. Um tijolo serve para construir a

casa, por isso se sabe o que *é* um tijolo e se pode pedir que o ajudante alcance o tijolo. Um quadro, antes de ser somente uma pedra de determinada composição material, de ardósia por exemplo, é o que *serve* para escrever, que tem uma utilidade, por exemplo, na educação de novos seres humanos.

Isso significa que um ente nunca é tomado em sua unidade simples, nunca é meramente experimentado a partir de si<sup>62</sup>, mas justamente o seu “si”, a sua essência já é compreendida a partir do conjunto de relações estabelecidas no mundo. Um ente é compreendido sempre *como (als)* um ente para isso ou aquilo. Esse é o caráter fundamental dos entes para Heidegger. Um ente é sempre algo tomado *como* um ente ou, o que significa o mesmo, *enquanto* algo com uma serventia.

Isso só é possível porque, para Heidegger, a compreensão do ser de um ente é anterior a sua tematização explícita. Um ente é compreendido antes de ser tematizado. Sua compreensão é pré-predicativa. A estrutura que compreende um ente *como* algo é a estrutura fundamental em que está fundada a compreensão de qualquer ente. Afirma Heidegger:

Quer dizer, este “enquanto algo” [*als*] está compreendido de entrada, a partir dele se torna compreensível pela primeira vez o que sai ao encontro, com o que tenho que a ver enquanto tal. Este “enquanto algo”, a partir do que entendo e que tenho já de entrada, ainda que de modo atemático, neste “ter de entrada” não está concebido tematicamente, senão que eu *vivo* na compreensão de escrever, iluminar, de sair e entrar e similares. (HEIDEGGER: 2004, p. 122)

Quando Heidegger fala que essa compreensão é atemática ou pré-predicativa, significa que o homem já *vive* na determinação do ente como algo. Algo é acessível para o homem na medida em que este algo já aparece fazendo referência a um conjunto de significados *vividos* em que o homem já está inserido. Algo sai ao encontro dentro de uma rede de significâncias. Por isso, em Heidegger, não faz sentido falar em alguma espécie de sensação ou percepção puras. Nunca se experimenta

---

<sup>62</sup> Mas isso não significa que eles sejam algo em si: “E isto não significa que se deva entendê-lo como se em primeiro lugar houvesse algo vazio de significado ao que se lhe aderiria um significado, senão que o que em primeiro lugar está “dado” – em um sentido ainda a determinar – é isto para escrever, para sair e entrar, para iluminar, para se sentar; escrever, sair, entrar, sentar-se e similares são por tanto algo no quais nos movemos de entrada: o que conhecemos quando conhecemos bem e o que apreendemos são estes “para que?”.” (HEIDEGGER: 2004, p. 120)

alguma coisa simplesmente dada. Aquilo que se dá no mundo é sempre algo que aparece, e só pode aparecer, porque, por assim dizer, cai numa rede de significados que lhe apresenta já de início para que aquilo que surge serve ou pode servir (Cf.: HEIDEGGER: 2004, p. 121). Algo só pode aparecer, se fazer fenômeno, porque o seu ser se abriu a partir da ocupação.

### 3.2.3.1 A DIFERENCIAÇÃO DO *LÓGOS* A PARTIR DA MOSTRAÇÃO: A PREDICAÇÃO E A COMUNICAÇÃO

Só depois de aparecer pela ocupação que algo pode ser tomado predicativamente e comunicado. Para Heidegger, o *lógos* é marcado por três momentos: mostração, predicação e comunicação. Esses três momentos não são pensados como estruturas objetivas de qualquer língua ou modo universal da expressão humana, mas como formas de compreender um fenômeno complexo. Eles indicam os modos como o *lógos* pode ser compreendido na maior parte das vezes.

Acerca da mostração, já foi apontado de que modo Heidegger pensa esse sentido do *lógos*, a saber, como o modo originário com que algo vem ao encontro do homem dentro de um conjunto de significâncias já estabelecido. Mas o *lógos* pode também ser compreendido como uma predicação. Esse segundo caráter do *lógos* é possível porque o que se deu como mostrado agora é guardado a partir da *determinação* mostrada pela ocupação. “No enunciado expresso a própria coisa mostrada se torna então acessível e está, por assim dizer, guardada” (HEIDEGGER: 2004, 112). O que aparece como algo que se mostra a partir da ocupação é num segundo momento *determinado*. O *lógos*, na predicação, se concentra somente no que propriamente trata. Ele não tem como se fixar no ato mesmo de enunciar.

E não poderia ser diferente. Quando, no falar cotidiano, se usam as palavras e o *lógos* acontece, não se presta atenção no momento mesmo do falar e nem nas suas condições de possibilidade. As palavras são usadas como um acervo disponível de significados. O *lógos* já parte do disponível para se fazer comunicável por meio da predicação. Fundado na mostração, ele não fica preso nesse primeiro momento. Além disso, como estrutura existencial do homem e, portanto, temporal, ele supõe já o enlace entre o fundante (a mostração) e o fundado (a predicação e a comunicação). A mostração só se faz acessível depois de formulada a primeira sentença predicativa. Esta por sua vez só faz sentido para

um ente que é ser-com os outros e, assim, comunicativo por excelência. O momento mesmo da mostraçãO em que se funda o *lógos* só pode ser visto *a posteriori*. O *lógos* não pode se prender no ato mesmo de falar/mostrar já que, nesse ato, ele já está às voltas com significados já disponíveis e, por conseguinte, sujeitos à predicaçãO e comunicaçãO. Estas nascem essencialmente da atitude de o homem se fixar na coisa falada enquanto tal e não na estrutura objetivante que leva ao seu aparecimento. Essa atitude leva o homem a se concentrar somente sobre aquilo do que se fala, tomando-o apenas como mera presença (Cf.: HEIDEGGER: 2004, p. 129).<sup>63</sup>

Isso significa que o *lógos* já sempre trata algo *como* algo e no ato de enunciar ele já *determina algo como algo*. Dessa determinaçãO, de tomar algo *como* algo, é que nasce, para Heidegger a predicaçãO. Um objeto, um tijolo, nunca aparece como simplesmente algo que se dá em uma ocupaçãO. Um tijolo nunca é algo inefável. O tijolo aberto pela ocupaçãO está aí como algo disponível para o *lógos*. Ser disponível para o *lógos* significa justamente carregar a possibilidade de ser *determinado como* isso ou aquilo. Isso porque para os entes intramundanos o único meio de compreensãO é sempre remeter ao conjunto de significãncias a que esse ente pertence, isto é, a compreensãO de um ente sempre se dá a partir de sua determinabilidade frente aos outros entes.

Mas o *lógos* nunca está completo se também não leva em conta a possibilidade da comunicaçãO. Não há linguagem privada para Heidegger, entendendo-se isso como um lugar onde o homem está sozinho com seus pensamentos<sup>64</sup>. Por isso, o *lógos* nunca é somente uma mostraçãO e uma predicaçãO. Ele *determina o mostrado* tendo em vista sempre a possibilidade da *comunicaçãO*.

Essa é a razãO pela qual Heidegger afirma que

No falar vivo, uma *apóphansis* é enunciado nos três significados de uma vez; quer dizer, estes três significados terminológicos do título “enunciado” que se discorreu e se diferenciou de modo vazio, [percebemos agora] que cada um se re-

---

<sup>63</sup> Essa é a atitude fundamental do homem diante do ente, o modo como os gregos e o mundo ocidental compreendem o ser, segundo Heidegger. O ente é compreendido como copresença e confundido com a presença de um ente qualquer. Pode-se dizer: o ser de um ente é algo copresente a ele, seu *ser* é presença constante. O problema é confundir o ser com o ente.

<sup>64</sup> Uma interioridade é a condiçãO de existênciA dessa fala privada, mas essa fala privada só é possível com o *lógos* que já é sempre comunicaçãO. Isso implica que o homem não tem uma essência antes de sua “entrada” no *lógos*, mas sim que já vive e constrói sua interioridade a partir do encontro com outros falantes.

fere a um momento estrutural determinado do *lógos*. (HEIDEGGER: 2004, p. 112-3)

Quando Heidegger mais tarde em *Ser e tempo* está discutindo a estrutura da interpretação como um existencial constitutivo da compreensão é este fenômeno que ele tem em vista. Nessa obra, o filósofo afirma que “o projeto da compreensão possui a possibilidade própria de se elaborar em formas” (HEIDEGGER: 2005a, p. 204), isto é, o que é aberto pela compreensão já tem em si a possibilidade de ser articulado, elaborado e determinado de algum modo. É esse elaborar em formas, chamado por Heidegger em *Ser e tempo* de interpretação, o primeiro passo para a predicação e conseqüente comunicação.

A circunvisão descobre, isto é, o mundo já compreendido se interpreta. O que está à mão *se explicita* na visão da compreensão. Todo preparar, acertar, colocar em condições, melhorar, completar se realiza de tal modo que o manual dado na circunvisão é interpretado em relação aos outros em relação ao ser-para como tal, ou seja, que *se explicita* na compreensão, possui a estrutura de *algo como algo*. (HEIDEGGER: 2005a, p. 205)

A interpretação é a atitude de tomar *algo como algo*. O ente que se abre na compreensão é interpretado a partir daquilo com que ele está relacionado ou remetido. Isto é, a experiência de um novo objeto, de um novo tipo de material de construção, por exemplo, está dada para a compreensão, de entrada, como algo que se usa na construção e, mais explicitamente, como algo que se assemelha, por exemplo, a um tijolo. A estrutura *como (als)* é o modo como a compreensão se articula em possibilidades de explicitação. O novo material, por outro lado, é compreendido como tal porque se explicitou como isso ou aquilo. Assim, se a compreensão é o momento fundamental da abertura do sentido de um novo objeto, ela depende da estrutura *como* da interpretação para poder explicitamente fazer referência ao todo de significâncias denominado mundo.

Mas, como foi dito, Heidegger faz notar que “o modo de lidar da circunvisão e interpretação com o manual intramundano [...] não precisa necessariamente expor o que foi interpretado na circunvisão numa *proposição* determinante” (HEIDEGGER: 2005a, p. 205). A estrutura *como* é um modo pré-predicativo de articulação do *lógos*. Ela diz respeito à condição de possibilidade das coisas serem articuladas em proposições e comunicadas.

Agora, como pode algo que se abriu para alguém na ocupação vir a ser dito no enunciado predicativamente com o objetivo de comunicar? Isso só pode acontecer, segundo Heidegger, a partir de uma mudança na estrutura do *como*. Heidegger fala em mudança porque não pode supor outra estrutura diferente. Seria duplicar o âmbito dos entes e novamente ter que buscar uma unidade entre eles. Assim, tanto o *lógos* como mostração quanto o *lógos* como predicação e comunicação são baseados na mesma estrutura. Somente uma modificação dessa estrutura é que leva a diferentes modos dela se dar.

Em outras palavras, pode-se dizer que a estrutura da compreensão que compreende as coisas *como* algo já tem em si a possibilidade de ser predicação e comunicação. Os três momentos, mostração, predicação e comunicação, não são tipos específicos de *lógos*. Eles se dão por inteiro a cada instante. Essa estrutura acaba por se referir também a outra estrutura que em *Ser e tempo* Heidegger chama de unidade do ser-no-mundo (cf. por exemplo: HEIDEGGER: 2005a, p. 184-85). Aí Heidegger mostra que o ser-no-mundo é formado por remissões essenciais que ele chama de ser-junto-ao-mundo, o ser-com e o ser-próprio. O primeiro deles se refere ao modo como o homem lida com os entes, a saber, *como* algo que vem ao encontro do homem. O segundo modo diz respeito ao modo do homem lidar com os outros entes como ele, entes que compreendem o ser. E o terceiro momento é a possibilidade mesma de o homem assumir seu próprio ser, isto é, sua história e suas possibilidades. Mas como momentos estruturais, não existe uma precedência temporal de um momento em relação ao outro. Eles todos são ao mesmo tempo. Eles perfazem o ser do homem, sua unidade estrutural e alcançam sua justificativa não de um outro momento anterior a eles, mas, fenomenologicamente, a partir de si mesmos.

