

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

VERDADE E PRÁXIS EM
HEIDEGGER E ARISTÓTELES

Vitor Somavilla de Souza Barros

Belo Horizonte

2013

Vitor Sommavilla de Souza Barros

VERDADE E PRÁXIS EM HEIDEGGER E ARISTÓTELES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia

Linha de Pesquisa: Filosofia Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Fernando Eduardo de Barros Rey Puente

Belo Horizonte

2013



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

Verdade e Práxis em Heidegger e Aristóteles.

VITOR SOMMAVILLA DE SOUZA BARROS

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Contemporânea.

Aprovada em 20 de dezembro de 2013, pela banca constituída pelos membros:


Prof(a). Fernando Eduardo de Barros Rey Puente - Orientador
UFMG


Prof(a). Marco Antonio dos Santos Casanova
UERJ


Prof(a). João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell
FAJE

Belo Horizonte, 20 de dezembro de 2013.

100	Barros, Vitor
B277v	Verdade e práxis em Heidegger e Aristóteles [manuscrito]
2013	/ Vitor Barros. - 2013. 119 f. Orientador: Fernando Puente. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 1.Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Aristóteles. 3. Filosofia – Teses. 4. Verdade – Teses. 5.Fenomenologia - Teses. 6 Ontologia – Teses . I. Rey Puente, Fernando. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é analisar a apropriação feita por Martin Heidegger, ao longo dos anos 1920, da obra de Aristóteles. No primeiro capítulo, defende-se que um retorno crítico ao pensamento aristotélico constituía uma necessidade para Heidegger, tendo em vista a sua formação, suas influências intelectuais e seus propósitos filosóficos. No segundo e no terceiro capítulos, temas centrais da interpretação heideggeriana são abordados. Primeiramente, sustenta-se que a verdade, pensada em conexão com Aristóteles e Husserl, possui três sentidos válidos para Heidegger: como propriedade de proposições, como verdade da intuição e como abertura do ser-aí. Os momentos de aproximação e ruptura entre Heidegger e Aristóteles são destacados, particularmente no que tange à relação íntima entre os fenômenos da verdade e do ser, manifesta na noção de desvelamento. Em seguida, a filosofia prática de Aristóteles é analisada, na medida em que é inserida por Heidegger no contexto do questionamento do ser. A virtude intelectual da prudência sobressai, por ser uma forma de sabedoria acerca da situação contingente da ação. Nas seções finais do terceiro capítulo, algumas críticas à propriedade heideggeriana como uma forma de isolamento contemplativo serão rebatidas e determinadas aproximações conceituais entre motivos da filosofia prática de Aristóteles e da ontologia fundamental de Heidegger serão realizadas. O propósito destas aproximações é revelar que a presença da obra aristotélica em Heidegger ultrapassa as discussões explícitas de seus textos.

Palavras-chave: apropriação; destruição; verdade; *phronesis*; propriedade.

ABSTRACT

This thesis analyzes Heidegger's appropriation of the Aristotelian philosophy, in the course of the 1920's. In the first chapter, a critical turn to Aristotle will be understood as a necessity for Heidegger, given his background, intellectual influences and philosophical projects. The second and third chapters examine central topics of Heidegger's interpretation of Aristotle. First, a claim will be made that truth, as it is thought by Heidegger in connection with Aristotle and Husserl, has three valid meanings, namely truth as a property of propositions, intuitive truth and truth as being-there's openness. Moments of proximity and rupture between Heidegger and Aristotle will be highlighted, particularly regarding the intimate relation between the phenomena of truth and being, present in the notion of unconcealment. Next, the Heideggerian insertion of Aristotle's practical philosophy in the questioning of being is analyzed. In this context, the intellectual virtue of prudence stands out, as it is a form of wisdom pertaining to the contingent situation of action. Towards the end of third chapter, criticism presenting authenticity as a form of contemplative isolation will be rejected and certain parallels between concepts of Aristotle's practical philosophy and Heidegger's fundamental ontology will be drawn. The purpose of these parallels is to reveal that the presence of Aristotle's work in Heidegger's thinking is much more important than the latter explicitly suggests.

Key-words: appropriation; destruction; truth; *phronesis*; authenticity.

Para meu pai, meu primeiro mestre.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer a meu orientador, professor Fernando Rey Puente, pela dedicação, a sinceridade e a competência que marcaram sua orientação. Ele concedeu-me espaço e tempo para que eu pudesse realizar meu trabalho, sem deixar de estar presente, quando preciso, para assegurar o rigor filosófico.

Agradeço também a meus colegas no PET-Filosofia, pela acolhida amistosa.

Aos tutores do PET, Helton e Eduardo. Ao Eduardo, devo um agradecimento especial. Muito de meu desenvolvimento intelectual se deve ao seu contínuo estímulo, entre reuniões, cantinas e caronas.

A meus colegas e professores do curso de filosofia.

Aos funcionários do Departamento e da Pós-Graduação em Filosofia, especialmente à Andrea, tão solicitada em meus últimos dias de mestrado.

Aos amigos que fiz pela filosofia.

A meus queridos amigos da vida pré-filosófica, cotidiana, mas também originária.

Aos meus pais, os quais, entre carinho e incentivo, sempre criaram as melhores condições para que eu me desenvolvesse.

A minha mais querida e amada, Vanessa.

O que é a existência?
O que requer sempre
revisão.

Adonis, *Poemas*.

Escrever sobre escrever é o futuro do escrever

Haroldo de Campos, *Galáxias*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1: POR QUE ARISTÓTELES?.....	16
1.1 HERMENÊUTICA E VIDA.....	18
1.2 FENOMENOLOGIA.....	26
1.3 DESTRUIÇÃO.....	30
CAPÍTULO 2: VERDADE.....	35
2.1 ΛΟΓΟΣ.....	38
2.2 ΝΟΥΣ.....	49
2.3 VERDADE E SER.....	65
2.4 ABERTURA.....	70
CAPÍTULO 3 - ΠΡÁXIS.....	81
3.1 ΦΡΟΝΗΣΙΣ.....	83
3.2 ΠΡΑΧΙΣ, ΠΟΙΗΣΙΣ, ΘΕΩΡΙΑ.....	88
3.3 OUTRAS APROXIMAÇÕES.....	94
CONCLUSÃO.....	101
BIBLIOGRAFIA E REGRAS DE CITAÇÃO.....	105

INTRODUÇÃO

Existem três tipos de trabalhos possíveis sobre a relação de Heidegger com Aristóteles. Em primeiro lugar, é possível analisar a posição ocupada por Heidegger no interior do aristotelismo. Este tipo de trabalho busca evidenciar o impacto que a interpretação heideggeriana teve na tradição de estudos sobre a obra do estagirita. Nesta linha, pode-se não apenas discernir como Heidegger interferiu no debate filosófico e na recepção do pensamento de Aristóteles, como também aquilatar a correção da leitura heideggeriana. Assim, Berti (1997) concedeu parte substancial de seu conhecido *Aristóteles no Século XX* às transformações que Heidegger impôs à recepção contemporânea de Aristóteles. Berti não deixou, por outro lado, de distanciar-se de várias posições sustentadas por Heidegger. Walter Brogan (2005) e Christopher Long (2004 e 2011) são outros exemplos de intérpretes que buscaram avaliar a validade das reivindicações heideggerianas acerca de Aristóteles. No caso deles, porém, a perspectiva era mais favorável a uma retomada pelo menos parcial das teses de Heidegger.

Embora sejam interessantes essas empreitadas, o propósito da presente dissertação é distinto. Não pretendo avaliar se Heidegger está correto no que afirma sobre o pensamento aristotélico. Minha intenção é analisar a importância que Aristóteles teve para a constituição do pensamento independente de Heidegger. Trata-se, portanto, de uma dissertação sobre Heidegger, na qual se busca lançar luz sobre a presença de temas e questionamentos aristotélicos na filosofia heideggeriana. Como se argumentará, esta presença é intensa e se manifesta tanto na forma de uma proximidade de concepções filosóficas, quanto através de extensas e numerosas análises feitas por Heidegger da obra aristotélica.

Deste modo, também me distancio de uma terceira abordagem possível para o estudo de Heidegger e de Aristóteles. Meu propósito não é fazer comparações entre Heidegger e Aristóteles. Nem para defender a proximidade entre os dois autores, nem para sustentar a superioridade de um deles acerca de um tópico qualquer¹.

De fato, a apropriação heideggeriana de Aristóteles já se tornou um tema clássico entre os comentadores. Desde pioneiros como Franco Volpi e Hans-Georg Gadamer (um aluno que dava testemunho ocular dessa apropriação), o corpo crítico já se adensou significativamente. Se Volpi produzia análises pertinentes mesmo sem acesso a grande parte dos textos, a publicação dos cursos heideggerianos, a partir de meados dos anos 1970, fez com que diversos outros intérpretes se debruçassem sobre o tema. Dos anos 1990 em diante, a discussão se disseminou, com trabalhos relevantes nos Estados Unidos (Ted Sadler, Thomas Sheehan, William McNeill, Walter Brogan, John Van Buren, Theodore Kisiel, Daniel Dahlstrom, entre outros), na França (Jean-François Courtine, Christian Sommer, Françoise Dastur, Barbara Cassin ...), na Espanha (Jesús Adrian Escudero e Carmen Peraita), na Itália (Constantino Espósito, Enrico Berti e Franco Volpi), na Alemanha (Günter Figal, Hans-Georg Gadamer, Friederike Rese etc.), além de outros países (como nos casos de Jacques Taminiaux e Jethro Masís)². A crítica brasileira, contudo, parece ter passado ao largo dessa tendência. Apenas mais recentemente, começaram a surgir alguns trabalhos sobre o assunto, sendo que o de maior fôlego é um curto livro do espanhol Escudero (2010), publicado no Brasil sob o título de *Heidegger e a Filosofia Prática de Aristóteles*³. Neste sentido, pretendo, com

¹ Uma exceção a isto é a parte final do terceiro capítulo em que faço comparações conceituais

² Nos últimos anos, o debate teve mais força nos Estados Unidos, o que justifica o maior número de autores arrolados.

³ Roberto Wu (2011) também publicou recentemente um artigo sobre o tema, intitulado *A Ontologia da Phronesis: a leitura heideggeriana da ética de Aristóteles*. Embora interessantes, os dois trabalhos publicados no Brasil que menciono não mudam o quadro de desigualdade, quando se compara a produção nacional com a estrangeira.

esta dissertação, dar mais um passo no caminho de superação dessa desigualdade nos estudos sobre Heidegger.

*

Tendo em vista a diversidade de elementos envolvidos na apropriação heideggeriana de Aristóteles, foi necessário fazer algumas opções e deixar de lado aspectos importantes. Os recortes foram feitos seguindo os critérios da relevância, da unidade e da exequibilidade. A primeira limitação é temporal. Será analisada a obra de Heidegger que gira em torno e culmina em sua obra-prima, o *Ser e Tempo*. Embora Aristóteles esteja presente ao longo de toda a trajetória de Heidegger, nos anos 1920 o pensamento aristotélico é central para o projeto filosófico heideggeriano. Além disso, como o nome da dissertação revela, os temas da verdade e da práxis serão ressaltados. Subjacente está também o tema do ser, como é o caso em qualquer trabalho sobre a obra de Heidegger. Ser, verdade e tempo são, possivelmente, os principais motivos da obra heideggeriana e, a par com a centralidade de Aristóteles para ele, são também alguns dos elementos centrais de sua apropriação do pensamento aristotélico. Entretanto, o eixo do tempo (assim como o importante tema do movimento) não será explicitamente abordado nesta dissertação. Sendo assim, não farei uma análise detida dos comentários de Heidegger à *Física* de Aristóteles, em particular ao chamado *Tratado do Tempo*⁴. Também não me aterei às análises sobre a *Retórica*, desenvolvidas principalmente em *Conceitos Fundamentais da Filosofia Aristotélica* (GA 18)⁵. Estas omissões se explicam por três razões. Primeiro, era preciso tornar a dissertação realizável e o

⁴ Sobre o tempo, ver Marten (1996) e Brogan (2005 e 2007); sobre o movimento, ver Jollivet (2007).

⁵ Cf. sobre isto Gross & Kemmann (2005) e Metcalf (2007). As regras de citação para obras de Heidegger, Husserl e Aristóteles encontram-se ao final da dissertação, em Bibliografia e regras de citação.

acúmulo de textos de Heidegger e, sobretudo, de Aristóteles inviabilizaria um trabalho rigoroso. Em segundo lugar, escolhi um fio condutor, para guiar-me através da obra heideggeriana. Optei, assim, por temas (e capítulos) que levassem uns aos outros, com uma concatenação lógica. Por fim, acredito ter analisado o máximo possível de temas relevantes, diante das limitações que me eram impostas. Em suma, parece-me que o central da apropriação heideggeriana de Aristóteles, nos anos 1920, está representado nas páginas a seguir.

O texto da dissertação se estrutura em três capítulos. No primeiro, reflito sobre as razões que levaram Heidegger a cultivar tão profundo interesse pela obra de Aristóteles. Apresento a ideia de que esse interesse não era meramente fortuito, mas respondia a uma necessidade filosófica. De fato, dadas a sua formação, suas influências (seu método) e suas pretensões filosóficas, uma forma de retorno crítico ao pensamento aristotélico constituía uma condição *sine qua non* para que uma nova filosofia pudesse se erigir do modo como ele almejava. Assim, não apenas as razões que levaram Heidegger a Aristóteles, mas também suas expectativas (fenomenológicas, hermenêuticas, ontológicas), bem como seu método interpretativo (destruição) serão analisados, a fim de recriar o pano de fundo sobre o qual suas interpretações sobre Aristóteles estão fundadas.

O segundo capítulo trata da questão fundamental da verdade. Como se sabe, a copertença entre os fenômenos da verdade e do ser, manifesta na noção grega de ἀλήθεια, constitui um dos motivos principais da reflexão heideggeriana sobre o mundo antigo em geral e, particularmente, sobre Aristóteles. Neste capítulo, avanço a tese de que há três sentidos válidos (corretos) para o termo verdade, na obra de Heidegger do período em questão. Centrando as análises em *Lógica* (GA 21), sustento, em primeiro lugar, que a noção de verdade proposicional está correta, desde que adequadamente

compreendida a partir de seu âmbito restrito de validade. Em segundo lugar, argumento que não existe apenas um sentido de verdade mais originário que a verdade proposicional. De fato, o desvelamento (*Unverborgenheit*) se subdivide em duas noções correlatas, mas distintas, de verdade: a verdade da intuição e a verdade como abertura. A primeira dessas verdades teria sido caracterizada, em grande medida, de forma correta por Aristóteles (e por Husserl). A segunda, contudo, escapou-lhes. Para sustentar estas afirmações, um longo e minucioso trajeto pelas passagens de Aristóteles e pelos comentários e traduções de Heidegger será percorrido, fazendo deste capítulo o mais longo e denso da dissertação.

O terceiro e último capítulo lida com o tema da práxis. A partir da noção de verdade como abertura do ser-aí, abordarei os comentários de Heidegger às chamadas virtudes intelectuais. Caracterizadas por Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, como formas de se estar na verdade (ἀληθεύειν), Heidegger logra pensá-las, *grosso modo*, como modos da abertura. Em particular, a φρόνησις será interessante para Heidegger, por ser uma forma de sabedoria prática acerca das circunstâncias da ação, isto é, sobre a contingência, que a tradição hermenêutica ensinou-lhe a destacar. Na segunda seção do capítulo, serão rebatidas algumas argumentações a favor da ideia de que Heidegger defenderia uma forma de isolamento contemplativo da contingência mundana, através de suas noções de angústia e propriedade. A parte final do capítulo traça alguns paralelos entre conceitos da filosofia prática aristotélica e noções apresentadas em *Ser e Tempo*. O intuito desta parte final é evidenciar elementos da dívida heideggeriana com a obra de Aristóteles também em contextos em que o estagirita não é explicitamente abordado.

Ao longo de toda a dissertação, mas principalmente no segundo capítulo, o tema exigiu contato com os originais de Heidegger e de Aristóteles. Como se sabe, Heidegger

constrói parte significativa de sua argumentação com recurso à etimologia ou através de traduções peculiares⁶. Por esta razão, todas as passagens de Aristóteles citadas foram traduzidas por mim, após consultar traduções disponíveis. As traduções propostas, quando oportuno, são comparadas às opções heideggerianas, a fim de expor, o máximo possível, as particularidades interpretativas de Heidegger.

⁶ Ver interessante análise sobre a ideia de que a hermenêutica filosófica, desenvolvida por Heidegger no período de que trata esta dissertação, seria uma forma de filologia, em Michalski (2005).

CAPÍTULO 1: POR QUE ARISTÓTELES?

O interesse de Heidegger por Aristóteles remonta à sua mais tenra iniciação na filosofia. Todo o percurso de Heidegger até sua obra-prima, o *Ser e Tempo*, é intensamente marcado pela presença da obra e dos questionamentos aristotélicos. Neste capítulo, pretendo apresentar as principais razões que conduziram Heidegger a esse contato tão profundo com Aristóteles. Traços de sua biografia se fundem com motivos mais claramente filosóficos ou metodológicos, fazendo do *corpus* e do legado aristotélicos interlocutores centrais para o pensamento em formação de Martin Heidegger. O entendimento avançado neste capítulo é que, em vista das pretensões filosóficas de Heidegger, sobretudo nos anos 1920, um diálogo intenso com a obra aristotélica não era algo fortuito ou mesmo opcional. Realizar uma apropriação original do pensamento aristotélico se revelava, antes, como uma necessidade, oriunda das próprias concepções de filosofia e de hermenêutica apresentadas por Heidegger em seus textos do período. Dito de modo mais direto, recolocar a questão do ser sobre bases mais sólidas e de modo mais originário somente era possível para o Heidegger de então através de uma interpretação original e uma apropriação de elementos da filosofia aristotélica.

Desta maneira, o capítulo se centra em questões de método, a fim de expor como o diálogo com Aristóteles metodologicamente se impõe a Heidegger. Na primeira seção, discuto elementos da hermenêutica heideggeriana, em conexão com alguns pontos de sua biografia inicial, para a qual Aristóteles foi central, por conta tanto de seu contato com o trabalho de Franz Brentano, quanto de sua formação no interior da filosofia

católica. Nesta seção, trabalho com a noção de que fazer história da filosofia é também fazer uma hermenêutica do presente. Sendo assim, tanto a centralidade biográfica presente de Aristóteles qualifica a interpretação heideggeriana da história da filosofia, quanto esta interpretação redefine a situação presente de Heidegger e, portanto, a natureza de sua apropriação de Aristóteles. Com isso, uma nova leitura de Aristóteles se mostra necessária para uma filosofia nova possível.

A segunda seção explora a presença da fenomenologia em Heidegger. Por um lado, destaca-se a aproximação entre Husserl e Aristóteles realizada por Heidegger. A ênfase, contudo, é depositada na discussão de alguns pontos, de extração hermenêutica, da crítica de Heidegger à fenomenologia husserliana. Desta maneira, ficam evidentes alguns elementos centrais para a filosofia de Heidegger que são desconsiderados por Husserl. Por conta disso, a apropriação de Aristóteles não pode ser realizada apenas com os elementos da fenomenologia husserliana. Para incorporar na questão fundamental do ser a contingência, que a hermenêutica ensinou a Heidegger a levar em consideração, é preciso alterar o método fenomenológico, de forma a possibilitar uma nova abordagem da obra aristotélica que abra espaço para uma ontologia atenta às circunstâncias fáticas.

Esta torção no *corpus* de Aristóteles é levada a cabo por Heidegger por meio de um novo entendimento sobre a fenomenologia. Esta não será compreendida, como em Husserl, como abarcando apenas o momento da redução. À redução, Heidegger acrescenta a destruição e a construção. *Grosso modo*, a primeira consiste em um retorno crítico aos textos da tradição, a fim de evidenciar suas assunções não questionadas e remetê-las a sua origem conceitual. A construção, por sua vez, consiste em erigir uma filosofia alternativa a partir das assunções expostas pela destruição e das possibilidades abertas pelos autores, em cujas obras estão precisamente as origens dessas assunções.

Aristóteles se mostra como o autor por excelência a ser destruído e a partir do qual se construir uma filosofia nova. A ênfase dada por esta construção alternativa é aquela de uma ontologia atenta ao contingente, tal como a segunda seção revelou.

Esquemáticamente, portanto: a primeira seção apresenta por que uma lida profunda com a obra de Aristóteles é necessária; a segunda mostra com quais expectativas Heidegger vai a Aristóteles; e a terceira enfatiza como é possível, metodologicamente, a apropriação de Aristóteles proposta por Heidegger. A conclusão geral é que Aristóteles é uma necessidade hermenêutica para Heidegger, porque é a fonte principal da metafísica legada e por fornecer possibilidades alternativas. Trata-se de destruir sua obra, para reconstruir a partir dela.

1.1 HERMENÊUTICA E VIDA

A tradição hermenêutica exerceu grande influência sobre Heidegger. Aliada a vertentes do neoprottestantismo e da filosofia da existência, a hermenêutica introduziu em Heidegger a preocupação com as contingências históricas, ou seja, com os elementos concretos da existência circunstanciada no tempo e no espaço. Especificamente com relação ao método, a hermenêutica fez com que Heidegger atentasse para o fato de que tanto intérprete quanto interpretado estão situados espaço-temporalmente. Além disso, a tradição hermenêutica salientou, desde suas primeiras formulações, as dificuldades e complexidades envolvidas na tentativa de compreender um fato histórico. A multiplicidade de elementos presentes no contexto de sua

realização, os quais se pretende incorporar na análise, fazem a busca pela compreensão comportar um traço de tarefa infinita⁷.

Encarar filosoficamente essa dificuldade foi uma das intenções de Heidegger desde muito cedo em sua carreira. Ele não se contentava com a alternativa oferecida pelo maior nome da tradição hermenêutica até então, Wilhelm Dilthey, de relegar às ciências humanas o papel de compreender os fenômenos históricos⁸. Para Heidegger, a hermenêutica de Dilthey, na medida em que consiste em fundamentar metodologicamente o conhecimento produzido pelas ciências humanas, seria derivada da hermenêutica em sentido primário⁹.

Para formular um entendimento adequado da hermenêutica filosófica, teria faltado a Dilthey, além disso, dar-se conta do fato de que, na medida em que é uma interpretação da vida humana, a hermenêutica é igualmente (ou mesmo, sobretudo) uma forma de autointerpretação¹⁰. De fato, a função primordial da hermenêutica filosófica para Heidegger é tornar-se compreensível para si mesmo, em seu modo ou caráter de

⁷ Como afirmava um de seus primeiros formuladores, “a não compreensão não quer nunca dissolver-se totalmente (Schleiermacher *apud* Grondin, 2001a: 129)”.

⁸ Em Dilthey, a filosofia fica praticamente restrita à tarefa de uma crítica da razão histórica, entendida por ele como a tarefa de lidar “com o problema de como a construção do mundo histórico no sujeito torna possível um saber sobre a realidade espiritual” (Dilthey, 2006: 167). As condições de possibilidade para esse saber são investigadas pela filosofia, vista como uma crítica da razão histórica. O próprio saber sobre a realidade espiritual, não obstante, é prerrogativa quase que exclusiva das ciências humanas, sendo para isso meramente necessário assegurar sua exequibilidade e seus modos de realização. Esta garantia, por sua vez, é dada pela filosofia, cuja crítica da razão histórica culmina em uma hermenêutica que nada mais faz do que fornecer os métodos e a sustentação para as ciências humanas compreenderem o fenômeno humano.

⁹ Como afirma Heidegger, “nessa hermenêutica [a filosoficamente primária], na medida em que ela reelabora [*ausarbeitet*] ontologicamente a historicidade [*Geschichtlichkeit*] do ser-aí como a condição ôntica de possibilidade da história [*Historie* – a ciência histórica], está enraizado portanto aquilo que apenas derivadamente pode ser chamado ‘hermenêutica’: a metodologia das ciências históricas do espírito” (SZ: 38).

¹⁰ Dilthey já teria certo entendimento deste fato, ao afirmar: “O indivíduo é, por um lado, um elemento nas ações recíprocas da sociedade, um ponto de cruzamento dos diversos sistemas dessas ações recíprocas, reagindo em um direcionamento volitivo e em um agir consciente às influências de tais ações; e ele é ao mesmo tempo a inteligência que investiga e considera tudo isso (Dilthey, 2010: 52)”. Entretanto, mesmo sabendo disso, Dilthey não fez de sua hermenêutica um esforço de autocompreensão e muito menos, da perspectiva de Heidegger, conduziu a empreitada interpretativa na direção de um correto (auto) descerramento ontológico.

ser. Em seus termos, “a hermenêutica tem a tarefa de tornar acessível, em seu caráter de ser, o a cada vez próprio ser-aí a este mesmo ser-aí (GA 63: 15)”.

No que diz respeito ao fazer história da filosofia, assim como à interpretação de fenômenos históricos em geral, a concepção de Heidegger é que compreender o passado faz parte de um esforço por compreender o presente, ou, mais especificamente, por compreender o próprio ser-aí que interpreta, a partir de suas circunstâncias vitais. Estas circunstâncias formam o contexto interpretativo, somente a partir do qual o texto ou o evento passado é abordado. Visto que seu ‘objeto temático’ é o ser-aí, toda a investigação hermenêutica acaba se vendo remetida ao presente, ao hoje. Segundo ele, trata-se justamente de levar até o fim essa remissão, a fim de apreender a facticidade da existência do ser-aí que compreende e interpreta (GA 63: 29-30). O ser-aí vive no a cada vez agora¹¹, e cabe à filosofia hermeneuticamente sensível ater-se, no mais alto grau, a esta historicidade e contingência constitutivas do ser-aí. Isto é o que Heidegger chama de atitude hermenêutica [*hermeneutischer Einsatz*], resultante do despertar filosófico em que o ser-aí vem ao encontro de si. A filosofia logra, deste modo, oferecer ao ser-aí uma autointerpretação originária, a qual corresponde a uma forma de o ser-aí encontrar-se a si mesmo (GA 63: 18).