O *lógos*, como fenômeno complexo que perfaz o ser do homem, também se articula estruturalmente. O *lógos*, quando interpretado fenomenologicamente, revela, para Heidegger, *ao mesmo tempo*, os três momentos. Como mostração, ele diz respeito ao ser-próprio do homem, deste que compreende o ser. Esse é o âmbito originário em que se dá a abertura fundamental da compreensão do ser. Como predicação, o *lógos* diz respeito ao modo do ser-junto-ao-mundo do homem. Ao serem predicados é que os entes se fazem acessíveis, se dão junto do homem. Como comunicação, o *lógos* mostra o aberto e acessível para o ser-com, para os outros que coabitam no mesmo mundo. É por ter à sua disposição o *lógos* como algo que mostra o sentido dos entes que, por sua vez, se dão junto ao homem como possibilidade de predicação, que o homem pode comunicar o seu sentido por meio da fala.

Assim, quando Heidegger se propõe a estudar em que sentido alguma coisa pode ser chamado *lógos*, ele não tem como separar o *lógos* como mostração, predicac o e comunica o. Fenomenologicamente, esses momentos se dão ao mesmo tempo. O *lógos* nunca acontece como uma mostra o meramente, ou como uma mostra o para um ente qualquer. Ela se d a para um ente que além de aberto para ser   também ser-no-mundo e com outros como ele. E aquilo que se d a na mostra o está sempre posto   disposi o de uma comunica o por meio da predicac o.

### 3.2.3.2 O NIVELAMENTO DO *LÓGOS* COMO MERA PREDICA O

O *lógos*   entendido por Heidegger como uma unidade estrutural. Todavia, essa sua unidade não   compreendida na maior parte das vezes. “Todo mundo” compreende o *lógos* a partir ora somente da predicac o, ora somente da comunica o. Já que o que se d a predicativamente   o que pode ser comunicado segundo regras mais ou menos precisas e objetivas de articula o, o *lógos*, tomado somente como enunciado ou razão, passa a ser compreendido como algo simplesmente dado no mundo. Ele   compreendido desse modo porque está fundado numa compreensão que se baseia na ontologia da mera presença, que supõe coisas simplesmente dadas sobre as quais se pode afirmar ou negar algo para alguém que, como as coisas meramente presentes, está   disposi o no discurso. Todavia, como encontrar no mundo isso que se chama *lógos* nesse sentido derivado? Se ele   algo simplesmente dado, suas características deveriam ser as mesmas que as dos objetos simplesmente dados. Todavia, alguém já encontrou no mundo uma “coisa” que   o *lógos*? Nesta perspectiva, o *lógos* acaba sendo tomado como um âmbito de objetos que tem uma existência separada das vivências cotidianas do homem e que não tem um estatuto ontológico determinado, já que não goza das determina es, por assim dizer, sensíveis dos outros objetos do mundo. Esse   o impasse de pensar o *lógos* como algo simplesmente dado, meramente presente. Essa   a perspectiva nivelada da compreensão do *lógos*.

Para Heidegger, a compreensão de um ente a partir do que “todo mundo” compreende   que se chama de *nivelamento*. “Ao realizar o enunciado na forma da predicac o, e concretamente no sentido do enunciado categorico, o *como* algo primariamente compreendido se nivela por sua vez com a pura e simples determina o da coisa”

(HEIDEGGER: 2004, p. 127-8). Assim, é por um nivelamento, por um tomar o fenômeno todo a partir de apenas uma de suas faces, que o *lógos* deixa de ser compreendido como tal e passa a ser compreendido como mera predicação ou comunicação. O ente é compreendido por meio do *lógos* como aquilo que se faz presente e é passível de determinação.

Nivelamento é, portanto, tomar uma coisa por outra ou tomar sem crítica um fenômeno a partir de apenas um dos seus aspectos. Não se vai tratar aqui das estruturas existenciais que possibilitam e que justificam, para Heidegger, o nivelamento e a conseqüente incompreensão das estruturas existenciais e que estão, em última análise, relacionadas ao esquecimento do ser. Mas deve-se notar que quando o filósofo está falando de nivelamento ele tem em vista aquilo que é dito em *Ser e tempo* acerca da decadência revelada no discurso:

Dentro de certos limites e imediatamente, a pre-sença [*Dasein*] está entregue à interpretação, na medida em que essa regula e distribui as possibilidades da compreensão mediana e de as disposição. Na totalidade de suas estruturas de significado, o pronunciamento preserva uma compreensão do mundo que se abriu e, de maneira igualmente originária, uma compreensão da co-pre-sença dos outros e do próprio ser-em. A compreensão que, assim, já se acha inserida no pronunciamento refere-se tanto à descoberta dos entes já estabelecida e herdada como a cada compreensão do ser e às possibilidades e horizontes disponíveis para novas interpretações e novas articulações conceituais (HEIDEGGER: 2005a, p. 227).

O homem, enquanto ser-no-mundo, está já posto numa totalidade de estruturas de significados herdados por uma tradição e compartilhados por outros. Ele não “nasce” com uma pureza essencial que lhe é tirada ao interagir com outros homens e com o mundo. O homem “acontece” justamente nessa interação com um mundo já repleto de significações e compartilhado por outros. O homem já se dá como somente mais um entre outros. Ele já compreende as coisas a partir do modo como “todo mundo” compreende, tomando o sentido do ser dos entes a partir de noções desgastadas e que já estão longe do fenômeno que o origina. Isso acontece também com a compreensão dessa estrutura que Heidegger chama de *lógos*.

### 3.3 A ESTRUTURA *COMO (ALS)* E O RETORNO À NOÇÃO DE *FORÇA*: A INDICAÇÃO DO SENTIDO DO SER COMO VERDADE *VERSUS* O SENTIDO DO SER COMO MERA PRESENÇA

Pensar um ente a partir da sua articulação predicativa não é um problema se se quer determinar um ente em específico, um ente intramundano. O seu modo de se mostrar é justamente como algo presente e passível de determinação predicativa. Mas quando se pergunta pelo sentido disso, do que significa presença de um ente, o que leva um ente à presença, essa pergunta não pode esperar como resposta outro ente presente.

A pergunta pelo sentido de um ente, e isto quer dizer, pelo ser de um ente, é uma pergunta que se coloca em outro nível de questionamento. Se a pergunta pelo ser do ente supõe outro ente como fundamento, pode-se perguntar pelo fundamento desse fundamento, ou o que justifica ou dá razão para esse fundamento ser assim e não de outro modo. O fundamento, se não se quer novamente duplicar a realidade como a ontologia do meramente presente fez ao pensar que o ser também é um ente presente, deve ser alguma coisa própria ao ente, que se dê junto com seu mostrar e que não seja algo em que meramente subjaz outro ente. O fundamento não pode ser algo “objetivo”, seja ele objetivo material ou ideal. O fundamento, se pretende ser o fundamento de algo, deve se dar junto com aquilo que pretende fundar.

Para a ontologia do simplesmente presente, o fundamento, assim como o ente fundado, se dá como um outro ente presente. A ontologia de Heidegger pretende ser diferente por, baseado na fenomenologia, buscar o fundamento do ente no próprio ente, no mostrar-se presente do próprio ente<sup>65</sup>. Mas como atingir, como falar do ser dos entes não se colocando para além deles? Como falar o ser dos entes sem supor algo anterior a eles? Somente lançando mão de um fio condutor, de uma perspectiva entre outras perspectivas para se colocar a pergunta pelo que significa ser um ente. Esse sentido só pode ser escolhido em meio àquilo que já está dado na tradição, compreendido como ente. Além disso, o fio condutor deve levar em conta a compreensão do ser vigente. Ora, o ser é confundido com os entes e estes são compreendidos a partir da noção de

---

<sup>65</sup> É só nesse sentido que o ser pode ser compreendido como fundamento do ente para Heidegger: como fundamento formal do ente e não como fundamento objetivo do ente.

mera presença. E a compreensão dessa presença é atribuída àquilo que na tradição foi compreendido por *lógos*.

Para Heidegger, a tradição sempre compreendeu o sentido do ser a partir da noção de mera presença, confundindo o ser com o ente, porque parte de uma noção já derivada de *lógos*. O *lógos* como predicação é o momento da fala que *determina* algo, que esquece o momento mesmo da aparição de algo como algo, seu sentido temporal a partir da ocupação, e se prende meramente a sua presença. Nessa perspectiva, se pensa que o mais fundamental do ente é sua presença e não seu projeto a partir das ocupações.

Mas o *lógos* como estrutura unitária não tem como não carregar essa dualidade. Se por um lado ela está fundada na mostração primária de algo *como* algo, ela, por outro lado, pode pronunciar algo *como* algo, isto é, se fazer predicação e comunicação. A diferença é que o *lógos* como predicação está, como Heidegger afirma, *obstinado* (Cf.: HEIDEGGER: 2004, p. 130) em apenas um modo de falar sobre o ente. Ele não leva em conta o fenômeno na sua totalidade e, portanto, na sua originariedade.

Para Heidegger,

o determinar enunciando nunca é um descobrir primário, o determinar enunciando nunca determina uma relação primária e original com o ente, e por isso esse *lógos* jamais pode chegar a ser fio condutor para a pergunta acerca do que é o ente. Mas na lógica e na doutrina do ser gregas, assim como na lógica tradicional até Husserl, é justamente o *lógos* no sentido de determinar o fio condutor conforme ao qual se pergunta pelo ser, quer dizer, que o ente existe como objeto de uma possível determinação, de uma possível determinabilidade (HEIDEGGER: 2004, p. 132).

O que Heidegger propõe então é tomar o sentido do *lógos* de maneira mais profunda, não partindo já da separação entre *lógos* e realidade. O *lógos* não é pensado como algo sobreposto à natureza, mas como algo essencialmente constituinte da vivência do homem enquanto homem. Nesse sentido é que o *lógos* é o fio condutor para Heidegger investigar o sentido do ser. Esse *lógos* que, como foi visto, não deve nada à noção de simples presença, mas justamente nasce como aquilo que se abre a partir da *potencialidade* ou da *força*. O *lógos* só fala de alguma coisa como presente porque essa presença, o sentido de um ente *como* algo presente à disposição, nasceu de uma abertura, de uma *possibilidade* aberta pela compreensão.

O *lógos* não é algo que está além da realidade vivida do homem e que determina de fora dela o sentido dos entes como simplesmente presentes. O *lógos* é parte constituinte dessa realidade mesma que, por ter sido compreendida como realidade meramente presente, não conseguiu compreender o *lógos* como parte da mesma realidade. A compreensão da realidade, agora entendida como campo das vivências do homem, foi pensada pela ontologia tradicional da mera presença como algo também meramente presente. Só algo que compartilhasse desse atributo é que poderia ter o estatuto de *ser algo*.

Ora, o *lógos*, como algo que não compartilha desse atributo teve que ser compreendido na tradição a partir de outro lugar, de uma outra realidade onde essa presença se desse de outra forma, como por exemplo, a eternidade dos objetos lógicos. Heidegger pretende mostrar que isso é um equívoco. Aristóteles mesmo mostra que o sentido do ser, que um dos modos de se dizer o ser é justamente levando em conta a sua inaturalidade. Inaturalidade é o modo de ser que se desdobra da interpretação das noções de ato e *força* aristotélicas. Portanto, um dos modos de dizer o ser para Aristóteles, pensa Heidegger, é devedor da noção de não presença, de inaturalidade. Isso significa, no fim, que, para Heidegger, é possível, senão necessário, pensar a realidade vivida do homem não apenas a partir da noção de mera presença.

Agora, se o *lógos* não é algo para além da realidade vivida, aquilo que se assenta no *lógos* também não pode ser. A verdade foi pensada na tradição como um atributo do juízo. Só um enunciado poderia ser verdadeiro ou falso na medida em que corresponderia ou não à realidade meramente presente. Mas o *lógos*, a partir de Heidegger, não é algo que pode corresponder à realidade. Ele é realidade tanto quanto os entes que se dão na compreensão do homem. Qual é o estatuto dessa verdade? A verdade não pode ser mais algo do entendimento, da razão ou do intelecto. Ela deve ser algo que se dá na própria vivência do homem no mundo.