Deste modo, o aspecto da autocompreensão sobressai na hermenêutica filosófica heideggeriana. Sobressai mesmo quando a intenção expressa é realizar uma compreensão de um evento histórico ou de uma obra do passado. A vida humana está sempre em questão quando se trata de fazer uma análise da tradição filosófica, mesmo que não explicitamente, nas obras de outros autores (GA 63: 40). Na medida em que se pretende efetivamente filosófica, porém, esta análise compreensiva da tradição legada deve ser conduzida com explícita conexão com a autocompreensão do ser-aí que

¹¹ Nas palavras de Heidegger: “o ser-aí opera [*arbeitet*] no como do *ser agora* [*des Jetztseins*] (GA 63: 18)”.

interpreta e do presente a partir do qual ele interpreta. Com efeito, Heidegger sustenta: “A maneira como uma época (o a cada vez agora) vê e interpela [*anspricht*] o passado [...] é indicativa de como um presente se põe diante de si mesmo, como ele, enquanto ser-aí [*Dasein*], é em seu ‘aí’ [*Da*] (GA 63: 35-6)”. Esta lida do presente com seu passado pode ser realizada de modo mais ou menos consciente. Entretanto, para que se torne filosófica, ela deve envolver este despertar do presente para si mesmo. Em suma, a interpretação filosófica da tradição deve ser simultaneamente uma interpretação do agora interpretativo.

Por sua vez, esta imbricação entre intérprete e interpretado possui duas consequências. Por um lado, o modo como a tradição chega ao presente influi e, em grande medida, constitui o próprio presente, enquanto conjunto de circunstâncias a partir das quais o passado será interpretado. Neste sentido, as camadas da história constituem o pano de fundo sobre o qual a própria história será abordada. A interpretação filosófica implica compreender que a interpretação do passado está sujeita ao longo processo histórico de sedimentação conceitual pelo qual passou o evento ou obra passada¹². Por outro lado, o modo como o presente se compreende, consciente ou inconscientemente, influi diretamente sobre a maneira como o passado será interpretado¹³. Por essas duas razões, uma autocompreensão filosófica envolve necessariamente uma reapropriação do passado. Dito de outro modo, a autointerpretação que o despertar filosófico torna urgente refaz os termos da compreensão do ser-aí sobre seu presente. Por sua vez, um novo entendimento do presente implica uma nova lida com o passado. Por fim, uma apropriação distinta do próprio passado possibilita ao ser-aí presente uma compreensão ainda mais originária de si mesmo. Em suma, em busca de

¹² Isto é, a hermenêutica filosófica é um despertar, compreendido como um reelaborar da historicidade constitutiva do ser-aí que compreende.

¹³ Nas palavras de Heidegger: “A originariedade de uma interpretação filosófica se determina pela segurança específica com que uma investigação filosófica coloca a si mesma e a suas tarefas (NB: 8)”.

novas alternativas para pensar o próprio presente e suas questões fundamentais, o ser-ai se vê necessitado a conduzir uma nova interpretação do passado, agora filosoficamente desperta, isto é, consciente de sua conexão com o propósito autocompreensivo do ser-ai.

Qual é, portanto, o presente histórico de Heidegger? Sob quais circunstâncias ele se encontra, nos anos 1920, e como elas influem sobre seu próprio trabalho filosófico e interpretativo? Quais exigências hermenêuticas um despertar filosófico lhe impõe? De fato, como se pretende mostrar, a circunstância histórica de Heidegger era carregada pela presença do pensamento aristotélico e pelas reflexões de natureza ontológica.

Em primeiro lugar, não constituía nenhuma novidade para alguém como Heidegger o estudo da obra de Aristóteles¹⁴. Para um pensador formado na tradição católica do começo do século XX, o contato com Aristóteles era inevitável. É ainda mais este o caso, se recordarmos que Heidegger foi, durante alguns anos, financiado para o estudo da escolástica, para o que o retorno a Aristóteles era óbvio e constante. Os estudos aristotélicos na Alemanha haviam passado por uma renovação e intensificação, na segunda metade do século XIX, e muitos dos principais representantes dessa retomada eram pensadores católicos, em geral com leituras neotomistas de Aristóteles¹⁵. Este é o caso daquele que é provavelmente o aristotelista mais influente sobre Heidegger: Franz Brentano. Sua tese *Sobre a Múltipla Significação do Ente em Aristóteles* (1975), escrita em 1962, foi apresentada, ainda em 1907, a Heidegger por Conrad Gröber, amigo da família e benfeitor do jovem Heidegger¹⁶. Neste livro, Brentano buscava, em conformidade com a tradição escolástica da analogia do ser, discernir, dentre os quatro modos elencados por Aristóteles para a caracterização do ser, qual era o preponderante, o qual reuniria e permitiria derivar analogamente os outros a

¹⁴ As informações biográficas fornecidas a seguir foram extraídas principalmente de Safranski (2000) e Ott (1988).

¹⁵ Acerca do posto ocupado por Heidegger no interior da tradição de estudos sobre o pensamento aristotélico, ver Enrico Berti (1997: sobretudo pp. 57-137).

¹⁶ Por sugestão de Gröber, Heidegger foi estudar no liceu de Konstanz para tornar-se padre.

partir de si. Menos importante que a resposta de Brentano, que fazia da substância (οὐσία) o modo supremo e tornava, assim, a ontologia de Aristóteles antes de tudo uma ousiologia, foi fundamental para Heidegger o tipo de questionamento levantado pelo autor, ou seja, a tematização ontológica e lógica exercida em seu máximo rigor e severidade e com constante remissão a Aristóteles¹⁷. Foi assim que Heidegger se interessou primeiramente pela obra de Brentano, e não por este ter sido talvez a maior influência sobre o mestre de Heidegger: Edmund Husserl¹⁸.

Esse livro de Brentano é símbolo tanto da importância de Aristóteles para Heidegger quanto da centralidade das questões ontológicas em conexão com, mas para além de, Aristóteles. Outro grande marco na trajetória do jovem Heidegger é o tratado de Carl Braig, chamado *Do Ser: Compêndio de Ontologia*, de 1896¹⁹. Com a leitura desse livro e principalmente com as conversas particulares empreendidas com Braig, Heidegger aprofundou seu interesse pela ontologia, assim como se familiarizou com a interpretação instigante e peculiar de Braig acerca da filosofia moderna e de Hegel, em particular²⁰.

Brentano e Braig foram dois dos principais marcos na constituição da ontologia como o motivo condutor de toda a obra heideggeriana²¹. De fato, a questão do ser pode ser vista como guia ao longo de todo o percurso intelectual de Heidegger. Como recorda

¹⁷ Para um pensador religioso como Brentano, era central a pergunta pelo modo de ser de Deus. Mas a investigação do que significava esse modo de ser, o que significava que Deus existisse, e tudo isso levado a cabo em conexão com Aristóteles (com quem Heidegger já tinha contato e cuja importância já reconhecia): eis o que fascinou Heidegger nesse livro.

¹⁸ Não obstante, Porta (2002) argumenta que vários dos pontos de vista apresentados na obra posterior e profenomenológica de Brentano, *Psicologia de um ponto de vista empírico* (1972), publicada em 1875, já estariam presentes em sua tese sobre Aristóteles.

¹⁹ Heidegger já havia lido o livro pouco antes, mas seu contato intenso com Braig data de seu ingresso no seminário de Freiburg (onde Braig era professor) para o estudo de teologia, no semestre de inverno de 1909.

²⁰ Hegel e Dilthey tiveram papel importante na constituição do pensamento de Heidegger independentemente de sua formação inicial no interior do catolicismo. Como relembra Safranski, “na carta de despedida escrita no fim de 1918 para o amigo, padre e teólogo Krebs, Heidegger designará o espírito histórico vivo, que conheceu com Hegel e depois com Dilthey, como a força que lhe tornou problemático e inaceitável o sistema do catolicismo (2005: 98)”.

²¹ Sobre o papel de Braig na formação de Heidegger, ver Franco Volpi (1984). Sobre o papel de Brentano, ver Enrico Berti (1997), Franco Volpi (1976) e Jean-François Courtine (2007).

Günter Figal (2005: 15 e ss.), durante muitos anos vigorou uma interpretação do pensamento de Heidegger segundo a qual, ao longo de uma primeira fase da obra heideggeriana que duraria até a virada (*Kehre*), em começos dos anos 1930, Heidegger teria realizado acima de tudo uma antropologia filosófica, podendo sua obra ser compreendida (seria o caso de *Ser e Tempo*) como o ponto culminante da filosofia moderna da subjetividade. Somente após a virada, Heidegger teria reconhecido a questão do ser como central. Pelo contrário, como o próprio Figal sustenta, a questão do ser é a diretriz desde muito antes de *Ser e Tempo*, onde, claramente, a Analítica da Existência está presente por ser vista como condição necessária para uma ontologia geral²².

A questão do ser se impõe como central, portanto. Igualmente central para Heidegger é pensar sobre e a partir da obra de Aristóteles. Isto se deve à formação católica de Heidegger e à influência da obra de Brentano sobre ele. Além disso, o pensamento aristotélico é, para Heidegger, a principal fonte das concepções ontológicas ainda vigentes em sua época. Ele é o grande pai da metafísica legada. Por estas razões, Aristóteles, ao menos como ele chegava a Heidegger, constitui parte fundamental do presente interpretativo. Isto é, a marca de seu pensamento na tradição subsequente, aliada a uma formação particularmente aristotélica de Heidegger, tornava um diálogo profundo com sua obra uma necessidade, caso se pretendesse conduzir reflexões ontológicas originais e atentas para a contingência histórica, tal como era o caso da hermenêutica filosófica de Heidegger²³.

²² Com efeito, o comentário de Heidegger à epígrafe de Platão ao *Ser e Tempo* já não deveria deixar dúvidas a esse respeito: “A concreta elaboração da pergunta pelo sentido do ‘ser’ é a intenção do seguinte tratado” (SZ: 1).

²³ De fato, o projeto de ontologia de Heidegger era simultaneamente o projeto de uma hermenêutica da facticidade, como o título de seu curso de 1923 (GA 63) revela: *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*.

Heidegger se deu conta muito cedo dessa necessidade de um retorno crítico e originário ao pensamento de Aristóteles. Desde o princípio dos anos 1920, ele se engajou em um trabalho de intensa interpretação de Aristóteles, com a intenção inicial de escrever um livro sobre o estagirita²⁴. Como Figal (2007) pertinentemente argumentou, Heidegger apenas se tornou ‘ele mesmo’, isto é, um filósofo com uma posição única e independente, quando passou a retornar criticamente à obra de Aristóteles, a partir de 1921/22. A presença do pensamento antigo na filosofia heideggeriana torna-se, dessa maneira, uma condição *sine qua non* para uma ontologia nova sensível à historicidade dos fenômenos humanos. Ainda em outro trabalho, Figal afirma:

É preciso tornar visível por trás deles [dos textos de Heidegger] os textos de Platão e Aristóteles. Se os textos de Heidegger só se tornam compreensíveis desta maneira, então está claro que ele não pode viger simplesmente como aquele que supera a tradição filosófica, tal como ela começa com Platão e Aristóteles, mas que ele mesmo só é produtivo a partir do recurso a esse começo. (FIGAL, 2005: 18).

Apenas Platão e Aristóteles frutificam o pensamento heideggeriano. Particularmente Aristóteles, porém, pois foi ele quem consolidou a metafísica antiga e forneceu os elementos cristalizados pela tradição. Por esta razão, Heidegger pôde reivindicar o princípio hermenêutico ‘do mais claro ao mais escuro’ e interpretar primeiro Aristóteles para, somente então, poder compreender Platão²⁵. Com efeito, Aristóteles é, *mutatis mutandis*, contemporâneo de Heidegger. Seu pensamento constitui o presente heideggeriano. Por isto, uma autocompreensão originária passava necessariamente por uma reapropriação do legado aristotélico.

²⁴ Do qual apenas conhecemos o projeto, enviado para as universidades de Göttingen e Marburg, em 1922, para concorrer à cátedra de filosofia. A este projeto, Heidegger deu o nome de *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles*, e ele passou a ser conhecido também como *Relatório Natorp* (NB). Sobre o *Relatório Natorp*, ver o comentário de Gadamer (2002) e as análises de Peraita (1999) e Escudero (2003).

²⁵ Cf. o curso de inverno de 1924/25 intitulado *Platão: Sofista* (GA 19). Este princípio é formulado em §1b, página 10.

1.2 FENOMENOLOGIA

A filosofia original só é possível, portanto, a partir de um diálogo intenso com Aristóteles. Mas como pensar diferentemente partindo de Aristóteles? Quais caminhos alternativos a obra de Aristóteles abre? Qual será a estratégia metodológica e filosófica para a abordagem de seus textos e como ela se justifica com recurso ao próprio pensamento aristotélico, visto que o novo filosofar deve se erigir sobre ele?

O tom da estratégia filosófica adotada por Heidegger para travar seu diálogo com Aristóteles é marcado, sobretudo, pela fenomenologia de Husserl. Como ele afirma, em um conhecido trecho autobiográfico:

O que é para a fenomenologia dos atos de consciência o mostrar-se a si mesmo [*das sich-selbst-Bekunden*] dos fenômenos é pensado mais originalmente por Aristóteles e no todo do pensamento e da existência gregos como ἀλήθεια, como o desvelamento do presente [*Unverborgenheit des Anwesenden*], seu desencobrimento [*Entbergung*], seu mostrar-se (GA 14: 99).

Entretanto, nessas mesmas linhas, uma insatisfação de Heidegger com a filosofia de seu mestre já se deixa entrever, isto é, o fato de que a intuição fenomenológica é capaz de desvelar apenas os entes presentes (*anwesend*). A pergunta retórica que sucede a passagem confirma esta insatisfação, ao demonstrar que a consciência intencional e os objetos a ela correlatos (presentes à vista – *vorhanden* – na terminologia heideggeriana) não constituem, de fato, as ‘coisas mesmas’ a que a fenomenologia deveria almejar. Seria preciso, antes, desvelar o ser dos entes em sua multiplicidade²⁶. Por sua vez, reconhecer a multiplicidade dos modos de ser dos entes que vêm ao encontro do ser-aí

²⁶ O trecho completo é: “Quanto mais esta postura [da fenomenologia de Husserl] se tornava decisiva para mim, tanto mais pungente se tornava a pergunta: a partir de onde e como se determina o que deve ser captado como ‘a coisa mesma’, conforme o princípio da fenomenologia? É a consciência e seus objetos [*seine Gegenständlichkeit*], ou é o ser dos entes em seu desvelamento e encobrimento [*Verbergung*]?(GA 14: 99)”.

passa por incorporar na ontologia e na fenomenologia a contingência da existência, tal como a hermenêutica havia ensinado a Heidegger. Sendo assim, é preciso primeiro esclarecer brevemente o que Heidegger compreende por entes presentes à vista e por que a fenomenologia de Husserl se limitaria à intuição deste tipo de ente.

A presença à vista (*Vorhandenheit*) é o modo de ser por meio do qual os entes se mostram para o ser-aí, quando o ser-aí se comporta diante do mundo na forma da abstração teórica. Os entes, enquanto presentes à vista²⁷ (*vorhanden*), são compreendidos como objetos dotados de uma essência temporalmente fixa e de uma definição estável. A instauração das duas esferas do sujeito, que conhece e determina as propriedades essenciais, e dos objetos, cujas propriedades são definidas, é própria deste modo de proceder diante do mundo e dos entes intramundanos. Embora possível, para Heidegger, trata-se de um procedimento derivado. Na perspectiva heideggeriana, lidamos com os entes intramundanos no mais das vezes sob a forma da instrumentalidade. Ou seja, os entes se manifestam para nós, em nosso cotidiano, como utensílios que empregamos para realizar nossas tarefas, sem buscarmos estabelecer uma definição para eles ou conhecer sua essência. Para que os entes se apresentem como presentes à vista, é preciso que o modo de minha abertura para eles passe por uma alteração. Por isso, a presença à vista é um modo de ser derivado, isto é, não originário²⁸.

De fato, em Husserl não está em questão uma separação *strictu sensu* entre sujeito e objeto. Uma das pedras de toque da fenomenologia husserliana é a distinção entre a efetividade das coisas externas e a realidade dos fenômenos. Os fenômenos são

²⁷ A opção por traduzir *vorhanden* por presente à vista merece uma explicação. Enquanto que na instrumentalidade cotidiana os entes estariam à mão (*zuhanden*), para o uso que o ser-aí faz deles, no modo da presença à vista eles estariam, literalmente, diante da mão (*vorhanden*). Embora traduzir por presença à vista perca o elemento comum às duas designações (mão – *Hand*), acredito que a visão exprima bem o modo da determinação essencial próprio da *Vorhandenheit*. Com isto, recorro à associação antiga entre visão e essência, presente no termo εἶδος, criticado por Heidegger exatamente no contexto de sua descrição da presença à vista como entendimento suficiente do sentido do ser.

²⁸ Para uma discussão sobre a noção heideggeriana de presença, cf. Carman (2003).

os reais objetos da consciência, as coisas mesmas tal como elas se doam para a consciência. Estes fenômenos não devem ser pensados como representações ou imagens de entes externos²⁹. Somente haverá representação caso se conceba a subjetividade de modo equivocado para Husserl, isto é, como uma interioridade que se lança sobre objetos externos para conhecê-los. Pelo contrário, Husserl defende que “o subjetivo não é o ‘interior’, mas o modo de doação variável que permeia a presença de todo e qualquer objeto” (MOURA, 1998: 203). Entendido desta forma, o subjetivo, ainda nas palavras de Moura, “é outro nome para a noção de significação” (1998: 206). Ele nada mais é do que o conjunto das diversas maneiras através das quais os objetos se apresentam como dotados de significado.

No que diz respeito a Heidegger, pode-se dizer, *cum grano salis*, que a formulação do subjetivo como “o modo de doação variável que permeia a presença de todo e qualquer objeto” é aceitável. De fato, na tradição fenomenológica, não existem objetos em isolamento. Se em Husserl, portanto, objetos são sempre objetos para um sujeito³⁰, em Heidegger, os entes apenas são para um ser-aí que os desvela (ou vela)³¹.

Entretanto, Heidegger não deixa de ver limitações no entendimento husserliano. Sua crítica fundamental, neste contexto, consiste em afirmar que o modo de doação dos ‘objetos’ é traído por Husserl, por meio de um preconceito introduzido por sua teoria, a

²⁹ Do ponto de vista de Husserl, a introdução do dualismo *ego/natureza*, na filosofia a partir de Descartes, é um equívoco que bloqueia o entendimento do que seja a verdadeira subjetividade. Com essa separação radical de esferas, o subjetivo passou a ser compreendido como o interior e o objetivo o exterior, sem que a mera possibilidade de existência de algo exterior à subjetividade (corretamente vista) fosse questionada. Por consequência, a fim de reconquistar o acesso à exterioridade que a distinção radical havia rompido, o sujeito foi entendido como um produtor de representações dos objetos externos a ele. Contrariamente, o conhecimento para Husserl não é representacional.

³⁰ Mais uma vez, Moura é instrutivo sobre a filosofia de Husserl: “Não se deve conceber que o objeto estaria primeiramente sob nosso olhar e então, em um segundo momento, se acrescentaria a ele um modo de representação: supor isto é admitir uma distinção ‘psicológica’ entre objeto e pensamento que absolutamente não está em questão. Assim, se o que temos diante de nós é sempre o objeto em um modo determinado, se só podemos dirigir-nos a ele através deste meio que é a significação, então o ‘objeto puro e simples’, o objeto que é significado, não poderá ser concebido por Husserl como um conteúdo positivo que estaria ao lado das significações (1998: 208)”.

³¹ Como diz Heidegger, “Só ‘há’ [*gibt es*] ser – não ente – na medida em que há verdade [como abertura do ser-aí] (SZ: 230)”. Este entendimento sobre a verdade como abertura do ser-aí será explorado no próximo capítulo.

qual instaura uma artificialidade na maneira como os ‘sujeitos’ lidam com seus ‘objetos’. Esta crítica, por sua vez, não se aplica apenas à chamada orientação fenomenológica, isto é, ao artifício filosófico de abstrair da existência do mundo, resultado da chamada redução fenomenológica. Se a orientação fenomenológica significa, assim, uma abstração das condições fáticas da existência, das condições ‘pré-ontológicas’, como diz Heidegger, somente a partir das quais ele acredita ser possível erigir uma filosofia que seja rigorosamente atenta ao modo como efetivamente o ser se manifesta ao ser-aí, também a chamada orientação natural husserliana padeceria de uma cegueira quanto à facticidade humana. Mesmo quando analisada filosoficamente, ela não seria capaz de revelar o modo cotidiano de ser do ser-aí e dos entes que vêm ao seu encontro no mundo. A orientação natural seria, pelo contrário, o reflexo da adoção de um preconceito específico que determina que os entes intramundanos, por exemplo, sejam natural e regularmente tomados pelo ser-aí como objetos presentes à vista (*vorhanden*) e não como entes à mão ou como utensílios, tal como Heidegger sustenta.

Nos termos de Heidegger:

Semelhante modo de comportamento e de experiência [a orientação natural] designa-se a si mesma corretamente como orientação [*Einstellung*], na medida em que ele somente deve ser conquistado a partir do comportar-se natural, do modo natural de experiência, na medida em que se deve primeiramente de algum orientar-se [colocar-se] nesse modo de consideração [*in diese Betrachtungsart hineinstellen*], para poder experimentar dessa maneira. (GA 20: 156).

É preciso colocar-se no modo da orientação natural que, aos olhos de Heidegger, nada tem de natural. Dessa forma, se Husserl sustentava que o objeto só é dado à consciência sob um determinado aspecto, sua teorização não teria sido capaz de dar conta da complexidade do fenômeno humano, ao restringir os modos como os ‘objetos’ podem ser dados ao ser-aí³².

³² Outro modo de expressar este ponto é dizer que Husserl se ateuve à busca da substância essencial dos objetos que se apresentam à consciência, isto é, ele se restringiu ao ‘que’ (*quid – Was*)

1.3 DESTRUIÇÃO

Apesar das críticas a Husserl, Heidegger não deixou de nomear sua filosofia uma fenomenologia e continuou reconhecendo os méritos metodológicos da fenomenologia para apreender ‘as coisas mesmas’. Se o pensamento de Husserl se mostrou incapaz, aos olhos de Heidegger, para refletir a multiplicidade dos modos de ser e a originariedade da existência, era preciso fazer alterações ou correções no projeto fenomenológico. Por outro lado, se a ontologia alternativa de Heidegger precisava se erigir em diálogo crítico com a obra de Aristóteles e atenta às contingências, era preciso que esta nova formulação da fenomenologia se transformasse em uma fenomenologia hermenêutica que, além disso, possibilitasse um reapropriação da tradição, especialmente de Aristóteles. Nesta última seção, exporei os contornos do método fenomenológico de Heidegger, o qual envolve os momentos da destruição da tradição filosófica e da construção a partir dela. Dito brevemente, a destruição da obra de Aristóteles torna possível uma construção a partir dela, hermeneuticamente desperta para a (auto)compreensão da facticidade da existência.

Para além do preconceito teórico impregnado na caracterização husserliana da redução, aos olhos de Heidegger, o deslocamento da atenção filosófica das coisas externas para a sua doação como fenômeno à consciência é bastante produtivo. Transformando a proposta husserliana, Heidegger introduz a redução em seu método

desses objetos, em vez de propor o questionamento sobre como (*Wie*) os entes podem se manifestar de diferentes modos, dentre os quais, inclusive o modo da presença (entes dotados de um ‘quê’). Sobre a passagem do ‘que’ ao ‘como’, de Husserl a Heidegger, ver Baur (2010).

fenomenológico, compreendendo-a, porém, como a passagem da consideração do ente para a consideração do ser³³.

Entretanto, a redução não é suficiente para o questionamento do ser. O acesso ao ser não é trivial e passa por tomar em consideração as circunstâncias de manifestação dos entes. Isto é, na medida em que o ente (ser-aí) apenas para o qual os demais entes são é um marcado pela historicidade, também o acesso aos variantes modos de ser dos entes terá de levar em conta essa historicidade. Como diz Heidegger: “a consideração do ser parte do ente. Este ponto de partida evidentemente determina-se a cada vez pela experiência fática do ente e pelo círculo de experiências possíveis próprias a um ser-aí fático, isto é, [próprias] ao lugar de uma investigação filosófica (GA 24: 30)”. Com a redução pura e simples, não é possível construir uma compreensão originária do ser, pois, não se atentando para a variabilidade histórica dos modos de ser dos entes, o próprio acesso ao ser fica impossibilitado, visto que não existe acesso direto a ele que prescindia dos entes³⁴.

Desse modo, o segundo aspecto da fenomenologia heideggeriana é a construção, entendida como a formulação de uma compreensão acerca do ser dos entes. Contudo, para que esta construção possa se realizar na forma de um entendimento originário do ser, é preciso que um terceiro elemento seja introduzido. Um terceiro elemento que dê conta da historicidade do ser-aí salientada acima. Trata-se da destruição [*Destruktion*].

De fato, a historicidade constitutiva do ser-aí se manifesta também no ato de fazer filosofia. Por isto, uma filosofia original só é possível se abarcar de alguma maneira uma história (alternativa) da filosofia. Obras e pensamentos anteriores determinam e conformam o entendimento presente acerca das questões filosóficas

³³ “A redução fenomenológica como o deslocamento do olhar do ente para o ser (GA 24: 29)”.

³⁴ Nas palavras de Heidegger: “Porque o ser-aí é, conforme sua própria existência, histórico, as possibilidades de acesso e os modos de interpretação do próprio ente, em diferentes situações históricas, são diferentes, variáveis (GA 24: 30)”.

fundamentais. Também neste caso, o acesso ao ser está sujeito às circunstâncias de manifestação dos entes. Como diz Heidegger, “a perenidade dos conceitos filosóficos fundamentais originados da tradição filosófica é ainda hoje tão atuante que dificilmente se pode superestimar esta influência (GA 24: 31)”. Para que seja possível uma ontologia originária, atenta aos fenômenos e à historicidade do ser-aí, é preciso que estes conceitos tradicionais que não cessam de influir sobre o presente sejam criticamente abordados. Dessa maneira, a possibilidade de uma alternativa para a compreensão do sentido do ser passa, por um lado, por uma conscientização quanto à presença dos conceitos tradicionais no presente interpretativo e, por outro, por uma crítica desses conceitos, em nome de uma nova possibilidade³⁵. Em outras palavras, é necessária uma destruição desses conceitos legados, destruição que se faz como uma “desconstrução [*Abbau*] crítica dos conceitos transmitidos e que a princípio devem ser empregados, [remetendo-os] a sua fonte, a partir da qual eles foram criados (GA 24: 31)”.