É por meio do estudo de Aristóteles, do livro *Theta* da *Metafísica*, que Heidegger chega a essa conclusão, ainda aqui apenas indicada. É nesse livro que Heidegger encontra indícios de como o sentido do ser deve ser pensando para além da noção de mera presença sem, contudo, abdicar de seu lugar como copresente ao ente. A partir da noção de *força* dos primeiros livros e de seus desdobramentos Heidegger chega a outra noção de *lógos* que, a partir de Aristóteles e da fenomenologia, diz respeito à abertura do mundo a partir de *possíveis* projetos. No mesmo livro da *Metafísica*, Heidegger encontra a indicação do fio condutor que vai dirigir toda a sua produção filosófica, a saber, o sentido do ser

pensado a partir da interpretação fenomenológico-hermenêutica da noção de verdade nos gregos. Esse é o tema do próximo capítulo.



#### 4 SER E VERDADE

Nos capítulos anteriores foi vista a leitura que Heidegger faz das noções aristotélicas de ato e potência, estar-em-obra e *força*. A partir da leitura fenomenológico-hermenêutica que coloca sua força na disputa do Estagirita com os Megáricos se percebeu que o ser, quando dito segundo o ato e a *força* não significa simplesmente não estar presente e estar presente. Ser diz antes o modo como algo que está presente, em obra, depende de algo que não está presente do mesmo modo, mas que sustenta essa presença. É certo que essa interpretação não quer dizer que algo “realmente” esteja sustentado por essa *força*. Não se tem como negar que, para Heidegger, o que se quer mostrar aqui, antes de um compromisso com a “realidade das coisas”, é que o sentido do ser de um ente, a sua compreensão, portanto, está sustentada por um horizonte de sentido que não se dá somente no conjunto de relações presentes aqui e agora e perceptíveis sensivelmente<sup>66</sup>.

Ser é sempre horizonte de sentido. É articulação das *forças* do sofrer (do a partir de onde), das *forças* do fazer (do em vista de que) em função de um estar-em-obra. A leitura que Heidegger faz do capítulo *Theta* da *Metafísica*, em que Aristóteles aborda um modo de dizer o ser menos tratado pela tradição, não busca uma interpretação mais verdadeira. A leitura do filósofo alemão mostra que em Aristóteles o ser pode ser compreendido a partir de um horizonte temporal de construção de sentido. Heidegger faz uso de Aristóteles e constrói a partir daí uma teoria do ser, mas não do ser em si ou do ser absoluto ou real, mas do ser que se dá para a compreensão do homem. Não que o ser em si, absoluto ou real não sejam acessíveis, mas são eles já determinações possíveis da compreensão do ser.

---

<sup>66</sup> Ora, mas isso, para Heidegger, é o máximo que se pode dizer das coisas. Qualquer noção que se pretenda anterior a essa compreensão de sentido já supõe sentido e, portanto, essa estrutura.

No modo de dizer o ser enquanto ato e *força*, este horizonte de sentido está mais evidente e mais profundamente marcado. A presença de um ente dada pela compreensão depende da *força* que sustenta sua presença. Uma mera percepção de algo presente só faz sentido dentro de um horizonte em que algo não está sendo percebido. Mas isso que não é percebido não deixa de ser compreendido. Toda percepção de algo presente só é possível, para Heidegger, porque se ampara na compreensão de algo que não está meramente presente, mas lhe dá *força* de sustentação. Aristóteles se depara com isso quando fala da noção de *força*. Para o Estagirita, mostra Heidegger, uma *força* não é algo que deixa de ser quando o ato acontece. Por outro lado, o ato não nega a *força*, mas, ao contrário, lhe dá a coroação, a efetividade.

A *força* que diz respeito a um domínio de seres simplesmente presentes ou naturais só existe por extensão. Antes de compreender um ente natural ou simplesmente presente, o homem compreende o seu mundo, onde as coisas acontecem segundo uma ordem temporal, onde *forças* e efetividades acontecem. Isso implica que um ente simplesmente presente só faz sentido para uma compreensão e, portanto, para um ente dotado de *lógos*. Uma *força sem lógos* só seria possível como algo perceptível, mas, nesse caso, algo perceptível já é algo que *pode* cair na percepção, e, assim, a *força* da percepção acaba se referindo por fim ao *lógos*. Aristóteles, quando fala das *forças segundo e sem lógos*, acaba remetendo-as fundamentalmente às *forças segundo o lógos*.

A leitura consagrada do Estagirita, todavia, não percebe essas nuances e algumas idéias que estão na base de sua compreensão do ser. Para o filósofo alemão, o livro *Theta da Metafísica* tem valor por questionar a compreensão do ser como simples presença. Nesse livro o Estagirita compreende o ser a partir do seu horizonte temporal. A compreensão temporal do ser arrancada de Aristóteles possibilita duas coisas: a primeira diz respeito, *grosso modo*, ao sujeito que agora é lançado de novo no meio do mundo, das coisas que acontecem; a segunda diz respeito às coisas que *são* e ao seu acontecer, que não podem ser mais de outra maneira a não ser pelo modo que se dá pela compreensão.

Isso remete à idéia de que *razão* não se refere a algo além do mundo e que *realidade* não se refere a algo para além da compreensão: ambas dizem respeito ao fenômeno da abertura, da verdade. O ser por excelência, o mais próprio ser, é o ser que se diz enquanto verdadeiro. Ora, esse é o tema do décimo capítulo do livro *Theta* que aqui se quer expor.

Para Heidegger, Θ10 é conclusão necessária da discussão acerca dos modos de dizer o ser que Aristóteles vinha fazendo nos livros

anteriores da *Metafísica*. Se o ser é pensado segundo as figuras das categorias e segundo as noções de ato e *força*, estas como o ponto em que esta dissertação se fixou, então como o ser se dá para o homem? Como o ser pode ser compreendido em primeiro e próprio sentido? O estudo que Heidegger faz do último capítulo pretende ajudar a compreender isso.

#### **4.1 O ESTUDO HEIDEGGERIANO DE *METAFÍSICA* Θ 10 E O PROPRIAMENTE SER**

##### **4.1.1 *METAFÍSICA* Θ 10 1051 A 34 – 1051 B 9: A ESTRUTURA PRÉ-PREDICATIVA DA NOÇÃO DE VERDADE**

O capítulo 10 começa retomando os modos de dizer o ser. O ser é dito segundo as figuras das categorias e segundo as noções de ato e potência. Mas a estas agora o Estagirita adiciona aquele modo de dizer o ser que antes ele havia excluído em E, 4 1027b 26:

Dado que “ente” se diz (assim como “não ente”) conforme às figuras das categorias, e, de outro modo, conforme à capacidade e efetividade destas últimas (ou dos contrários), e, preponderantemente, como verdadeiro ou falso, e dado que este último depende das coisas, por estarem compostas ou separadas – de modo que diz a verdade quem julga estar separado aquilo que está separado e estar composto aquilo que está composto, ao passo que diz algo falso quem se dispõe contrariamente às coisas –, em que condição é o caso ou não é o caso aquilo que se denomina como verdadeiro ou falso? Devemos investigar o que afirmamos ser tal coisa. De fato, não és branco porque nós julgamos verdadeiramente que tu és branco, mas é por tu seres branco que nós, que o afirmamos, dizemos a verdade. (Θ10 1051 a 34 – 1051 b 9)<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> “Puesto que «Ente» y «No-ente» se dicen, en un sentido, según las figuras de las categorías, en otro, según la potencia o el acto de estas categorías o según sus contrarios, y, en otro [que es el más propio], verdadero o falso, y esto es en las cosas el estar juntas o separadas, de suerte que se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas, ¿cuándo existe o no existe lo que llamamos verdadero o falso? Debemos, en efecto, considerar qué es lo que

O ser é dito segundo as categorias, segundo ato e potência, mas é dito *preponderantemente* enquanto verdadeiro ou falso. Aparentemente se encontra aqui uma contradição com o que já havia sido afirmado sobre os modos de dizer o ser. Antes Aristóteles relegara o modo de dizer o ser segundo a verdade ao âmbito da lógica e não da metafísica. O ser enquanto verdadeiro se referiria somente ao modo de operar com a realidade simplesmente dada e não se referiria ao modo como as coisas propriamente são. Agora, entretanto, Aristóteles diz que o ser é dito *preponderantemente*, ou *propriamente*, na tradução de Heidegger (Cf.: HEIDEGGER: 2004, p. 143-6), como verdadeiro.

Os comentadores de Aristóteles encontram nessa qualificação do modo de dizer o ser, o ser dito *preponderantemente/propriamente* como verdadeiro, um problema difícil de resolver. Reale, seguindo a opção de Ross, afirma que esse *preponderantemente/propriamente* está errado e deve ser excluído (Cf.: REALE: 2001, p. 487; ROSS: 1981, p. 275). De fato, o que antes era relegado ao âmbito da proposição, da linguagem meramente predicativa, agora é dito em relação ao que é, ao ser dos entes. Colocando entre parênteses esse *preponderantemente/propriamente* se tira a força da afirmação aristotélica. O modo de ser enquanto verdadeiro e falso volta ao domínio da linguagem, do *lógos* compreendido como mero discurso sobre a realidade.

Continuando a leitura se vê Aristóteles afirmando a condição de que depende a verdade ou a falsidade de algo: de estar separado ou junto. Quando o filósofo fala em estar separado ou estar junto, está apenas adiantando o que é tratado logo a seguir, aquilo que é não-composto e aquilo que é composto. A verdade ou a falsidade de algo está em afirmar que algo está separado quando está separado e junto quando está junto. A verdade está em “espelhar as coisas como são” (REALE: 2001, p. 486). Aristóteles aqui está falando do modo de ser verdadeiro como uma propriedade, uma capacidade do *lógos*. Algo é verdadeiro enquanto reflete o que se dá efetivamente, e o que se dá efetivamente são coisas compostas ou incompostas e por isso a prévia acerca do que está separado ou junto.

Mas Aristóteles continua dizendo que algo não é verdadeiro porque alguém afirma que é assim, mas algo é verdadeiro porque esse algo é assim “de verdade”. Alguém é branco não porque outro o julga verdadeiramente como branco, mas justamente o contrário. A verdade do

---

*decimos. Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad.”*

juízo está fundada em algo mais elementar. Deve-se, então, nas palavras do Estagirita, investigar quando se afirma tal coisa.

Como o ser de algo pode ser dito segundo a sua verdade? Aqui é importante um retorno aos modos de dizer segundo as categorias e segundo ato e *força*. Quando se diz que o ser é dito segundo a categoria de substância, se diz que *o que é* isso aqui, esse homem, é a sua humanidade, a sua “estrutura”, sua forma ou mesmo sua história pessoal. O mesmo para as outras categorias: o que é esse homem, qual é o seu ser quando perguntado segundo a sua quantidade? É *um* homem. O que é essa criança, quando perguntada em seu ser pela sua potencialidade? Ela é em potência um homem formado, adulto. Mas o que se quer dizer quando se pergunta: o que é esse homem quando perguntado em sua verdade? Qual é a verdade disso aqui que é homem? A questão aqui é: de que forma ser verdadeiro ou ser falso pode dizer o ser de alguma coisa?

Heidegger faz notar que quando se enuncia uma proposição como, por exemplo, “o giz é branco”, se quer marcar uma propriedade específica do objeto que se tem aqui à mão: a sua brancura. Ao mesmo tempo, todavia, quando se afirma isso, se pode querer dizer ou realmente se pode acreditar que “o giz *é* branco”, ou, como se fala na linguagem cotidiana “que *é verdade*” que esse giz seja branco, que esse sujeito tenha esse predicado (Cf.: HEIDEGGER: 2002, p. 52-3). Se com a predicação se quer afirmar a atualidade do ente, nela, na predicação, se afirma também que algo acontece desse ou daquele modo, que *é verdade* que seja assim. O ser-verdadeiro do ente é algo dito junto com o ser-presente do ente. Aqui já fica marcado que o ser do ente, compreendido enquanto verdadeiro, não é algo que contradiz a noção de simples presença, mas junto com isso supõe uma abertura. O ser enquanto verdadeiro não encontra sua razão de ser na simples presença, mas na abertura do mundo enquanto tal para o homem.