A destruição, portanto, é o elemento que faz da fenomenologia um método hermeneuticamente desperto para a construção de uma ontologia originária. Esta destruição consiste em remeter os conceitos legados até o momento de sua formação e consequente cristalização. Somente a partir dessa fonte original, é possível construir uma nova ontologia que não seja debilitada pelos preconceitos cristalizados pela tradição, na esteira desse momento original de constituição dos conceitos³⁶.

Como se argumentou acima, porém, a fonte determinante dos conceitos metafísicos ocidentais, na visão de Heidegger, é Aristóteles. Dito de outro modo, o

³⁵ Acerca da interconexão entre momento presente e destruição da história da filosofia, ver Pöggeler (1994).

³⁶ Neste sentido, não se trata de afirmar que a tradição seja ‘falsa’, mas de buscar, a partir de um diálogo crítico com ela, novas possibilidades interpretativas. Como diz Heidegger: “A história não é negada porque é ‘falsa’, mas sim porque permanece influente no presente, sem poder mais ser um presente propriamente apropriado [*zugeeignet*] (e apropriável) (NB: 12)”. Faz parte do método destrutivo analisar e alterar o *modo* como o presente se insere na tradição, para viabilizar uma interpretação alternativa: “A crítica que surge da realização concreta da destruição é válida não para o fato de *que* nos encontramos em uma tradição, mas para *como* [o fazemos] (NB: 35)”.

principal elemento constitutivo do presente interpretativo de Heidegger, a partir do qual se deve fazer uma nova ontologia, é o pensamento de Aristóteles. Sendo assim, sua obra deve ser o destino máximo da destruição fenomenológica, de forma que um diálogo crítico intenso com ele se mostra necessário a Heidegger³⁷. Será igualmente a partir de Aristóteles que Heidegger buscará alternativas para uma compreensão mais originária do ser. De fato, correlata à destruição, a qual liberta o caminho para novas possibilidades compreensivas, está a construção, que se faz a partir dessas novas possibilidades. Consequentemente, se “ao conceito de filosofia como ciência, ao conceito de investigação fenomenológica pertence a ‘história da filosofia’ (GA 24: 31)”, como diz Heidegger, as alternativas devem ser construídas nesse diálogo com a tradição, em particular com Aristóteles. Para isto, será necessário produzir novas leituras de Aristóteles, introduzir novas ênfases e forçar o texto aristotélico a dizer o que a tradição não reconheceu nele³⁸.

Em suma, Heidegger procurar extrair os aspectos mais frutíferos da fenomenologia e da hermenêutica e fazê-los coexistir em seu projeto filosófico. Tal como para Kant os pensamentos sem conteúdos são vazios e as intuições sem conceitos são cegas, para Heidegger a fenomenologia sem o recheio fático salientado pela hermenêutica é incapaz de compreender a existência do mesmo modo que a hermenêutica sem os recursos metodológicos da fenomenologia é incapaz de abordar a vida humana em sua contingência e a multiplicidade dos modos de ser. Por sua vez, este projeto de uma fenomenologia hermenêutica é conduzido por Heidegger com a intenção de realizar um questionamento radical sobre o ser. Questionamento este que só foi

³⁷ Para uma posição similar, ver Vetter (2007).

³⁸ Para o Heidegger dos anos 1920, intérprete de Aristóteles, será preciso, entre outras coisas, fazer uma ‘radicalização ontológica’ da filosofia prática de Aristóteles, a fim de trazer a preocupação com as contingências para o interior dos questionamentos ontológicos. Este será um dos temas do terceiro capítulo.

possível ao Heidegger dos anos 1920 quando associado a uma apropriação crítica do legado e da obra de Aristóteles, pelas razões examinadas ao longo do capítulo.

CAPÍTULO 2: VERDADE

Este capítulo tem como propósito refletir sobre a noção de verdade na obra heideggeriana dos anos 1920. Qualquer leitor de Heidegger sabe da centralidade que a verdade possui para seu pensamento. É conhecido o destaque concedido por Heidegger ao conceito grego de ἀλήθεια, em geral traduzido por verdade, o qual ele compreende, porém, de modo muito peculiar, como desvelamento (*Unverborgenheit*). Com efeito, este conceito de ἀλήθεια está no cerne da interpretação heideggeriana da filosofia antiga e de Aristóteles, em particular. Igualmente, ele está no cerne da filosofia original e originária que Heidegger pretende fundar.

O capítulo anterior defendeu que a possibilidade de uma filosofia que recoloca a questão do ser sobre bases sólidas passa essencialmente por um retorno destrutivo à filosofia aristotélica. Neste contexto, a noção de verdade surge como central, visto que, segundo Heidegger, Aristóteles teria logrado pensar a íntima interconexão entre os fenômenos do ser e da verdade, através da noção de ἀλήθεια entendida como desvelamento. Em certo sentido, portanto, Aristóteles teria encontrado um caminho para abordar a questão fundamental do ser. Mas por que ‘em certo sentido’?

Mais especificamente, pretendo argumentar neste capítulo que existem três sentidos válidos de verdade em Heidegger, discutidos e concebidos em seu debate com a obra de Aristóteles. São eles: a verdade da proposição, a verdade da intuição e a verdade como abertura. Nesse sentido, duas reivindicações simultâneas são feitas. Em primeiro lugar, defendo que não existe apenas um sentido mais originário de verdade do que a verdade enquanto propriedade de proposições. Na realidade, esta verdade mais originária, que passa sob o termo desvelamento, subdivide-se em duas: a intuição e abertura. *Grosso modo*, a intuição diz respeito ao ente, ao seu mostrar-se ou desvelar-se

para o ser-aí que o apreende. Na leitura intuicionista proposta por Heidegger, Aristóteles, assim como Husserl, se deu conta muito bem desse fenômeno da mostraçã do ente. Em contrapartida, a abertura diz respeito ao modo como o ser-aí se comporta diante dos entes a serem desvelados. Este sentido ainda mais originário de verdade corresponde a levar às últimas consequências a copertença entre o ser e a verdade. Através da abertura, fica evidente para Heidegger que a forma como o ser-aí se abre para os entes (verdade) determina o modo de ser que apresentam os entes desvelados (ser). Não tendo percebido este fato em sua radicalidade, tanto Husserl quanto Aristóteles hipertrofiaram inconscientemente um dos modos possíveis de se abrir para os entes (o modo do determinar – a postura teórica) e, assim, caracterizaram todos os entes intuídos como entes presentes à vista (*vorhanden*).

A segunda reivindicação feita neste capítulo é que todos os três sentidos de verdade são válidos, em algum sentido, para Heidegger. Ao final do capítulo, exporei como a verdade da proposição se funda na verdade da intuição e esta na verdade como abertura, em um ganho crescente de originariedade. Entretanto, cada um desses sentidos encontra seu âmbito de validade. A verdade como abertura é a mais originária e, enquanto tal, vale para todo comportamento do ser-aí com relação ao mundo ou aos entes intramundanos. A intuição aristotélica ou husserliana, por sua vez, é uma descrição correta do modo como o ente (ao menos enquanto presença) se desvela para o ser-aí. Heidegger aceita e incorpora em sua filosofia a intuição como o modo do desvelamento dos entes presentes à vista. Porém, mesmo para a apreensão de entes com outro modo de ser, se não se trata propriamente de intuição, o fato é que a captação imediata do ser do ente permanece válida, tal como Husserl e Aristóteles compreenderam. Faltou-lhes, entretanto, uma consciência acerca da pluralidade dos

modos de ser³⁹. Por fim, também a verdade proposicional é válida. O problema está em pensar que este é o sentido mais próprio de verdade, a ponto de dizer que o lugar da verdade é o juízo, como Heidegger não cansa de criticar. Porém, caso se esteja a contemplar um objeto no modo teórico da determinação e se faça uma afirmação ou negação acerca dele, não há problema em analisar este juízo em termos de verdade ou falsidade. Heidegger também não nega este sentido mais derivado dos três.

De fato, a maior parte dos passos argumentativos que darei a seguir já foi sustentada pela literatura secundária sobre o tema da verdade em Heidegger e em Aristóteles. Contudo, nenhum trabalho defendeu simultaneamente os mesmos pontos que defenderei e algumas ênfases são igualmente deslocadas por mim. Muitas obras não reconhecem a validade da verdade proposicional, para Heidegger, seja negando-a diretamente⁴⁰, seja negligenciando⁴¹ seu papel. Por outro lado, muitos comentadores deixam de fazer a distinção, que julgo importante, entre os sentidos de verdade como intuição e como abertura⁴². No mais das vezes, a intuição aristotélica e husserliana é

³⁹ Para isto, seria necessário, entre outras coisas, um entendimento acerca da ‘estrutura do como’ que eles não possuíam, como será discutido adiante.

⁴⁰ Este é o caso da clássica crítica de Ernst Tugendhat (1970 e 1992). Dito brevemente, Tugendhat rejeita a noção heideggeriana de verdade porque a compreensão de Heidegger de que todo enunciado descobridor (que desvela) seria ao mesmo tempo encobridor inviabilizaria testar a verdade do enunciado (Cf. 1992: 80 e ss.). De fato, no âmbito do desvelamento, a verdade não é passível de teste. Testes são possíveis tão logo se toma um enunciado como uma proposição, ou seja, no campo da verdade proposicional. Recusando este tipo de verdade, Tugendhat não concebe a possibilidade do teste. Para críticas à posição de Tugendhat, com argumentações distintas, ver Dahlstrom (2001) e Gethmann (2002). Contrariamente a Tugendhat, Wrathall (2002 e 2010) defende que Heidegger possui uma concepção de verdade como correspondência, sendo que a noção de desvelamento serviria para fundamentar essa verdade. Segundo ele, “uma *teoria* da correspondência [não] nos dá uma definição adequada de verdade [...] de forma que a investigação sobre o desvelamento, longe de ser uma substituição à visão da verdade como correspondência, de fato busca elucidar como a verdade proposicional está fundada (1992: 2)”. Wrathall corretamente destaca a validade da verdade proposicional, embora, talvez, conceda a ela um espaço maior do que ela de fato possui. Não me parece adequado reduzir a posição de Heidegger a uma defesa da correspondência, nem pensar o desvelamento como primariamente uma fundação para a verdade proposicional. Mas, efetivamente, a verdade proposicional é válida, no âmbito restrito da teorização, inclusive científica. Sobre a validade da correspondência para antes das ciências naturais, ver Dreyfus (2002).

⁴¹ A maior parte dos comentadores não reconhece a validade deste tipo de verdade. Exceção seja feita aos trabalhos citados na nota anterior.

⁴² John Sallis (1994) e Thomas Sheehan (1988) são duas exceções. A caracterização feita por Sallis é, em linhas gerais, correta. Tratarei brevemente dela adiante. Sheehan distingue com precisão os dois sentidos do desvelamento, mas curiosamente posiciona o desvelamento do ente como mais fundamental que a abertura do ser-aí para o qual o ente se desvela. Em suas palavras, “o *locus* inicial e

muito rapidamente recusada pelos intérpretes e os momentos de concordância entre Heidegger, de um lado, e Aristóteles e Husserl tal como são lidos por Heidegger, de outro, não são devidamente salientadas⁴³. Desse modo, a hipótese de que sejam três os sentidos válidos de verdade, na obra heideggeriana dos anos 1920, e que o segundo destes sentidos seja similar ao que Heidegger percebe nas obras de Aristóteles e Husserl não foi defendida por nenhum dos comentadores a que tive acesso.

As quatro seções deste capítulo percorrem a árdua trajetória de Heidegger por esses três sentidos de verdade, sempre pensados a partir das possibilidades legadas pelo texto aristotélico. A primeira seção trata da verdade da proposição, a segunda da verdade intuitiva, a terceira consiste em um excuro sobre a copertença entre ser e verdade e a quarta e última seção lida com a verdade entendida como abertura, além de fechar o texto explicitando as derivações entre os sentidos mais e menos originários do fenômeno da verdade.

2.1 ΛΟΓΟΣ

Um dos passos mais importantes na reconstrução do pensamento de Heidegger sobre a verdade e sua conexão com o ser é a discussão da noção tida por tradicional e veementemente rechaçada por ele de que o juízo ou a proposição (*Satz*) seria o lugar da

primário de efetivação dessa doação [*aletheia*, ou desvelamento das coisas] são os entes mesmos, como autodoadores ou autodesvelantes (*on alethes*). Isto é, distinto de e mesmo anterior aos atos humanos de correalização [*co-performing*] da doação das coisas, a essência mesma das coisas é aparecer; elas são fenômenos por natureza. O segundo e derivado locus de efetivação da doação dos entes é a essência humana, tomada como a capacidade de correalizar esta doação (*a-letheuein*) (1988: 68-9)". Argumentarei pelo contrário, ao longo do capítulo.