Por depender do *lógos*, para Heidegger, o ser enquanto verdadeiro é dito em relação ao que está separado ou junto. Diz a verdade aquele que afirma estar separado o que está separado e estar junto o que está junto. Heidegger compreende essa passagem a partir da interpretação do *lógos* que foi apresentada anteriormente. É pelo *lógos* que alguma coisa é separada ou posta junta. Mas esse *lógos*, e é essa a diferença aqui, não é algo de um nível superior ou sobreposto à realidade vivida. Para Heidegger, a realidade vivida pelo homem é ela mesma habitada por esse *lógos*. Como comportamento do homem, o *lógos* é expressão de uma vivência em que as coisas aparecem para o homem em seu ser a partir da própria ocupação com que se tem com elas.

É difícil, entretanto, afirmar que para Aristóteles as noções de *lógos* e verdade nessa primeira passagem citada signifiquem aquilo que para Heidegger está implícito aí. Todavia, e esse é o valor do apontamento de Heidegger, Aristóteles se move numa compreensão de *lógos*, de verdade e de ser que não é simplesmente a da tradição.

De qualquer modo, o Estagirita até aqui afirma que a verdade e a falsidade são ditas porque refletem uma estrutura mais fundamental da realidade. A verdade da proposição, a verdade do *lógos*, está fundada num modo de verdade mais fundamental, o *ser verdadeiro*. Esse modo mais fundamental é o que foi tratando anteriormente como momento pré-predicativo do *lógos*. É por isso que o ser verdadeiro ou falso da própria coisa tem a ver com as noções de composição e não-composição.

#### **4.1.2 METAFÍSICA Θ 10 1051 B 9 – 17: COMPOSIÇÃO E NÃO-COMPOSIÇÃO A PARTIR DA DIFERENÇA ENTRE SER E ENTE**

Aristóteles em Θ10 1051 b 9 – 17 aponta em que sentido algo é composto ou não composto. Mas antes disso é importante fazer uma pequena digressão.

Dois modos de *ser verdadeiro* podem ser propostos para compreender o que Aristóteles está dizendo. Há uma *verdade lógica*, que se move no âmbito do juízo, e uma *verdade ontológica*, que se move no âmbito das coisas mesmas. Todavia, a essa segunda não se tem acesso diretamente, ou melhor, não se tem acesso independente da linguagem. Isso é algo bastante problemático. A verdade lógica é dada diretamente, isto é, pode ser analisada nela mesma, a partir das proposições enunciadas e de juízos diversos. Não é necessário arriscar nada para além daquilo que já está dado na e a partir da linguagem. Tem-se a linguagem, ela é o objeto e oferece os meios para sua análise. E se tudo o que se tem é linguagem não se teria nenhum postulado metafísico a se comprometer. Todavia, Aristóteles é enfático e ao dizer: não és branco porque eu afirmo que o sejas, mas eu posso afirmar que és como és porque és *verdadeiramente* branco.

Já essa verdade ontológica precisa supor mais, precisa arriscar mais. Ela precisa ir além do que uma teoria da linguagem como a suposta acima gostaria de ir. Para entender essa verdade ontológica temos duas possibilidades básicas que, em Heidegger, vão revelar uma mesma postura frente ao *lógos*. A primeira delas, adotada pelo Heidegger

jovem, afirma que a compreensão do ser é atemática ou pré-predicativa; a segunda, por sua vez, propõe uma mudança na noção de *lógos* e, portanto, põe bases, *grosso modo*, para outra teoria da linguagem. É possível perceber essas posições de Heidegger em uma passagem de *Ser e tempo* e sua respectiva nota.

Heidegger afirma no corpo do texto de *Ser e tempo* que “a própria significância [...] abriga em si a condição ontológica da possibilidade de a pre-sença [o *Dasein*] [...] poder abrir ‘significados’ que, por sua vez, fundam a possibilidade da palavra e da linguagem” (HEIDEGGER: 2005a, p. 132-3). Em outras palavras, é o agir ou o habitar do homem no mundo que é pré-predicativo e do reino da ocupação, é essa operatividade que funda a linguagem. No corpo do texto de *Ser e tempo* a linguagem ainda guarda o caráter de ser derivada do modo mais fundamental, o modo do homem lidar, operar, se ocupar com o mundo em que habita.

Todavia, na nota referente ao verbo *fundar* nessa passagem (anotada no exemplar do próprio Heidegger e publicada posteriormente), se lê: “não verdadeiro. A linguagem não é sobreedificada mas é a essência originária da verdade como pre” (HEIDEGGER: 2005a, p. 305). Aqui o filósofo recusa o que ele dissera anteriormente. A linguagem não é algo sobreposto à experiência do homem, mas é o modo próprio do homem compreender o mundo, estar aberto ao ser das coisas. Isso de fato já estava suposto na interpretação do curso de versão de 1925/1926 que foi trabalhado no capítulo anterior. O *lógos* tem 3 momentos: a mostraçã, a predicaçã e a comunicaçã. Mas ele é um fenômeno único. A linguagem não se edifica sobre a mostraçã, mas a mostraçã de um ente, isto é, sua compreensã primeira, já é linguagem, já é *lógos*, para Heidegger.

Há, portanto, dois modos de se pensar essa relaçaõ entre a verdade do *lógos* e a coisa mesma. Um deles diz que o contato com a coisa é independente do *lógos*, e, nesse sentido, o *lógos* e sua verdade não dizem respeito à coisa mesma. O outro é propor que a relaçaõ não é de todo alheia ao *lógos*, já que ele é parte desse âmbito pré-predicativo. Ao ver desta dissertaçã, esse segundo modo, além de ser uma possibilidade sustentável, é a sua intuiçã básica. Não se precisa procurar a ligaçãõ entre a verdade e a coisa mesma porque o *lógos* e, portanto, a verdade, já são/estã na coisa mesma. Afinal: não és branco porque eu afirmo que o sejas, mas eu posso afirmar que és como és porque és *verdadeiramente* branco.

Assinalados esses dois modos de ser verdadeiro, o do *lógos* predicativo, derivado, e o da coisa mesma, que não se contradizem, mas se complementam, se pode agora entender em que sentido alguma coisa

pode estar separada ou junta e em que sentido isso revela o ser verdadeiro da coisa:

Pois bem: dado que algumas coisas estão sempre compostas e é impossível que estejam separadas, outras, por sua vez, sempre estão separadas e é impossível que estejam compostas, e outras, finalmente, admitem os contrários, uma mesma opinião é suscetível de ser falsa ou verdadeira, assim como um mesmo enunciado, isto é, é possível que às vezes se afirme a verdade, às vezes, se afirme algo falso. No entanto, a respeito daquilo que é impossível ser de outro modo, não se dá que às vezes seja verdadeiro, às vezes, falso, mas são sempre tais e tais coisas que são verdadeiras e falsas (Θ1051 b 9 – 17).<sup>68</sup>

Aristóteles indica que há coisas que estão sempre unidas e não podem estar separadas e outras que estão separadas e não podem estar unidas. Outras, todavia, podem estar ora separadas, ora unidas. O ser dessas coisas consiste em ser unidas ou separadas sempre e o não-ser delas corresponde à contradição, isto é, quando algo que está unido é afirmado separado e vice-versa. Das que podem estar ora unidas ora separadas não pode haver contradição. Como coisas que são unidas e não podem ser separadas temos *homem* e *lógos*, por exemplo. *Homem* implica *lógos* e vice-versa. Afirmar que *homem é racional* é sempre verdadeiro e afirmar o contrário é sempre falso. Há outras coisas que são separadas e nunca unidas, tais como *luz* e *sombra*. Afirmar que *luz não é sombra* é sempre verdadeiro e o contrário é sempre falso. Agora, a afirmação que *um animal é um ser racional* pode ser ora falsa e ora verdadeira, e o mesmo com seu contrário. *Um animal e um ser racional* ora estão separados e ora estão unidos, dependendo dos objetos e circunstâncias a que se aplicam.

Aristóteles se move aqui primeiramente no sentido de verdade segundo o *lógos* predicativo, derivado. Ele está preocupado em dizer como, na perspectiva do *lógos*, as coisas podem ser verdadeiras. Elas são verdadeiras porque o *lógos* compõe e separa (Cf.: HEIDEGGER:

---

<sup>68</sup> “Si, por consiguiente, unas cosas siempre están juntas y no pueden ser separadas, y otras siempre están separadas y no pueden ser unidas, y otras admiten lo contrario, el ser es estar junto y ser uno, y el no ser, no estar junto, sino ser varias cosas; en cuanto a las que admiten lo contrario, la misma opinión y el mismo enunciado resultan unas veces falsos y otras verdaderos, y cabe ajustarse a la verdad unas veces y errar otras; pero, en cuanto a las que no pueden ser de otro modo, no resultan unas veces verdad y otras mentira, sino que la misma opinión es siempre verdadera o siempre falsa.”

2004, p. 144). O *lógos* tem a capacidade de tomar juntas ou separadas as coisas com que lida cotidianamente. O ser de alguma coisa, o ser do homem, por exemplo, é compreendido na medida em que o *lógos* já compreendeu operativamente que *homem* e *razão* estão juntos, que o homem é entendido *como* racional. O mesmo acontece com a compreensão da *sombra como* aquilo que não tem *luz*. Já *ser racional* e *ser animal* podem estar juntos ou separados, de tal modo que *ser racional* pode ser compreendido *como ser animal*, mas isso não é necessário. O *lógos*, como modo próprio do homem operar no mundo, como nome dessa operatividade do homem, é o responsável pela compreensão de dado ente *como* isso ou *como* aquilo e, nesse sentido, enquanto verdadeiramente ou falsamente isso que se mostra.

As substâncias compostas, aquelas que estão sempre em relação a outra substância, são compreendidas sempre a partir dessa relação. O homem é compreendido em relação ao racional e vice-versa. A luz é compreendida em relação à sombra e vice-versa. O ser animal e o ser racional são também compreendidos a partir da sua relação, que se dá como junção ou separação dependendo de cada caso.

Aqui apenas foram trazidos exemplos de compreensão da relação entre dois conceitos, de um ente *como* outro ente. Todavia, para Heidegger, a compreensão de qualquer ente só acontece em relação ao conjunto de significâncias onde tal ente está inserido. Isso implica que os entes são compreendidos a partir de todo um conjunto de relações em cada emprego e não simplesmente a partir de relações binárias. Falar que um ente é compreendido *como* um ente quer mostrar isso: o que se entende por ente é sempre algo composto. Essa composição é algo que acontece no *lógos* e a verdade deles, nesse primeiro sentido, está em dizer corretamente sua união ou separação consoante a operação que desencadeia sua compreensão no próprio *lógos*.

Mas Aristóteles se pergunta a respeito de outro tipo de coisas, as substâncias não compostas. A verdade em relação ao *lógos* dá conta de responder o que é a verdade das substâncias compostas. Agora, onde não há composição, como dizer que pode haver verdade e falsidade?

Mas no que concerne às coisas incompostas, o que é o ser ou o não ser, bem como o verdadeiro e o falso? Pois não se tem um composto, de modo a ser quando estivesse composto, e não ser quando estivesse separado (tal como o lenho branco, ou o incomensurável e a diagonal); o verdadeiro e o falso não

mais pode se dar de maneira semelhante a respeito dessas coisas. (Θ10 1051 b 17 – 22)<sup>69</sup>

Antes a verdade ou falsidade estava em afirmar corretamente a união e a separação. Mas no que concerne às coisas não-compostas? Em que consiste o ser e o não ser, o verdadeiro e o falso delas? A verdade e o ser das coisas compostas estão dados em afirmar corretamente a relação entre os lados implicados no composto. *Homem* é compreendido como *racional*, *luz* é compreendida como *não sombra*, *cavalo* é compreendido como *aquilo que pode correr* e assim por diante. O ser do ente corresponde sempre à estrutura *S é P*. A verdade consiste em que essa estrutura corresponda àquilo que se dá efetivamente.

Aristóteles, todavia, não deixa de lado aquilo que não é composto, aquilo que se dá, de algum modo, fora da estrutura *S é P*. Se há algo que está fora, que não pode ser dito conjuntamente e nem separadamente, então a verdade e o ser disso não podem ser do mesmo modo. Quando se resume o ser e a verdade a um simples problema de linguagem, quando se afirma que o ser e a verdade são coisas que só se dão na linguagem independentemente da realidade, então não se precisa procurar nada além da linguagem proposicional, e a questão do que não é composto não faz sentido, já está resolvida de princípio.

Mas Aristóteles supõe que deve haver algo que não seja composto: se há composto deve haver simples, pois do que seria composto se não fosse de coisas simples? Se a verdade e o ser do que é composto é dado na e pela composição, o que não é composto deve ser, assim, verdade de outro modo. Se a verdade lógica fala das coisas como elementos de uma composição, de onde viriam essas coisas mesmas como não compostas pela predicação?

Angioni, tentando compreender em que sentido algo é não-composto, afirma:

Há duas possibilidades mais viáveis: (i) as coisas incompostas seriam aquelas que, do ponto de vista metafísico, seriam absolutamente simples e necessárias, não envolvendo nenhum tipo de constituição [...]; (ii) coisas consideradas como *não-compostas* no contexto de uma predicação, isto é, consideradas *em si mesmas*. O problema com a primeira alternati-

---

<sup>69</sup> “Pero, en cuanto a las cosas no compuestas, ¿qué es el ser o no ser, lo verdadero y lo falso? No se trata, en efecto, de algo compuesto, de suerte que sea cuando esté junto y no sea si está separado, como «la madera es blanca» o «la diagonal es incommensurable»; y lo verdadero y lo falso no será ya aquí como en las cosas de que hablábamos antes.”

va é que ela é muito restritiva em seu escopo: apenas deus seria incomposto nesse sentido. Já com a segunda alternativa, o problema é de outra ordem: mesmo para definir o que é uma coisa *em si mesma*, devemos fazer uso do esquema sentencial “S é P” e pressupomos que a coisa a ser definida, embora considerada sem a composição com fatores externos, apresente uma composição interna. (ANGIONI: 2004, p. 78)

Angioni mostra que Aristóteles pode estar pensando em duas coisas quando fala dos não-compostos. Ele poderia estar pensando no primeiro motor imóvel, o absolutamente não-composto. Mas isso reduziria bastante o escopo da investigação e não faria sentido na argumentação que vem a seguir, sobre o modo de acesso a esse não-composto. Poderia ser não-composto no sentido em que algo é arrancado da predicação, quando algo é pensado em si mesmo. Angioni questiona se é possível fazer isso, se é possível tirar algo do contexto da predicação onde se compreende o sentido de alguma coisa.

De fato, fora da predicação nada pode ser dito. Todavia, o que Heidegger aposta, e a leitura de Angioni não aponta, é que a compreensão de algo, a compreensão do que seja *homem, racional, sombra, luz, etc.*, não é dada por uma predicação. A compreensão é anterior à predicação. É isso que se tem em mente quando se afirma que a compreensão de um ente é pré-predicativa. Ela acontece antes da predicação e não necessariamente independente dela, haja vista o que foi dito acerca do caráter unitário do fenômeno do *lógos*. Essa anterioridade, jogando com a dicotomia clássica, é apenas lógica e não ontológica. Efetivamente, a predicação acontece ao mesmo tempo que a compreensão de um ente. Mas quando interrogado esse fenômeno em seu ser, a compreensão do ser de um dado ente é condição de possibilidade para a predicação.

Heidegger quer marcar, na leitura que faz do Estagirita, momentos diferentes na compreensão de um ente. Para que um ente seja composto, para Aristóteles, é necessária a existência de não-compostos, da mesma forma que para um ente vir à fala, para Heidegger, é necessário que ele seja antes compreendido em seu ser.

Há uma diferença fundamental entre esses dois modos de ser das coisas, entre o composto e o não-composto, entre o ente e o ser. *Eles refletem a diferença entre um ente qualquer e o ser desse ente*. A verdade das coisas compostas reflete a verdade do ente ou da predicação, ao passo que a verdade das coisas não-compostas reflete a verdade do ser e da abertura. A verdade do ente pode ser expressa pela correspondência da afirmação sobre o ente com a realidade vivida. O ente é o que é dado

por uma relação de algo *como* algo. A verdade do ente é a correspondência entre essas duas relações: a expressa predicativamente e a experimentada pré-predicativamente. A realidade vivida é a experiência pré-predicativa que se tem no mundo e que dá essa relação. Mas se há um modo de as coisas serem fora da predicação, se há um ser que não é contemplado na composição e é condição justamente dela, qual é a verdade desse ser?

#### 4.1.3 METAFÍSICA Θ 10 1051 B 22 – 1052 A 4: O SER VERDADEIRO DO NÃO-COMPOSTO ENQUANTO VERDADE DO SER

Aristóteles, segundo Heidegger (Cf.: HEIDEGGER: 2004, p. 146), introduz na seqüência de Θ10 as noções de ser e verdade não mais em relação ao ente, cujo ser se determina a partir da composição, mas a partir do sentido e da verdade daquilo que não pode se captar em si mesmo por meio da composição:

Ou será que, tal como o verdadeiro não é o mesmo no caso delas, assim tampouco o ser? Mas pode haver verdadeiro ou falso: por um lado, atingir e enunciar é verdadeiro (pois não são o mesmo afirmação e enunciado), ao passo que ignorar é não atingir (pois não é possível enganar-se a respeito do “o que é” a não ser por atribuição, e semelhantemente, também a respeito das essências compostas; de fato, não é possível se enganar. E todas são efetivamente, não em potência, pois, caso contrário, viriam a ser e se destruiriam, mas, de fato, o ente em si mesmo não vem a ser nem se destrói, já que, caso contrário, viria a ser a partir de algo – pois bem: com respeito a todas as coisas que são, precisamente, aquilo que certo *ser* é efetivamente, não é possível enganar-se, mas é possível pensá-las ou não; no entanto, pode procurar-se o “o que é” a respeito delas: se são de tal e tal tipo, ou não). (Θ10 1051 b 22 – 33)<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> “*Y así como lo verdadero no es lo mismo en estas cosas, así tampoco el ser; aquí esto es lo verdadero o lo falso: alcanzarlo y decirlo es verdadero (pues no es lo mismo afirmar una cosa de otra que decir una cosa), e ignorarlo es no alcanzarlo (pues engañarse acerca de la quiddidad no es posible, a no ser accidentalmente; y lo mismo sucede con las substancias no compuestas, pues no es posible engañarse. Y todas son en acto, no en potencia; de lo contrario, se generarían y se corromperían; ahora bien, lo mismo no se genera ni se corrompe, pues se generaría a partir de algo. – Así, pues, acerca de las cosas que son puro ser y actos no es*

O ser das coisas compostas está dado pela relação de composição. Em *o homem é racional*, tanto *homem* quanto *racional* são compreendidos a partir dessa relação. O *é*, além de marcar a relação, como já foi dito antes, quer dizer que *é verdade* que seja assim. A verdade de um enunciado composto, predicativo, para Heidegger, está em esta verdade corresponder à verdade da relação mesma, a relação entre os momentos não-compostos, entre *homem* e *racional* em si mesmos. Assim, a verdade dos compostos é dada de um modo diverso da dos não-compostos. Aristóteles não afirma que a verdade dos compostos esteja fundada na dos não-compostos, todavia ele aponta que, se há elementos compostos, deve haver elementos simples dos quais esses compostos são compostos. Isso implica que assim como os elementos compostos estão subordinados aos não-compostos, a verdade dos primeiros deve estar subordinada à verdade dos segundos<sup>71</sup>.

A primeira diferença apontada é que não pode haver engano em relação às coisas não-compostas. Se a verdade é de um nível diferente, assim também ocorre com a falsidade. O engano que pode ocorrer nas compostas é dado em separar o que é junto ou juntar o que é separado, ou seja, atribuir predicados que não condizem com o sujeito. Por exemplo: *o homem é quadrúpede*. *Homem* e *quadrúpede* não estão juntos, assim o enunciado não diz a verdade. O engano que pode acontecer em relação às coisas não-compostas não se dá no nível da enunciação, da predicação, mas antes dela, no nível do *atingir*. Na realidade, não há, assim, um modo falso de a coisa ser, mas sim um *ignorar* (Cf.: AUBENQUE: 1987, p.160)<sup>72</sup>.

Pode-se dizer que o verdadeiro e o falso aplicam-se às coisas compostas. Para as coisas não-compostas, há a verdade e a ignorância. Antes de continuar a interpretação da citação acima, note-se que, no trecho que segue, Aristóteles diz justamente isso:

*posible engañarse, sino que o se piensa en ellas o no; lo que se busca acerca de ellas es su quiddidad, si son de tal naturaleza o no).*"

<sup>71</sup> Se é assim que o Estagirita pensa, não é claro. Mas para o filósofo, e esse é o núcleo duro desse capítulo, há uma verdade do que não é composto. Essa verdade tem um caráter diferente da que é pretendida na composição, na predicação.

<sup>72</sup> "Pero en el casos de los seres simples (ásinteta, ápla, adiaíreta), su verdad o falsedad sólo puede residir en su captación (tígein) o su no-captación por un saber: la verdad sólo puede ser aquí antepredicativa, pues seres tales pueden ser objeto de enunciación (phásis) pero no de juicio (katáphasis), y Aristóteles pone buen cuidado en recordar aquí que la phásis no es una katáphasis, puesto que no implica atribución: sería simplemente la palabra humana a través de la cual se desvela la verdad del ser." (AUBENQUE: 1987, p.160)

O ser como verdadeiro e o não ser como falso – um deles, o verdadeiro, se dá quando há composição, ao passo que o outro, o falso, se dá quando não há composição. E a coisa uma, se realmente é o caso, é desse modo, e, se não for desse modo, não é o caso. O verdadeiro consiste em pensar tais coisas, ao passo que o falso não se dá, nem o engano, mas sim a ignorância, não tal como a cegueira (pois a cegueira seria como se alguém fosse inteiramente desprovido da capacidade intelectual). (©10 1051 b 33 – 1052 a 4)<sup>73</sup>

Um as palavras acerca do que foi citado. Esse trecho é, nas palavras de Angioni, “extremamente compactado e confuso em sua sintaxe e seu sentido” (ANGIONI: 2004, p. 80). Para não estar em contradição com as sentenças a seguir, que tratam da falsidade como ignorância, a proposta interpretativa de Heidegger parece bem interessante. No início da citação, segundo o filósofo alemão, Aristóteles voltaria à caracterização do modo de ser das coisas compostas (Cf.: HEIDEGGER: 2004, p. 147), uma espécie de parêntese no assunto tratado. A verdade, lembraria o Estagirita, se daria quando há composição e a falsidade, quando não há composição. Esse trecho explicaria primeiro como há verdade e falsidade nas proposições afirmativas, por exemplo: *o homem é racional* é uma proposição verdadeira porque nelas há composição de coisas que são efetivamente compostas; *o homem não é racional* é uma proposição falsa porque nelas há separação de coisas que são efetivamente separadas.

A seguir, o Estagirita se referiria à verdade das coisas não-compostas. Esta verdade está em *pensar tais coisas*, as coisas não-compostas, enquanto a falsidade não se aplicaria, mas a ignorância. Quando Aristóteles fala em *pensar tais coisas* existe uma referência ao *atingir* do qual se falava acima. *Pensar* e *atingir* querem dizer o mesmo tipo de acesso às coisas mesmas, isto é, o acesso que não se dá por meio da predicação. Que tipo de acesso é esse? E que tipo de coisas se acessa?