⁴³ Escudero não reconhece os pontos de concordância entre Heidegger e Husserl, acerca da verdade, associando Husserl à teoria da correspondência contemporânea (2010: 37). Brogan também descarta muito rapidamente Husserl e, deste modo, não reconhece a validade do segundo sentido de verdade (intuição) (2005: 179). Figal, por sua vez, reconhece a permanência de posições aristotélicas acerca da verdade e da lógica na reflexão de Heidegger e salienta a ambição heideggeriana de fundamentar a 'lógica' de Aristóteles na facticidade da existência, isto é, *mutatis mutandis*, na abertura do ser-aí para suas diversas possibilidades fáticas. Cf. Figal (2006: 85 e ss.).

verdade⁴⁴. Com suas palavras, é a noção de que “aquilo a que a verdade efetiva e originariamente pertence, o que a torna possível enquanto verdade, é a proposição (GA 21: 128)”. Segundo esta concepção, apenas juízos são ou podem ser verdadeiros, em particular os juízos declarativos ou assertórios, o que Aristóteles chamava de λόγος ἀποφαντικός. Neste tipo de juízo, seria possível reconhecer a propriedade de ser verdadeiro, em oposição a ser falso. Assim, o juízo será, *grosso modo*, considerado verdadeiro se um predicado for atribuído adequadamente a um sujeito e falso se essa atribuição for inadequada. Naturalmente, os critérios para o estabelecimento dessa adequação variam conforme o pensador analisado, mas Heidegger pretende salientar, entre outras coisas, que esse modelo de pensamento é pervasivo na filosofia posterior a Aristóteles, sendo tratado no mais das vezes como uma obviedade.

Segundo Heidegger, dois outros elementos costumam ser associados a esse entendimento tradicional acerca da verdade. Em primeiro lugar, a ideia de que Aristóteles teria criado e sustentado tal posição sobre a verdade. Em segundo, que a verdade de um juízo seria avaliada a partir da conformidade ou não desse juízo (enunciado ou meramente pensado) com as coisas, os entes ou o ‘mundo’, ingenuamente compreendido⁴⁵. Em suma, que verdade seria uma conformidade entre pensamento e ente, uma *adaequatio rei et intellectio*⁴⁶. Os três aspectos mencionados

⁴⁴ O interesse de Heidegger por esse tema remonta a seus primeiros escritos, nos quais se insere no contexto mais amplo de suas críticas ao psicologismo. Um panorama sobre esses trabalhos iniciais pode ser encontrado em Kisiel (1994). Especificamente sobre o λόγος e a verdade, cf. Dastur (2007: 19-48) e Dahlstrom (2001: 1-47). Ambos os autores analisam, entre outras coisas, os comentários críticos de Heidegger à tentativa de Lotze de se esquivar do psicologismo, ao compreender a verdade de um juízo a partir de sua validade (*Geltung*).

⁴⁵ Mundo tal como entendido corriqueiramente, por isto as aspas, como Heidegger faz em *Ser e Tempo*, para diferenciá-lo do que ele entende propriamente por mundo.

⁴⁶ A atribuição de uma teoria da verdade como correspondência a Aristóteles remonta a uma longa tradição de comentários. Mais recentemente, Makin, nos comentários a sua tradução (2006), defende uma forma dessa posição ao afirmar, por exemplo, que “a explicação padrão é que a verdade consiste na correspondência de um portador de verdade com o mundo (1051b 3-4), falsidade consiste na não correspondência de um portador de verdade com o mundo (1051b 4-5)”, em que a explicação padrão é entendida como “uma explicação da verdade e da falsidade como propriedades do pensamento, dependendo da combinação ou da divisão de itens no mundo (1051b2-5)”. Ele prossegue: “o resto do capítulo [*Metaph. Θ*, 10] está estruturado em torno de questões levantadas pela explicação padrão”. Ou

desse ponto de vista sobre a verdade serão duramente combatidos por Heidegger em sua busca por uma compreensão mais originária do fenômeno da verdade⁴⁷.

Evidentemente, Heidegger não recusa a ideia de que juízos podem ser verdadeiros ou falsos. Sentenças como ‘Este lápis é vermelho’ podem ser julgadas verdadeiros ou falsas, inclusive através de uma comparação com o objeto percebido, ou seja, verificando se há ou não uma conformidade entre ajuizamento e realidade. Heidegger reconhece isto. O que lhe é inaceitável é pensar que o fenômeno da verdade seja passível de ser compreendido e explicado apenas ou sobretudo com referência ao sentido judicativo de verdade. Para ele, trata-se de um sentido derivado (embora também correto) de verdade, fundado em um sentido mais originário, como se explicará adiante.

Heidegger também não aceita a atribuição a Aristóteles desse entendimento acerca da verdade. O trecho crucial de Aristóteles a respeito é: ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐκ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ’ ὡς περ εἴρηται κατὰ συνθήκην. ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ’ ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει. Isto é, “toda sentença [λόγος] é significativa, não como um instrumento, mas, como foi dito, por convenção; porém, nem toda sentença é declarativa [ἀποφαντικός], apenas aquela em que está presente [ὑπάρχει] verdade [ἀληθεύειν] ou falsidade [ψεύδεσθαι] (*De Int.*, 4, 17a, 1-3)”. De fato, da passagem acima não parece ser possível concluir que a verdade dependa do juízo ou encontre nele seu lugar. *Prima facie*, o que se diz é que verdade ou falsidade funcionam como requisitos para que uma sentença possa ser caracterizada como um juízo declarativo. Em um primeiro momento, Heidegger confirma este diagnóstico. A

ainda: “São afirmações ou negações que são portadoras de verdade (2006, 247-8)”. Para uma discussão contemporânea e mais aprofundada acerca dos sentidos em que a teoria aristotélica da verdade pode ser compreendida como uma teoria da correspondência, ver Paolo Crivelli, *Aristotle on Truth*, 2004, especialmente pp. 129-38.

⁴⁷ Heidegger cita estes três preconceitos sobre a verdade, por exemplo, em *Ser e Tempo* (SZ: 214) e em *Lógica: a pergunta pela verdade* (GA 21: 128).

tradução que ele oferece para o fim do trecho acima não altera significativamente sua compreensão: “... por outro lado, nem todo discursar é indicativo e deixa ver [*sehenlassend ist*], mas somente aquele em que está presente o ser verdadeiro [*Wahrsein*] ou ser falso [*Falschsein*] [enquanto formas do falar]⁴⁸ (GA 21: 129)”. Sua caracterização prossegue salientando o ser verdadeiro como característica decisiva [*entscheidende Merkmal* - o requisito mencionado acima] para que um discurso seja considerado uma proposição ou juízo declarativo. Em seguida, arremata: “a proposição é definida com referência à verdade, e não o contrário, como se a verdade procedesse da proposição (GA 21: 129)”.

Entretanto, Heidegger rapidamente radicaliza sua posição e passa a destacar a insuficiência da interpretação que ele mesmo vinha propondo. Como ele sustenta, “verdade [*Wahrheit*], de um lado, e ser verdadeiro ou ser falso [que correspondem aos sentidos corriqueiros de verdade e falsidade, como atributos de uma proposição], de outro, são fenômenos totalmente diferentes (GA 21: 129)”. Verdade e falsidade são próprios da proposição e um entendimento mais originário do fenômeno da verdade deve ser encontrado em outro lugar.

A intenção de Heidegger agora é mostrar que a verdade não é apenas uma característica necessária do juízo declarativo ou proposição, sob a forma do ser verdadeiro. Em sua leitura de Aristóteles, a verdade é uma precondição, ela preexiste a essa forma de ajuizamento e o torna possível. Para justificar essa interpretação internamente ao texto de Aristóteles⁴⁹, Heidegger recorre à passagem em que o estagirita distingue a proposição da prece (e, por extensão, do pedido, da ordem etc.):

⁴⁸ Entre os últimos colchetes, acréscimo de Heidegger a sua tradução de Aristóteles.

⁴⁹ De fato, um entendimento mais profundo das razões que levam Heidegger a postular a existência de uma forma de verdade mais originária e anterior ao discurso passa por sua compreensão da relação entre ser e verdade. Como se verá adiante, Heidegger aglutina estas duas noções em sua leitura de Aristóteles, ao destacar os trechos em que o estagirita pensa o ser *como* verdade. Igualmente neste contexto, compreende-se a tradução de ἀλήθεια por desvelamento, debatida a seguir.

οὐκ ἐν ἅπασι δὲ ὑπάρχει, οἷον ἢ εὐχὴ λόγος μὲν, ἀλλ' οὔτ' ἀληθῆς οὔτε ψευδῆς (*De Int.*, 4, 17a 4). Em uma tradução mais clássica: “mas não há [verdade ou falsidade] em todas [as sentenças]; por exemplo, a prece é uma sentença, mas não é verdadeira nem falsa”. Para Heidegger, embora seja verdade que não se possa dizer ‘é verdade’ ou ‘é falso’ acerca de sentenças como uma oração ou um pedido, por exemplo, ‘Passe-me esta tesoura’, por outro lado, há sempre uma verdade pressuposta na situação. É necessária a existência de uma tesoura percebida pelo falante⁵⁰ e, caso se formule a frase ‘Isto é uma tesoura’, é necessário que ela seja reconhecida como verdadeira. Sendo assim, para Heidegger, não é exatamente a verdade (enquanto oposta à falsidade) que falta à prece e a separa de um juízo declarativo. Buscando ser mais preciso quanto a isso, Heidegger se vê autorizado a alterar sua tradução da passagem de Aristóteles, conferindo novos sentidos aos termos ‘ἀληθεύειν’, ‘ψεύδεσθαι’ e ‘ὑπάρχει’.

Segundo Heidegger, ἀληθεύειν não significava simplesmente ser verdadeiro, para os gregos contemporâneos a Aristóteles. “O termo adequado é ‘des-cobrir’ [*entdecken*]”, no sentido de “destapar [*enthüllen*] algo que ainda está velado [*verhüllt*] ou está velado novamente (GA 21: 131)”. O verbo ἀληθεύειν significa, portanto, destapar, desvelar algo, retirar o véu de algo que, por conta dele, tornou-se inacessível, caiu no esquecimento. Esquecimento (λήθη) que está presente no verbo ἀληθεύειν e no substantivo ἀλήθεια, compostos a partir de λήθη associado ao α-privativo: razão pela qual Heidegger, quando fala com termos mais precisos e acerca do sentido mais originário de ἀλήθεια, não traduz por verdade, mas sim por desvelamento (*Unverborgenheit*). É este desvelamento ou descobrir que viria à mente de um grego antigo, segundo Heidegger, ao ler a passagem de Aristóteles. Em concordância com isto, também o vocábulo ψεύδεσθαι possui significado diferente do que um mero ser

⁵⁰ Como diz Heidegger, se a tesoura que pedi não existe, “o [meu] discurso é objetivamente falso. Eu me engano e falo através de um engano (GA 21: 131)”.

falso. No contexto mais originário, em que verdade não significa uma propriedade do juízo declarativo, mas um descobrir que possibilita esse juízo, também ψεύδεσθαι não pode ter o sentido de falsidade, visto que a própria possibilidade dos opostos verdade e falsidade ainda não está assegurada⁵¹. A verdade como desvelamento e seu oposto, o ψεύδεσθαι, entendido de outra forma, antecede e possibilitam a proposição. Neste contexto, ψεύδεσθαι significa enganar [*tauschen*]. Nas palavras de Heidegger, o “discurso enganador, portanto, põe no discursar algo outro à frente do visado [*das Gemeinte*], que é distinto do esperado e visado. O discursar, da mesma forma que pode descobrir, pode obstruir [*verstellen*] aquilo de que é discurso (GA 21: 132)”. Não se trata, portanto, de uma falsidade judicativa, mas de um obstáculo ao livre desvelamento do ente tematizado.

O discurso tem a possibilidade de ser descobridor. Esta era a posição de Aristóteles, segundo Heidegger. Em suas palavras, “Aristóteles nunca defendeu a tese de que o ‘lugar’ originário da verdade é a proposição [*Satz*]. Ele disse antes que o λόγος é o modo de ser do ser-aí que pode ser descobridor *ou* encobridor [*verdeckend*] (SZ: 226)”. Esta não é apenas uma possibilidade para o discurso, é sua função: “A função do discursar é o δηλοῦν – o tornar manifesto do ente [*das Offenbar-machen von Seiendem*] (GA 21: 142)”.

Em vista desse entendimento acerca da verdade como descobrir e do engano, o termo ὑπάρχει não pode mais ser entendido meramente como ‘há’ ou ‘está presente’ [*vorkommen*],

como se Aristóteles quisesse dizer que é indicativo apenas o discurso em que há algo como descobrir e encobrir, como se descobrir e encobrir pudessem ora estar presentes ora não no discurso, mas [...] ὑπάρχει significa ‘o prévio estar presente’ [*das im vorhinein Vorhandensein*], o fazer como fundamento para algo, de forma que por meio desse previamente presente todo o mais é sustentado (GA 21: 132).

⁵¹ Cf. “As condições de possibilidade do λόγος ser falso” (GA 21 §13: 162 e ss.). Esta questão será analisada na próxima seção do capítulo.

Com essa compreensão sobre o termo ὑπάρχει, toda a passagem ganha novo entendimento. Agora, Heidegger traduz Aristóteles da seguinte forma: “é indicativo e deixa ver (enunciado [*Aussage*]) apenas o falar em que o descobrir ou encobrir sustenta [*trägt*] e determina [*bestimmt*] a intenção própria do discurso [*die eigentliche Redeabsicht*] (*De Int.*, 4, 17a 2-3 *apud* GA 21: 133)”. Por isso, a prece não pode ser uma proposição. Nela, a intenção do discurso não é determinada pelo descobrir ou encobrir, ao contrário do enunciado (*Aussage*) e do juízo declarativo ou proposição. O ajuizamento declarativo é levado a cabo, desde o começo, com a intenção de descobrir ou enganar (através do encobrir).