*Atingir*, para Heidegger, é compreendido como aquilo que no capítulo anterior foi trabalhado como uma percepção compreensiva. O filósofo traduz algumas linhas do seguinte modo: “o descobrimento é

---

<sup>73</sup> “Y el ser, considerado como lo verdadero, y el no ser, considerado como lo falso, uno, lo verdadero, se da si hay unión, y lo otro, lo falso, si no hay unión. Y lo uno, si es verdadero ente, es de un modo determinado, y si no es de ese modo, no existe. Y la verdad equivale a pensar estas cosas; y aquí no hay falsedad ni engaño, sino ignorancia, pero no cual la ceguera; pues la ceguera es como si uno careciese en absoluto de la facultad de pensar.”

simplesmente a percepção do ente, e o ocultamente não há em absoluto, nem tampouco a confusão, senão um supor mal” (HEIDEGGER: 2004, p. 145). O acesso direto ao ente acontece por meio de uma percepção do sentido desse ente. Mas essa percepção não é uma mera percepção sensível. Para que houvesse uma mera percepção sensível, coisas em si e sujeito deveriam estar de lados separados. Coisa que, como foi visto, não faz sentido para Heidegger. Se há, de um lado, mundo e, de outro, homem, ser-no-mundo, o que pode haver nunca é algo simplesmente acessado por uma percepção presente, mas já uma compreensão da rede de relações em que um determinado ente se encontra já situado e a partir da qual ele pode ter alguma função e desempenhar uma *força* para a compreensão.

Se Heidegger chama esse acessar de percepção só o faz porque pensa a percepção aqui desse modo. É interessante notar que, se se segue a interpretação de Heidegger, não há confusão no que fala o Estagirita, como afirmara Angioni. Mas a visão tradicional da questão do ser não pode interpretar Aristóteles desse modo. O modo vulgar de se perguntar pelo sentido do ser parte de uma cisão absoluta entre sujeito e objeto e não consegue mais encontrar o acesso, a ponte que liga um e outro. Nessa perspectiva, o acesso ao objeto só pode acontecer se este for portador de uma essência e o sujeito for portador de uma faculdade de acessar tal essência. Mas esse acesso, desde Kant, não pôde mais acontecer de forma direta. O sujeito só tem acesso àquilo que é formatado pelas formas da sensibilidade e pelas categorias do entendimento. Isso porque ambos, sujeito e objeto, estão de lados opostos e incomunicáveis. Na esteira de Kant é que a leitura contemporânea pensa o ser, seu sentido. O Estagirita não poderia falar o que falou sem ser mal compreendido.

Mas quando o sujeito e o objeto, o *Dasein* e o intramundano, não são tomados como em lados opostos, mas um em relação ao outro, o acesso direto à “objetividade do objeto”, ao ser do ente, não parece ser absurdo. O absurdo passa a ser afirmar que existe um núcleo duro, imutável, que é a essência do objeto, a qual não se alcança por meio de um acesso direto. Quando se mostra que o sentido de algo não se dá simplesmente presente, que já está em jogo passado e futuro (*forças*), então esse núcleo duro se esfacela. O presente era o que mantinha a coisa em si mesma, trancada, reclusa em sua essência. O passado e o futuro, o jogo de *forças* em que alguma coisa se dá a compreender, mostram que uma coisa nunca é em si mesma, reclusa, mas antes está exposta, traspassada por linhas, porque não, *intencionais*, resgatando um

conceito de Husserl, que unem aquele que pensa sobre elas, o homem no mundo, o *Dasein*, e a coisa mesma.

A partir da interpretação de Aristóteles, Heidegger revela outra compreensão do ser. O ser supõe uma rede de significados que rompem o presente e vai em direção ao futuro, serventia, e ao passado, história. Pensando desse modo, o ser nunca pode ser absolutamente simples ou meramente simples. O ser já é sempre algo com um horizonte. Se há simplicidade, ela só pode ser em dois sentidos: como estrutura sem a qual não há nada anterior ou como estrutura básica de qualquer compreensão. Isso, de algum modo, torna a afirmação de Aristóteles acerca da simplicidade do ser problemática e, portanto, a interpretação aqui trazida também estranha ao próprio Estagirita.

Segundo uma interpretação heideggeriana, torna-se problemático também, retornando à primeira citação, o trecho que afirma que as coisas simples não podem ser em potência ou *força*, pois, se o fossem, viriam a ser e se destruiriam, e o ser em si mesmo, na sua simplicidade não tem devir e nem destruição. Esse é o trecho em que Aristóteles dá por certo que o ser em ato é anterior ao ser segundo a *força*. O ser que está em ato é mais pleno do que o ser que ainda não está. Anteriormente se defendeu que na compreensão do ser de um ente não se pode excluir o horizonte de passado e futuro em que este está inserido: não se pode ignorar sua *potencialidade*. Foi afirmado que a mera presença é sustentada por uma *força*. Todavia, quando se leva ao pé da letra o que Aristóteles afirma nesse trecho, se chega claramente a uma contradição.

Todavia, quando pensados em conjunto, ambos os problemas podem apontar para uma solução. O Estagirita afirma que há um ser simples, em si mesmo, sobre o qual não há engano porque ele se dá ou não se dá, mas, apesar disso, seguindo a leitura de Heidegger, o Estagirita, no livro *Theta*, se move numa compreensão do ser que supõe sempre um ser, em alguma medida, “composto”. Se não composto no sentido da predicação, composto no sentido da compreensão. É certo que essa “composição” não é mais a composição de partes de algum ente. É antes uma composição temporal, uma composição dos vários momentos da compreensão de um dado ente que perfazem a *unidade* de seu sentido. Assim, apesar de “composto” por momentos temporais, o ser de um ente continua a perfazer uma unidade de sentido <sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> Aqui o texto leva a entrar na difícil diferenciação entre ser e ente. Como esse não é o foco do texto, não se quer fazer aqui uma discussão profunda acerca do caso, mas apenas umas afirmações decorrentes do que se tratou até aqui ou que é consequência disso. Heidegger afirma que “a pergunta pelo ser tem que se dirigir à essência e a seu ser (por assim dizer: a

Para Heidegger, Aristóteles está certo, em um sentido, em afirmar a não-composição do ser enquanto tal. Mas essa não composição não significa a não-composição em absoluto, dificuldade apontada também por Angioni. A não-composição do ser só pode ser entendida como não composição de características ou propriedades, como acontece com os entes. A compreensão do ser de um ente é sempre única e não-composta. Sua composição só pode ser conseguida *a posteriori*, quando alguém separa formalmente os vários momentos temporais que compõem a compreensão de um ente, compreensão esta que já nasce total e não-composta.

Assim, o Estagirita, quando fala da não-composição do ser, tem diante de si o fenômeno da unidade do sentido do ser, da unidade temporal que perfaz o sentido de cada ente. Essa é uma unidade simples não no sentido de não possuir partes posteriormente separáveis, mas por

pergunta pelo ser do ser)” (HEIDEGGER, 2004, p. 147). Claramente aqui há um agravante: o ser é o que responde o que as coisas são, o ser é a essência de dado objeto; mas o ser em si, enquanto ser, o que é? Qual é o ser do ser? É certo que uma essência não é nada de imutável ou estável para Heidegger, é antes no uso e no lidar cotidiano que tal essência se dá. Quando se pergunta *o que é isso aqui, essa cadeira?*, a pergunta se dirige ao ser desse ente aqui. A resposta é dada em conformidade com o horizonte de passado e futuro, *forças*, que sustentam o ser da cadeira enquanto *algo que serve para sentar*.

O ser de um ente pode ser compreendido como o conjunto de *forças* que sustentam uma presença. Um ente é cada uma das coisas que podem se dar como objeto para o homem, que podem ser compreendidas *enquanto* algo para isso ou aquilo, *enquanto* algo em função disso ou daquilo, *enquanto* algo como isso ou aquilo. Mas o que torna algo passível de cair, por assim dizer, nessa rede de significações, o que torna algo um objeto, é o seu ser. Não que o ser seja uma força misteriosa. Em outras palavras: o ser é aquilo que dos objetos se mantém ou se encontra em todos os objetos (sem ser um gênero). O ser é a “objetidade” do objeto. O ser é o estar disponível do ente. O ser é a possibilidade do ente.

Um ente dado, a cadeira, é compreendido a partir de um horizonte de passado e futuro que sustentam sua presença, sua simples presença. O ser desse ente, por outro lado, é o que no momento da compreensão do ente permite que tal ente seja presente a partir desse horizonte temporal. O ser não é uma mera presença em si, ele é a possibilidade de tornar presente dado ente. Ele é a união dos momentos temporais do ente. Esse tornar presente é a síntese dos momentos temporais. O ente só é compreendido em seu ser porque seus momentos temporais, seu passado e seu futuro são feitos presentes, tornam-se *um* no momento da compreensão desse ente. Se não fosse assim, um ente nunca seria percebido em seu ser dentro de uma categoria ou com alguma utilidade. Cada ente com que o homem se deparasse no seu lidar cotidiano teria que ser conhecido de novo, apreendido e compreendido pela primeira vez. Mas não é isso o que acontece. Um ente, depois de descoberto por uma ocupação, *enquanto* um ente para isso ou aquilo, se torna disponível. Essa sua disponibilidade só é possível porque uma *unidade* dos seus momentos temporais constitutivos é compreendida no momento da compreensão do ser desse ente. O ser do ente é sempre algo *uno* e *simples* sim, mas não no sentido de ser algo elementar, mas no sentido de ser algo primeiro, algo que é condição de possibilidade de compreensão do ente, antes do qual nada faz sentido e, por isso, é a *unidade básica* (simples) de sentido.

constituir um único fenômeno que deixaria de ser tal como é se suas partes fossem artificialmente tomadas separadamente. Da mesma forma, o sentido do ser de um ente não admite destruição. Ou ele se dá, ou não se dá. Sendo assim, o ser de um ente não é pensado somente como algo que está em potência ou sustentado por uma *força*, mas como algo que deve se dar de algum modo efetivamente. O ser de um ente só faz sentido quando está num horizonte temporal que inclua também o presente. Nesse sentido é que o ser das coisas simples deve estar em ato, caso contrário se destruiria, ou melhor, não faria sentido algum falar do ser em que não estivesse essa unidade temporal de sentido.

Aristóteles termina o livro *Theta* aplicando o que foi dito até aqui:

É evidente também que, a respeito das coisas não susceptíveis de mudança, não é possível engano pelo “quando”, se alguém as concebe como não susceptíveis de mudança. Por exemplo, se alguém julga que o triângulo não sofre mudança, não há de julgar que às vezes ele possui dois ângulos retos, mas às vezes não (se assim fosse, ele sofreria mudança). Mas poderá julgar que algo é assim, ao passo que não é assim; por exemplo: poderá julgar que não há nenhum número par primo, ou que alguns números o são, ao passo que outros não; no entanto, a respeito de cada um isoladamente, nem sequer isso: não mais poderá julgar que um é assim e que outro não é assim, mas há de acertar a verdade ou dizer o falso, visto que tal coisa é sempre de tal modo. (Θ10 1052 a 4 – 11)<sup>75</sup>

Essas palavras de Aristóteles também encaminham a interpretação textual de Θ para o final. Conforme assinala Angioni, Aristóteles geralmente utiliza essa designação, a saber, *as coisas não suscetíveis de mudança*, para se referir às entidades eternas (Cf.: ANGIONI: 2004, p. 80).<sup>76</sup> Um exemplo de coisa eterna ou não passível de mudança é um

---

<sup>75</sup> “Y es claro también que acerca de las cosas inmóviles no hay engaño en cuanto al tiempo, si uno las considera inmóviles. Por ejemplo, si uno piensa que el triángulo no cambia, no pensará que unas veces tiene dos rectos y otras no (pues cambiaría); pero puede pensar que algo sí y algo no; por ejemplo, que ningún número par es primero, o que algunos sí y algunos no; pero en cuanto a lo que es uno numéricamente, ni esto; pues ya no pensará que alguno sí y alguno no, sino que se ajustará a la verdad o errará al pensar que siempre es de un modo determinado.”