Contudo, enunciado e proposição não são equivalentes. O que Heidegger chama aqui de enunciado antecede e fundamenta a proposição. Esta é caracterizada pelos opostos verdade e falsidade, aquele pelo descobrir e o encobrir. A verdade de um é judicativa, do outro é desvelamento. O λόγος ἀποφαντικός, que venho traduzindo por juízo declarativo, em primeira instância equivale à proposição. Entretanto, para fazer jus a seu nome, só é ἀποφαντικός o λόγος que deixa ver, que descobre e mostra o ente em questão, ou seja, o λόγος que não perdeu a característica de ser um enunciado descobridor⁵². Somente assim, λέγειν é ἀποφαίνεσθαι – um tornar manifesto a partir (ἀπό) do ente mesmo.

Em suma, existe uma verdade que é própria da proposição e se opõe à falsidade. É correto falar dessa forma, caso se esteja analisando uma sentença na forma proposicional. É incorreto pensar que este é o único sentido de verdade ou ainda o mais fundamental: trata-se de um sentido derivado tanto para Heidegger quanto para Aristóteles, segundo Heidegger. Mais originária é a verdade como descobrir, a qual, *no discurso*, manifesta-se na forma do enunciado descobridor e fornece as condições de

⁵² Digo perdeu porque, necessariamente, um descobrir antecede o ajuizamento declarativo verdadeiro (a proposição verdadeira), como se argumentou acima.

possibilidade para a verdade judicativa. Convém agora investigar: qual é propriamente a natureza dessa verdade como descobrir? Ela é necessariamente discursiva? Existe algum sentido ainda mais fundamental para verdade?

Para compreender plenamente o que está em jogo nesse sentido mais originário de verdade como descobrir e ver até que ponto ele pode se realizar na linguagem e fora dela, é necessário retomar alguns aspectos da epistemologia e da filosofia da linguagem de Aristóteles e ver como Heidegger os interpreta.

Embora Heidegger afirme a existência de algo como um enunciado ou λόγος ἀποφαντικός, em sentido etimologicamente fiel, sua existência a partir do texto aristotélico mostra-se ainda bastante frágil. Apenas determinou-se até agora que algo como uma verdade desveladora antecede e fundamenta a verdade judicativa. Além disso, defendeu-se que esse desvelamento pode ocorrer na forma do enunciado não proposicional, mas ainda sem argumentos conclusivos. Como se dá isso, na minúcia do texto aristotélico, conforme a interpretação de Heidegger?

De fato, Aristóteles sustenta que “não são o mesmo, κατάφασις e φάσις (οὐ γὰρ ταὐτὸ κατάφασις καὶ φάσις) (*Metaph. Θ*, 10, 1051b 24-5)”. Como traduzir esses dois termos? O primeiro, κατάφασις, é facilmente compreensível como afirmação, a atribuição de algo a algo, como quando digo ‘Este lápis é branco’, atribuo o predicado ‘ser branco’ ao sujeito ‘lápis’. Heidegger compartilha essa interpretação corrente, traduzindo o termo justamente por “atribuir algo a algo [*das Zusprechen von etwas zu etwas*] (GA 21: 176)”. A afirmação e seu oposto, a negação, são as formas através das quais os juízos declarativos ou proposições ocorrem. A seguinte passagem de Aristóteles confirma esse entendimento e introduz outros elementos importantes para a discussão presente:

Τὸ δὲ ὡς ἀληθὲς ὄν, καὶ μὴ ὄν ὡς ψεῦδος, ἐπειδὴ παρὰ σύνθεσιν ἔστι καὶ διαίρεσιν, τὸ δὲ σύνολον περὶ μερισμὸν ἀντιφάσεως (τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς

τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διηρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν. [...]).

Uma tradução possível com orções clássicas seria:

Pois o ser como verdadeiro e o ser como falso, visto que se trata de síntese e divisão, [envolve] a conjunção de juízos divididos e opostos (pois, de um lado, o verdadeiro é o afirmar de algo [de fato] composto e o negar do que é [de fato] dividido, de outro, o falso é contradizer essa divisão. [...]) (*Metaph. E, 4, 1027b 17-23*).

Nessa passagem, estão em questão os chamados compostos, produzidos através da composição ou síntese (σύνθεσις) de elementos, por sua vez, incompostos (ἀσύνθετα). *No contexto dos compostos*, a verdade e seu oposto apenas são possíveis como afirmação (atribuição – κατάφασις) ou negação (ἀπόφασις) devida ou indevida. Indevido neste contexto significa justamente afirmar uma composição onde ela não existe ou negar uma composição existente. Como afirmado acima, por sua vez, afirmação e negação são as formas através das quais a proposição ocorre. Com isso, ficam estabelecidos dois pontos. Primeiro, que somente existem proposições acerca de compostos, sobre os quais se faz uma afirmação ou negação. Segundo, que a verdade da afirmação ou da negação é a verdade judicativa ou proposicional, cujo oposto é a falsidade⁵³.

Entretanto, síntese e divisão não são o mesmo que afirmação e negação. Igualmente, se verdade e falsidade correspondem ao acerto ou erro ao afirmar ou negar, o fenômeno da verdade como descobrir ou desvelamento tem de ser compreendido de modo diverso e mais originário. No *De Interpretatione*, Aristóteles afirma: περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἔστι τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀληθές. Ou seja: “pois o verdadeiro e

⁵³ Como se mostrará a seguir, mesmo a proposição possui a possibilidade, no momento mesmo de sua formulação enquanto tal, de manifestar a verdade como desvelamento, isto é, como descobrir. Contudo, tão logo se apresenta como proposição, esta possibilidade se esvai e sua verdade passa a ser caracterizada como verdade judicativa, cujo oposto é a falsidade. É provavelmente tendo em vista esta possibilidade que Heidegger traduz os termos ἀληθές e ψεῦδος, na passagem da *Metafisica* citada, por descobrimento (*Entdeckung*) e encobrimento (*Verdeckung*) respectivamente.

o falso são acerca da síntese e da divisão (*De Int.* 1, 16a 12-3)”. Além disso, ao que tudo indica, síntese e divisão parecem *corresponder* a afirmação e negação. A seguinte passagem pode levar a esse entendimento: κατάφασις δὲ ἐστὶν ἀπόφανσις τινὸς κατὰ τινός, ἀπόφασις δὲ ἐστὶν ἀπόφανσις τινὸς ἀπὸ τινός. Em tradução: “A afirmação é a declaração de algo sobre algo, a negação é a declaração de algo destituído de algo. (*De Int.* 6, 17a 25-7)”. Contudo, Heidegger nega veementemente a assimilação de síntese e divisão, de um lado, e afirmação e negação de outro. Para ele, síntese e divisão antecedem e fundamentam a possibilidade de afirmar ou negar. É preciso que haja uma síntese ou uma divisão anteriormente para que se possa afirmar ou negar algo acerca de algo⁵⁴.

Ademais, parece bastante razoável pensar a síntese e a divisão como anteriores à afirmação e à negação para que a seguinte frase faça sentido: ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρειν φάναι πάντα. Em tradução: “também podemos chamar todos esses casos de divisão (*De Anima* III, 6, 430b 3)”, em que ‘todos esses casos’ [πάντα] se refere a casos de síntese⁵⁵. Dizer algo como ‘podemos chamar o afirmar de negar’ não parece sustentável, pois, se realizadas sobre a mesma coisa, ao mesmo tempo e do mesmo ponto de vista, as duas atividades possuem necessariamente valores de verdade opostos (falso ou verdadeiro). Sendo assim, síntese e divisão não podem coincidir com afirmação e negação⁵⁶.

Portanto, o caminho da argumentação heideggeriana acerca desses trechos em Aristóteles é o seguinte: (1) existe uma síntese (ou divisão), (2) que pode ser expressa em uma afirmação ou negação, (3) que pode ser verdadeira ou falsa. A verdade,

⁵⁴ “Síntese e divisão antecedem o atribuir e retirar [afirmar e negar] como condição de sua possibilidade e como condição de possibilidade do encobrir e desencobrir (GA 21: 140)”.

⁵⁵ Sobre o sentido de πάντα nesse trecho e sua atribuição à síntese, ver a discussão em Hicks (1990, pp. 514-5), nos comentários a sua tradução do *De Anima*.

⁵⁶ Heidegger menciona esse trecho de Aristóteles e compartilha o entendimento de que πάντα se refere à síntese, embora não argumente especificamente a esse favor. Cf. Heidegger, GA 21: 135-40.

enquanto oposta à falsidade, é própria da proposição (afirmação ou negação). Como se viu, porém, a verdade, mesmo discursiva, não deve ser pensada apenas como judicativa, para Heidegger. De fato, a possibilidade do equívoco é inerente à composição. Como diz Aristóteles: τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει αἰεί. Isto é: “só há ψεῦδος onde há síntese (*De Anima* III, 6, 430b 1)”. Para o caso de afirmações ou negações, esse ψεῦδος pode ser traduzido por falsidade. Assim, errar significa incorrer no falso. Mas a síntese pode estar presente e um enunciado ser expresso de forma não judicativa. Ψεῦδος neste caso corresponde ao engano, ao encobrir, cujo oposto é o descobrir, como apresentado acima. Por isso, Heidegger traduz a passagem mencionada acima do *De Interpretatione* por “encobrir e descobrir estão sempre no campo de uma composição [*Zusammensetzen*] ou separação [*Auseinandernehmen*](*De Int.* I, 16a 12-3 *apud* GA 21: 137)”. O enunciado tem a possibilidade de se transformar, ou melhor, de ser visado como e, só então, transformar-se em um juízo declarativo (proposição)⁵⁷. Consequentemente, encobrir e descobrir, no trecho de Aristóteles em questão, podem vir a coincidir com o par verdade e falsidade; mas não necessária nem originariamente, pois (1) o enunciado antecede a proposição, (2) a síntese é estruturante do enunciado e (3) “o descobrir ou encobrir [enganar] são acerca da síntese e da divisão (*De Int.* 1, 16a 12-3)”. Dessa forma, resta esclarecer o entendimento heideggeriano sobre o passo (2), para que a leitura de Heidegger acerca da passagem de Aristóteles conquiste sua justificação.

A passagem do *De Anima* (III, 6, 430b 3), na interpretação de Heidegger, garante um espaço à síntese prévio ao lugar da proposição. Heidegger sustenta ainda que esse espaço é usufruído ao menos também pelo enunciado pré-proposicional⁵⁸. Em suas palavras, o par

⁵⁷ Este passo será mais bem explicitado à frente no texto.

⁵⁸ O que Heidegger (GA 21) chama de enunciado descobridor (*entdeckende Aussage*), em oposição ao enunciado transformado em proposição, que é chamado de enunciado afirmativo ou negativo (*bejahende oder verneinende Aussage*).

sintético-diarético [de διαίρεσις – divisão, separação] é uma estrutura do enunciado enquanto tal e, por isso, jaz em todo [enunciado] e, por isso, jaz também sempre *antes* da afirmação e da negação, do atribuir e do retirar [...]; e não algo como se o atribuir [afirmar] fosse primariamente compor e o retirar [negar] fosse primariamente um separar e somente então fosse o outro também. Pelo contrário, o atribuir não é mais compor do que separar e o retirar não é mais separar do que compor. (GA 21: 139-40).

Mas como garantir que se trata de um espaço discursivo? E como garantir que ἀλεθής e ψευδός se apliquem à síntese desde esse momento pré-proposicional? Ou seja, sempre que há síntese há ἀλεθής ou ψευδός? Caso contrário, sua tradução por descobrir ou encobrir em nada acrescentaria a seu entendimento como verdade ou falsidade, na passagem do *De Interpretatione* acima.

São necessários dois procedimentos para enfrentar essas dificuldades: recorrer a passagens de Aristóteles em que a verdade sobre *não compostos* é discutida e refletir sobre elementos próprios ao modo mesmo como o ser-aí desvela os entes, para além do texto estrito de Aristóteles. O primeiro ponto será discutido a seguir. O segundo é tema da última seção deste capítulo.

2.2 ΝΟΥΣ

É impossível se equivocar acerca dos incompostos, para Aristóteles. Seja esse equivocar-se incorrer no engano ou no falso, e, portanto, oposto ao descobrir ou à verdade judicativa respectivamente, o fato é que Aristóteles afirma acerca do que não é composto: τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές [...], τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν [...], ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς μὴ σθηθετάς οὐσίας, οὐ γὰρ ἔστιν ἀπατηθῆναι. Isto é: “o verdadeiro é o θιγεῖν e φάναι [...], e ignorar é não θιγγάνειν [...], e o mesmo [ocorre] com as substâncias não compostas, pois não é possível se enganar (*Metaph.* θ, 10,

1051b 24-8)”⁵⁹. É controverso o que Aristóteles quer dizer exatamente com os termos *θιγεῖν* e *φάναι*. O primeiro pode ser entendido como tocar e pode ter um sentido mais ou menos sensorial, conforme será debatido minimamente adiante. O segundo pode ser dizer, enunciar ou emitir [sons significantes], entre outras opções.

Um dos traços distintivos da leitura heideggeriana sobre esse ‘tocar em que não pode haver engano’ em Aristóteles é a associação entre as caracterizações feitas pelo estagirita acerca do incomposto, do indivisível e do próprio. Não cabe a este trabalho avaliar a legitimidade desse procedimento⁶⁰. Contudo, convém destacar algumas de suas consequências.