<sup>76</sup> Nesse caso, aqui se teria o mesmo problema de interpretação assinalado anteriormente: ou Aristóteles está se referindo às coisas absolutamente simples e, portanto, somente ao primeiro motor ou a deus, ou às coisas que só admitem uma definição e não têm uma composição externa. A interpretação assumida aqui tenta dar conta disso mostrando que Aristóteles está

triângulo. Se não há mudança no triângulo, é certo que a soma dos seus ângulos internos sempre será, na geometria euclidiana,  $180^\circ$ , ou dois ângulos retos. Quando se afirma que isso é verdade, *verdade* aqui pode ser entendida em dois sentidos. Num primeiro sentido, como aquele da predicação, onde se pergunta se a afirmação corresponde ou não à realidade. Nesse nível a verdade e a falsidade do enunciado são igualmente possíveis. O mesmo acontece com a afirmação *não há um número par primo*. Ela é falsa ou verdadeira no sentido de concordar ou não com a existência de algum número par primo.

Mas essas afirmações só podem ser verdadeiras porque há uma verdade mais fundamental, a verdade no segundo sentido. Essa verdade é a que se pode ou não “captar”, é a verdade da coisa mesma. Afirmar corretamente ou não alguma coisa não vai fazer com que a coisa seja assim ou não. É por as coisas serem de tal modo e não de outro que se pode afirmar corretamente alguma coisa sobre elas.

#### 4.2 DO ATO E FORÇA À VERDADE: O SENTIDO PRIMEIRO DO SER

Acima se procurou mostrar como Heidegger lê Aristóteles de modo a perceber no filósofo antigo aquilo que serviu para fundamentar a sua teoria acerca do sentido do ser. A partir de Aristóteles, Heidegger propõe pensar num nível mais fundamental da verdade acontecer, revelado pelas noções de estar em obra e *força*, ato e potência e que culmina na noção de verdade. O ser, nessa perspectiva, não é algo simplesmente dado, compreendido e percebido como presença, mas justamente síntese de relações temporais (*forças*) que sustentam a compreensão presente do ente. Ora, o modo como essa síntese acontece, o modo como o ser de um ente se dá pela primeira vez, não é pela justaposição de momentos pontuais de passado, presente e futuro, mas como *descoberta* do todo conjuntural em que a compreensão de qualquer ente acontece.

Essa perspectiva só é possível devido a essa anterioridade da noção de verdade que Heidegger extrai da leitura interpretativa de Aristóteles. Se a linguagem cotidiana, normal e predicativa, funciona com base na síntese de conceitos, experiências, noções, enfim, se a linguagem

---

supondo dois tipos de verdade: a verdade da predicação e a verdade da coisa mesma. A última não é composta, ela é dada: se capta ou não se capta; há verdade ou ignorância. A primeira é composta e derivada: nela pode haver verdade ou falsidade.

cotidiana funciona com base na estrutura *como (als)*, em que um ente é compreendido *como* um ente e *como algo* para isso ou aquilo, então é necessário que haja um nível mais elementar que torne possível a *descoberta* de entes enquanto tais. Esse nível mais elementar de *descoberta* em que se amparam tanto a verdade predicativa quanto a compreensão de um ser exposta no jogo de ato e *força* é o que Heidegger chama de *ser enquanto verdade*.

Aubenque faz um interessante comentário acerca disso:

Falar de uma verdade das coisas, é simplesmente significar que a verdade do discurso humano está sempre prefigurada, ou melhor, dada por antecipado, nas coisas, ainda que supondo que só se desvela na ocasião do discurso que acerca delas instituímos. Há uma espécie de anterioridade da verdade com respeito a ela mesma, em cuja virtude no mesmo instante em que a fazemos ser mediante nosso discurso, a fazemos ser precisamente como sendo já antes. (AUBENQUE: 1987, p. 162)

Se as coisas são desse ou daquele modo, se é *verdade* que elas sejam assim, é necessário que as meras afirmações sobre a realidade não sejam verdadeiras porque afirmam algo ou porque se fundamentam em algum mundo de idéias, seja ele platônico ou lógico. Se uma afirmação pode ser verdadeira é porque essa verdade está prefigurada em algo anterior. Há, portanto, como fala Aubenque, uma prefiguração da verdade a si mesma. Por um lado, a verdade só pode ser pensada, “posta à prova”, analisada, refutada, enfim, compreendida, quando chega ao pensamento, quando é enunciada predicativamente. Por outro lado, ela supõe algo anterior. Isso que se dá anteriormente à verdade predicativa é que tanto Aubenque quanto Heidegger chamam de *verdade* em sentido primeiro e acreditam que já em Aristóteles estaria prefigurada.

Por isso que, continua Aubenque,

A verdade ontológica é o ser mesmo, o ser “propriamente *dito*”, ou seja, enquanto falamos dele, ou ao menos podemos fazê-lo. Sendo assim, não é falso perceber na verdade “lógica”, com Heidegger, um pálido reflexo da verdade ontológica, ou melhor, um “esquecimento” de seu enraizamento nesta última. Mas tampouco é falso perceber na verdade ontológica, com Brentano, uma espécie de projeção retrospectiva, sobre o ser, da verdade do discurso. (AUBENQUE: 1987, p.162)

A verdade ontológica é o ser mesmo, não uma parte do ser. Por isso que a verdade da predicação pode refletir uma relação que acontece na realidade, no mundo vivido do homem. Todavia, e isso foi mostrado no capítulo 3, o *lógos* já é um modo de interação com essa realidade vivida, de tal modo que a verdade ontológica já está sempre contaminada com a verdade do discurso predicativo. Isso implica que a verdade do ser só tem como aparecer por meio da linguagem, do *lógos*. *Essa relação íntima entre aquilo que é base do lógos e aquilo que o lógos expressa justifica chamar ambos de fenômenos de verdade*. Tanto o ser, enquanto aquilo que se oferece para o *lógos*, quanto o modo de enunciar alguma coisa predicativamente são *verdade* porque, em última análise, estão se referindo ao fenômeno da existência compreensiva do homem, tratado no capítulo anterior.

Em primeiro lugar, sem dúvida, a verdade ontológica não significa tal ou qual parte do ser, senão o ser em sua totalidade; mas quiçá quer dizer também que nós não poderíamos dizer nada do ser se este não fosse verdade, ou seja, abertura ao discurso humano que o desvela, e que aí radica talvez sua “excelência”. Mas a partir dessa perspectiva, como também da primeira, o ser como verdadeiro pode ser incluído entre as significações do ser, já que é – poder-se-ia dizer – as significações das significações, aquilo que faz que o ser tenha significações, pois representa *a parte entis* dessa abertura e dessa disponibilidade fundamentais em cuja virtude é possível um discurso humano acerca do ser. (AUBENQUE: 1987, p. 163)

O modo de ser segundo ato e potência, estar em obra e *força*, supõe uma abertura primeira. Ora, esse modo de ser mais fundamental, esse ser por excelência, é o modo tratado no último capítulo do livro *Theta*. O ser verdadeiro, ao mesmo tempo em que figura ao lado dos outros modos de se dizer o ser, é, entretanto, o fio condutor que permeia a eles todos. Quando o ser é compreendido enquanto categoria, há, como foi visto brevemente no primeiro capítulo, um modo de dizer o ser que se põe em todas as categorias, o ser enquanto substância; quando se fala do ser enquanto ato e *força*, a *força* é algo que acaba sempre se pondo ao pensamento quando se quer falar do ato. *Força* e substância acabam sendo o fio condutor de cada um dos modos de dizer o ser segundo perspectivas particulares.

Quanto ao ser por acidente, não há fio condutor: não há ciência do acidente. Agora, quanto ao modo de dizer o ser enquanto verdadeiro, há duas possibilidades. A primeira diz que a verdade é algo apenas

relativo à fala, à linguagem, e não poderia ser, portanto, um modo próprio de dizer o ser. A segunda possibilidade é a que foi assumida: a verdade lógica está fundada na verdade ontológica. Todos os modos de dizer o ser são ditos em relação ao *lógos*. E o *lógos* remete à verdade. A verdade, nesse sentido, é a possibilidade mais própria de dizer o ser. O ser enquanto verdadeiro é a possibilidade de que existam significações, o ser enquanto verdadeiro aponta para a *significação das significações* do ser.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A interpretação heideggeriana do conceito de verdade apresenta grande dissonância frente à concepção de verdade enquanto adequação. Segundo Heidegger, a tradição afirma que, para Aristóteles, o lugar da verdade é a proposição enquanto concorda com o ente. Todavia, Heidegger mostra que Aristóteles não tem a proposição como lugar da verdade, mas a verdade como lugar da proposição. Isso porque *lógos* não significa para Aristóteles razão ou intelecto ao modo moderno. *Lógos* diz antes o modo de descobrir e ocultar aquilo do que se fala e só depois, fundada nesse descobrir ou ocultar, é que surge a proposição (Cf.: HEIDEGGER. **Lógica**, p. 112). Na linguagem heideggeriana, pode-se dizer que *lógos* é o modo operativo do ente humano construir e comunicar uma rede de significância denominada mundo.

Nota-se, assim, uma conexão entre as noções de verdade e *lógos*. Para a tradição, essa relação se dá enquanto é a proposição o lugar da verdade. Já Heidegger questiona essa posição partindo da idéia segundo a qual a proposição só faz sentido porque algo já lhe foi aberto, dado. Esse dado não é dado pela mera percepção das coisas, mas por uma “percepção cheia de sentido”, ou seja, por uma “compreensão”. Essa compreensão não se dá a cada agora, mas sempre leva em conta um horizonte de passado e futuro, isto é, leva em conta o tempo do aparecer de algo como um todo.

Esse aberto, se leva em consideração o horizonte temporal, não é aquilo que a tradição pensou como algo simplesmente presente. O aberto não é a mera presença de algo aqui e agora. O aberto é o que diz respeito àquilo que *pode* vir à presença, aquilo que se dá como *possibilidade* de sentido. Um ente, algo carregado de sentido, não é algo que simplesmente afeta os sentidos do homem, cujas impressões são categorizadas pelo entendimento. Um ente é um algo aqui à mão porque possui uma história e uma serventia, um a-partir-de-onde e um para-que, uma *força*. Essa *força* não se esgota na presença de um ente. Essa *força*,

mesmo que não dada efetivamente, é o que é acessado do ente e possibilita a compreensão que se pode ter dele. Um ente não é compreendido pela sua simples presença diante do homem, mas antes, a partir de sua *potencialidade*.

Aristóteles, ao falar sobre *de muitos modos* do ser, afirma que o ser pode ser dito ao menos de quatro modos, dos quais ele enfatiza dois: o ser segundo as categorias e o ser enquanto ato e *força*. Especificamente em *Metafísica Theta* Aristóteles, para garantir a mobilidade e explicar a mutabilidade dos entes, sem, todavia, abdicar da possibilidade de falar com sentido das coisas, trata das noções de ato e *força*. Por meio delas o filósofo antigo admite que o ser de um ente não é compreendido somente a partir da sua efetividade, atualidade, mas também, e, para Heidegger, fundamentalmente, a partir de sua *força*, daquilo que não se dá como meramente presente.

De um lado, a tradição apoiada em Aristóteles afirma o ser do ente como meramente presente, como uma simples propriedade ôntica. De outro lado, apoiado no mesmo Aristóteles, Heidegger mostra que o Estagirita não pensa o ser simplesmente como presença, mas admite a *força* de ser, seu a-partir-de-onde e seu para-que, seu horizonte de passado e futuro, a temporalidade. Tal *força* não pode ser compreendida como simples propriedade do ente. Ela remete justamente àquilo que não está simplesmente dado no ente. Ela aponta para algo que, apesar de junto ao ente, remete a um todo conjuntural e, assim, a um antes e um depois da simples presença do ente.

Isso significa que o ser de um ente deve ser compreendido não como simples presença, mas como conjunto de relações que um ente tem dentro de um todo conjuntural, dentro de um *mundo*. O ser dos entes em geral só pode ser compreendido quando se compreende como algo como um todo conjuntural ou um mundo pode acontecer. Indicação sobre isso Heidegger encontra no livro *Theta* quando Aristóteles discute as *forças segundo o lógos e sem lógos*. Para Heidegger, o todo conjuntural onde um ente faz sentido só acontece quando existe um *lógos* operando. Sem *lógos*, sem essa força operativa que define o homem, não há mundo e, portanto, entes em si deixam de fazer sentido.

O *lógos* é, assim, essa força operativa que *abre* o mundo e permite compreender como os entes podem fazer sentido. É, então, o *lógos* que permite falar acerca do sentido do ser. Ser que não se dá como simples presença de um ente, mas *acontece* na relação conjuntural de uma abertura fundamental. Ora, essa abertura fundamental onde habita o *lógos* é o que Heidegger chama de verdade. E o livro *Theta* da *Metafísica* termina justamente discutindo o sentido do ser enquanto verdadeiro.

É no livro que discute a noção de ser para além da simples presença que Aristóteles discute também a noção de verdade, outro modo de ser, que, pelo menos em  $\Theta 10$ , o filósofo antigo afirma ser o modo mais próprio de ser.

Assim, para Heidegger, é pela pergunta pelo que *pode* ser, pelo que não está dado simplesmente presente, que se pode colocar mais radicalmente a pergunta pelo sentido do ser. E é nesse registro que a interpretação do ser como verdade pode surgir e servir como crítica às noções tradicionais de ser que pensam o ser do ente ainda a partir de algo alheio ao que se dá na vivência prática e cotidiana do homem.

É nesse sentido que a pergunta pelo ser, interpretada a partir da doutrina aristotélica e pela fenomenologia, levou Heidegger a pensar o sentido dos entes não a partir das noções de consciência e intencionalidade husserlianas. O ser dos entes, como afirma Husserl, não é um predicado real dos entes, pois o objeto visado nesse tipo de intuição não pode ser sensível, não pode se dar a partir da mera percepção dos objetos. Deve vir de um outro âmbito, algo que uma intuição categorial acessasse numa região de objetos lógicos. O acesso a esse âmbito, ao menos na sexta *Investigação*, não fica claro, mas deve, de qualquer forma, ser direto, independente da percepção.

Todavia, tem-se ainda aqui o mundo dividido em dois: o dos objetos sensíveis e o dos objetos categoriais. Como conciliá-los? Lançando mão das teorias que operam a partir da separação sujeito-objeto? E que além disso precisam de algo exterior a eles pra justificá-los, seja a existência efetiva de um mundo material ou de um sujeito absoluto? Heidegger não pretende conciliá-los, mas antes mostrar que fazem parte do mesmo fenômeno. O mundo da objetividade e o mundo da lógica não são mundos separados e independentes. Se esse é o caso, então a lógica, aquilo que se dá, na linguagem husserliana, por meio da intuição categorial, e o ser não podem vir de outra região categorial que não seja o mundo e, por outro lado, este também já não é mais o substrato meramente presente que se oferece na percepção.

Para mostrar a pertinência dessas duas regiões ontológicas a um mesmo âmbito, a um mesmo fenômeno, Heidegger encontra no pensamento de Aristóteles voltado para as experiências cotidianas a base fenomenológico-hermenêutica para sua proposta. Assim, por meio da desconstrução de conceitos tradicionais da filosofia, Heidegger encontra em Aristóteles a possibilidade de pensar o sentido dos entes, o ser, e sua compreensão, a verdade, como modos originais de o homem se relacionar com o mundo. O pensamento de Aristóteles aponta para a possibilidade de ver a compreensão do ser dos entes como algo não separado dos

próprios entes. Mas para isso é necessário que o filósofo antigo mostre que um ente não é compreendido somente a partir da sua atualidade, mas também a partir de sua temporalidade, do seu a-partir-de-onde e para-que, de sua potência ou *força*.

Esse foi o caminho percorrido nesta dissertação. Para a tradição, as noções de ser e verdade acabam por estar em lados opostos e quase incomunicáveis. Uma coisa é o ser, que está aí, dado e pronto, e outra coisa é o discurso que pode ser verdadeiro ou falso, mas cujo sentido acaba sendo nebuloso senão irreal. Para a tradição, de um modo geral, de um lado se encontra o ser e de outro a verdade, e no meio deles se encontram as noções de percepção e *lógos*. A leitura aqui feita questiona essa escala: ser – percepção – *lógos* – verdade. A verdade já está no ser e o ser já está na verdade. A leitura fenomenológico-hermenêutica de Heidegger vê aí um fenômeno unitário a partir da compreensão temporal do ser expressa na dupla ato e *força*. Não que tudo seja a mesma coisa, mas não se tem como compreender um sem ter o outro também à vista.

Ao discutir isso, esta dissertação, todavia, acabou estando sempre num fio muito tênue e tenso. Por um lado, existia a tentativa de mostrar como Heidegger interpreta Aristóteles e, por outro lado, como nessa interpretação idéias urgentes do filósofo alemão se fazem presentes. Há ainda o autor da dissertação nas entrelinhas, tentando dar conta de problemas que ele também acha urgentes, a saber, a relação entre homem e mundo, entre formal e “real” e entre ser e verdade. Muitas vezes o pensamento do autor pôde ter tomado o lugar do filósofo estudado e afirmado coisas que não são muito ortodoxas para uma leitura mais exigente de Heidegger. Mas sobre isso, quem melhor pode decidir é o leitor.

Cabe salientar, acima de tudo, que este texto não encerra a discussão. Algo urgente foi apontado a partir dessas linhas. Estaria a interpretação assumida *platonizando* Aristóteles? Subsumir, como foi feito, os muitos modos de ser a um único, o ser enquanto verdadeiro, seria o mesmo que submeter, enfim, toda a realidade a uma única *idéia*? Talvez Heidegger seja um pouco platônico, veja-se a epígrafe de *Ser e tempo*... Talvez também a metafísica ocidental não consiga pensar o ser fora da unidade... Talvez Aristóteles seja o último e o primeiro grande filósofo a conseguir andar na corda bamba do sentido múltiplo do ser... No final da dissertação, como era de se esperar, novas perguntas surgiram a partir das respostas às primeiras questões formuladas.

Isto dito, vale lembrar que a interpretação que Heidegger faz da história da filosofia, quer as motivações que levam o filósofo à tradição, são sempre um terreno muito fértil para o entendimento dos modos

como ainda hoje é compreendido o ser, seja ele algo como o mundo ou como a existência. Uma leitura mais histórica pode encontrar em Heidegger um método e uma postura muito úteis para compreender os problemas que estejam na base do filosofar de algum filósofo mais antigo. Essa é uma aplicação hermenêutica da filosofia de Heidegger e que oferece excelentes instrumentos para a análise da história da filosofia. Uma outra apropriação do filósofo alemão é a que parte dos problemas e respostas oferecidos a questões que ainda hoje são urgentes como, por exemplo, a razão de ser da filosofia no mundo contemporâneo e o papel, a necessidade e o sentido de uma ontologia ou metafísica.

Um tema que perpassou todas essas linhas e, em alguma medida, serviu de motivação para estas páginas, é a relação entre o *lógos* e o ser. Em absoluto, o estudo dessa relação merece um aprofundamento mais adequado. Ela reflete a relação entre aquilo que é chamado de formal e mundo. Como podem as experiências cotidianas suscitar estruturas universais de compreensão que depois caminham por conta própria? Como essas estruturas podem predizer dados ainda não experimentados ou mesmo suscitar novas compreensões de mundo como, por exemplo, as novas teorias científicas como a mecânica quântica? Se essas estruturas devem estar fundadas nas experiências cotidianas do homem, como podem elas parecerem e funcionarem extremamente bem e independentes dessas experiências? Oxalá entender a relação entre o *lógos* e o mundo possa ajudar na compreensão desses fenômenos.

Estas são algumas indicações de como as idéias heideggerianas podem servir para outros âmbitos de pesquisa que não só uma filosofia estritamente heideggeriana. Se bem compreendido, o filosofar de Heidegger pode contribuir para discussões desde disciplinas humanas a ramos de conhecimento ditos “naturais”. Mas para isso é preciso romper preconceitos e entender que o filosofar de um filósofo é uma contribuição para toda a humanidade. E mais importante que saber repetir o que o filósofo teria dito é fazer isso para compreender melhor nossa existência atual e construir uma existência melhor – embora sem saber ao certo o que uma existência *melhor* possa significar no mundo contemporâneo.



## REFERÊNCIAS

ACKRILL, J. L. **Aristotle's Categories and De interpretatione**. Oxford, Clarendon Press, 1990.

\_\_\_\_\_. **Aristotle's distinction between Energeia and Kinêsis**, In: Essays on Plato and Aristotle, Oxford, Clarendon Press, 1997.

ANGIONI, L. **Subjacente e forma na teoria aristotélica da ousia**, Cadernos de História e Filosofia da Ciência, série 3, vol. 13, n. 2, p. 245-275, 2003.

ARISTÓTELES. **Metafísica: Livros IX e X**. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni, In: Clássicos de filosofia: cadernos de tradução, n. 9, 2004.

\_\_\_\_\_. **Metafísica**. Tradução: Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

\_\_\_\_\_. **Metafísica**. Trad., Valentín Garcia Yebra. 2a ed. Trilingüe, Madrid, Gredos, 1982.

\_\_\_\_\_. **De anima**. Tradução: Marília Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006

AUBENQUE, P. **El problema del ser em Aristóteles**. 3. ed. Madrid: Taurus, 1987.

BERTI, E. **Aristóteles no Século XX**. Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997

CASSIRER, E. **Antropologia filosófica**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Mestre Jou, 1972.

DAHLSTROM, D. **Heidegger's concept of truth**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

DERRIDA, J. Assinatura acontecimento contexto. In: **Margens da filosofia**. Trad. Joaquim Torres Costa e Antonio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991.

ESCUDEIRO, J. A. **Prólogo**. In: HEIDEGGER, M. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles**: indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]. Edição e tradução Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trota, 2002.

FREDE, M. **Aristotle's notion of potentiality in metaphysics** Θ. In: SCALTSAS, T. CHARLES, D, GIL, M.L. **Unity, identity, and explanation in Aristotle's metaphysics**. Clarendon Press, Oxford, 1994, p.173-193.

HEIDEGGER, M. **Aristóteles, metaphysik** Θ 1-3: von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1990.

\_\_\_\_\_. **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles**: indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]. Edição e tradução Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trota, 2002.

\_\_\_\_\_. **Lógica**: la pregunta por la verdad. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. **Metafísica de Aristóteles** Θ 1-3: sobre a essência e a realidade da força. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo**. 14. ed. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005a.

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo**. 12. ed. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005b.

\_\_\_\_\_. **The essence of human freedom**: an introduction to philosophy. Tradução: Ted Sadler. London-New York: Continuum, 2002.

LIMA, A. **Ato e potência**: um estudo sobre a relação entre ser e movimento no livro  $\Theta$  da Metafísica de Aristóteles. Florianópolis, 2005. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. 3. ed. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MÜLLER, M. J. **Merleau-Ponty**: acerca da expressão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

NASCIMENTO E SILVA, D. Rev. Brasileira de Linguística Aplicada, v. 8, n. 1, 2008 p. 13-33

PLATÃO. **Teeteto, Crátilo**. 3. ed. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.

REALE, G. **Aristóteles Metafísica**: sumário e comentários, vol. III. Trad. Marcelo Perine. Loyola, São Paulo, 2001.

REIS, A. **O princípio da substancialidade**; um estudo sobre o livro Z da *Metafísica* de Aristóteles. Porto Alegre, 2001. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

ROSS, D. **Aristotle's metaphysics**. 8. ed. London: Oxfor University, 1981.

ROSALES, Alberto. **Dynamis y Energeia**, In: Revista Venezolana de Filosofía, ano I, nº 1, Universidad Simon Bolívar, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1973.