O tema da intelecção dos indivisíveis é complexo e Heidegger não recorre diretamente a ele. Ele apenas se apoia em certas passagens referentes aos indivisíveis para reforçar sua argumentação em torno de possibilidades pré-proposicionais de entendimento para a verdade. Embora sua meta seja a abertura de possibilidades para a expressão não proposicional de verdades *acerca de compostos*, a construção do edifício argumentativo começa na consideração dos elementos cuja verdade é *explicitamente* caracterizada, por Aristóteles, como não proposicional. Com relação aos indivisíveis, portanto, Aristóteles afirma, no mesmo capítulo do *De Anima* citado anteriormente: “Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις, περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος. Isto é: “A νόησις dos indivisíveis está naqueles [casos] sobre os quais não há ψεῦδος (*De Anima*, III, 6, 430^a 26-7)”. Sobre o termo ψεῦδος, mais uma vez, trate-se de engano (encobrir) ou de falsidade, em todo caso, estamos em um contexto em que não há possibilidade de equívoco. A tradução de νόησις é bastante mais complicada. Em um espectro que vai da

⁵⁹ Aristóteles diz “o mesmo [ocorre] com as substâncias não compostas” porque, na parte suprimida pelos meus colchetes, ele havia discorrido sobre a quiddidade ou o que é (τὸ τί ἔστιν), acerca do qual também não pode haver engano.

⁶⁰ O propósito desta dissertação não é aquilatar o grau de correção das proposições de Heidegger sobre Aristóteles. Sendo um trabalho sobre o pensamento de Heidegger, cabe discutir a importância dessas proposições para a constituição do pensamento heideggeriano. Uma crítica à virtual assimilação de próprios, indivisíveis e incompostos por parte de Heidegger pode ser encontrada em Cassin (1999).

percepção ao pensamento, as interpretações divergem. Heidegger pretende se afastar de seu entendimento como pensamento e destacar o aspecto intuitivo. Convém discernir, porém, o que legitima (ou informa) este procedimento.

Como se viu, acerca dos incompostos é impossível enganar-se. Sobre eles, basta apreendê-los, basta tocá-los (θιγεῖν). Também sobre os indivisíveis, Aristóteles conferiu uma possibilidade de acesso verdadeiro sobre o qual não se pode enganar, tão logo tenhamos deles νόησις, isto é, tão logo a atividade de nosso νοῦς esteja voltada para eles. Heidegger recorre igualmente à sensação dos próprios para fortalecer sua interpretação. Aristóteles é claro ao afirmar: ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής. Isto é: “a sensação dos próprios é sempre verdadeira (*De Anima*, III, 3, 427b 11-2)”. Confirmando este entendimento e esclarecendo o que se compreende exatamente por próprio, Aristóteles sustenta igualmente: λέγω δ' ἴδιον μὲν ὃ μὴ ἐνδέχεται ἑτέρα αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι, καὶ περὶ ὃ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι (οἷον ὄψις χρώματος καὶ ἀκοή ψόφου καὶ γεῦσις χυμοῦ, ἢ δ' ἀφή πλείους μὲν ἔχει διαφοράς). Em tradução: “Chamo de próprio o que não pode ser percebido por outro sentido e sobre o que não é possível se enganar, como a visão é de uma cor, a audição de um som e o gosto de um sabor, enquanto que o tato possui várias diferenças (*De Anima*, II, 6, 418a 11-4)”. Não há espaço para dúvidas, portanto, e Barbara Cassin está correta ao chamar atenção para este fato (CASSIN, 1999: 137-8): Heidegger tem em mente o *De Anima* e, em particular, as passagens sobre os próprios ao aproximar as noções de νόησις e αἴσθησις. Em suas palavras:

Na medida em que uma αἴσθησις sempre visa seu ἴδια [próprio], o ente apenas genuinamente acessível *através* dela e *para* ela, como, por exemplo, o ver [visa] as cores, então o perceber [*Vernehmen*] é sempre verdadeiro. Isto significa: o ver descobre sempre cores, o ouvir descobre sempre sons. ‘Verdadeiro’ no sentido mais puro e mais originário – isto é, somente descobridor, de forma que ele não pode nunca encobrir – é o puro νοεῖν, o captar meramente indicativo das mais simples determinações de ser do ente enquanto tais. Este νοεῖν não pode nunca encobrir, nunca ser falso, ele pode apenas permanecer um não perceber (*Unvernehmen*), ἀγνοεῖν, insuficiente para o simples e adequado acesso. (SZ: 33).

Dessa forma, a νόησις é compreendida por Heidegger como um perceber (*Vernehmen*), perceber que possui muito em comum com o sentir ou a percepção sensível (αἴσθησις). Contudo, Heidegger não pretende defender que está em jogo uma percepção sensorial na atividade do νοῦς. Mesmo após a aproximação feita anteriormente, a νόησις continua sendo um processo intelectual e Heidegger não questiona isto. Como ele diz: “Aristóteles às vezes caracteriza a νόησις como αἴσθησις, embora os sentidos não desempenhem qualquer papel [na νόησις] (GA 21: 181)”. De fato, no campo da percepção sensível (αἴσθησις), tocar significa de fato tocar através do tato. Nesse sentido, Aristóteles diz: αἰσθήσεως δὲ πρῶτον ὑπάρχει πᾶσιν ἀφή. Isto é: “o sentido que primeiro subsiste em todos [os animais] é o tato [ἀφή] (*De Anima*, II, 413b 5)”. Diferentemente, acerca do ‘tocar’ o incomposto (o que corresponde a possuir a verdade sobre ele, ou descobri-lo, nos termos de Heidegger), Aristóteles diz: τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές, “o verdadeiro é tocar (θιγεῖν) e dizer/enunciar (φάναι) (*Metaph.* θ, 10, 1051b 24)”. Como Heidegger recorda, este θιγεῖν não pode ser entendido sensorialmente como o tato. Primeiro, por conta do termo associado a ele, φάναι, o qual Heidegger compreende como um δηλοῦν, isto é, um deixar ver (*Sehen-lassen*). Segundo, porque o próprio Aristóteles parafraseia este tocar ou enunciar do trecho acima por νοεῖν, algumas linhas abaixo, em um contexto em que um entendimento sensorial para esse νοεῖν é no mínimo improvável (GA 21: 181)⁶¹⁶².

⁶¹ O trecho é: τὸ δὲ ἀληθές τὸ νοεῖν ταῦτα. Isto é: “a verdade equivale a νοεῖν estas coisas (*Metaph.* Θ, 10, 1052a 1)”, em que ‘estas coisas’ se refere às substâncias simples e às quiddidades.

⁶² Heidegger ainda cita outra ocorrência: θιγγάνων καὶ νοῶν, “tocando e pensando/inteligindo/intuindo (*Metaph.* Α, 7, 1072b 21 *apud* GA 21: 181)”. Por outro lado, Cassin (1999: 210) menciona uma passagem que contradiz a pretensão heideggeriana de assimilar a νόησις à αἴσθησις: διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ’ αὐτῷ, ὁπόταν βούληται, αἰσθάνεσθαι δ’ οὐκ ἐπ’ αὐτῷ, ἀναγκαῖον γὰρ ὑπαρχειν τὸ αἰσθητόν. Isto é: “pois [pode-se] pensar/inteligir/intuir (νοῆσαι) a partir de si mesmo, quando se deseja, mas sentir/perceber (αἰσθάνεσθαι) não, pois é necessária a presença do objeto sensível (*De Anima*, II, 417 b 24-6)”.

Em suma, todos esses trechos e termos dedicados a explicitar como se dá a apreensão de incompostos, indivisíveis e próprios são aproximados por Heidegger, de forma a delimitar essa apreensão como uma forma de *intuição*. Verbos que, a princípio, derivam do vocabulário dos sentidos são empregados por Aristóteles, segundo Heidegger, com o claro propósito de evidenciar o caráter *imediato* da apreensão desses elementos. Nos termos de Heidegger, “decisivo é fato de que aquilo a ser descoberto na αἴσθησις é tido meramente nele mesmo (GA 21: 181)”, sem recurso a qualquer tipo de mediação ou introduzindo algo que não se manifeste apenas a partir do ente em questão que vem ao encontro do ser-aí.

A principal influência sobre Heidegger no que diz respeito à verdade como passível de ser apreendida por meio de uma intuição é Husserl. Todo o retorno de Heidegger a Aristóteles é enormemente marcado pelo pensamento husserliano e, em particular, com relação à verdade e à intuição fenomenologicamente compreendida. Neste contexto, vale retomar o conhecido trecho autobiográfico de Heidegger:

O que é para a fenomenologia dos atos de consciência o mostrar-se a si mesmo (*das sich-selbst-Bekunden*) dos fenômenos é pensado mais originalmente por Aristóteles e no todo do pensamento e da existência gregos como Ἀλήθεια, como o desvelamento do [ente] presente (*Anwesenden*), seu desencobrimento, seu mostrar-se (GA 14: 99).

A ἀλήθεια ou o verbo ἀληθεύειν, como se afirmou acima, possuem para Heidegger o sentido de desvelamento, de descobrir ou deixar ver o que se mostra a si mesmo. Ora, este é *grosso modo* o sentido dado por Heidegger ao termo ‘fenomenologia’ (SZ §7). Por sua vez, o que a consciência intencional, na fenomenologia de Husserl, faz é precisamente captar o fenômeno ao qual sua atividade intencional se dirige por meio do que ele chama de intuição. Quando isto ocorre, o que temos para Husserl é a verdade.

Ao menos na leitura de Heidegger, Husserl manifesta uma forma de intuição, evidente no que se denomina princípio de todos os princípios, isto é, a ideia de que todo conhecimento parte da sensação, princípio que remonta, entre outros, ao próprio Aristóteles e a Kant. Na formulação husserliana, essa intuição corresponde a um ver, o qual não deve ser entendido meramente como um ver sensorial (abarcando, dessa forma, o caso do *voũs* de Aristóteles, referido acima). Heidegger cita o título do §136 das *Ideias* de Husserl: “A primeira forma fundamental da consciência racional é o ‘ver’ originariamente doador, [isto é] a intuição [*Anschauung*] doadora da coisa em carne e osso [*leibhaft*] (Hua, III/1: 333)”.⁶³ Ao que Heidegger acrescenta: “Ver se encontra entre aspas aqui porque o termo é compreendido no sentido mais amplo, não restrito ao ver por meio dos olhos (GA 21: 114)”.

A coisa em ‘carne e osso’, embora não necessariamente de modo sensorial, é captada e passa efetivamente à posse da consciência intencional. Esta é a própria definição fenomenológica de intuição, isto é, “este ter captador do ente mesmo em sua corporeidade [*Leibhaftigkeit*] se chama *intuição*”, como afirma Heidegger (GA 21: 113). Para este ente, a consciência intencional já havia direcionado um ato intencional, o qual é então confirmado, ou mais precisamente, preenchido (*erfüllt*) por uma intuição que lhe é correspondente e adequada. Compreende-se, dessa maneira, o que Husserl quer dizer com evidência (*Evidenz*). Com suas palavras:

O sentido epistemológico e criticamente significativo de evidência concerne [...] ao ato dessa mais completa síntese de preenchimento [*Erfüllungssynthesis*], que dá à intenção, por exemplo, à intenção do juízo, a completude absoluta de conteúdo [*die absolute Inhaltsfülle*], a [completude] do próprio objeto [*Gegenstand*]. (Hua, XIX/2: B121-2).

⁶³ Heidegger se refere à edição da Niemeyer para o livro de Husserl, e por isso remete à página 282 (GA 21: 114).

Neste contexto, torna-se possível analisar a recusa de Heidegger à atribuição a Aristóteles de uma compreensão da verdade como concordância ou adequação. Segundo Heidegger, a tese da concordância remonta à seguinte passagem do *De Interpretatione*:

Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. Καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί. ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρῶτως, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτα.

Em tradução:

O que existe na voz é símbolo das afecções [παθημάτων] na alma e os escritos do que [existe] na voz. E assim como as letras não são as mesmas para todas as pessoas, também não são os mesmos os vocábulos. E aquilo de que esses símbolos [vocábulos e escritos] são signos, as afecções da alma, são as mesmas em todos, como são [iguais] as coisas [πράγματα] às quais se assemelham essas [afecções]. (*De Int.*, 1, 16a 3-8).

Heidegger retém a parte final, sem citar de modo exato e, em seguida, traduz o seu modo: “Aristóteles diz: παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα, as ‘vivências’ [Erlebnisse] da alma, os νοήματα (‘representações’ [Vorstellungen]), são adequações [Angleichungen] às coisas (SZ: 214)”. Fundamental para Heidegger nessa passagem é que ela deu origem à interpretação da verdade em Aristóteles como concordância. A ideia de ὁμοίωσις (semelhança) – presente no termo ὁμοιώματα (semelhantes) na passagem acima – foi traduzida por *adaequatio* e o trecho passou a ser abordado no contexto de uma definição da verdade, o que não está em questão neste trecho, para Heidegger⁶⁴. Como ele compreende essa ὁμοίωσις? Semelhança pode ser pensada como concordância e, em caso afirmativo, como entender a concordância?

Embora Heidegger não faça uma aproximação com Husserl ao comentar especificamente esta passagem de Aristóteles, imediatamente salta aos olhos a identificação entre afecções da alma e ‘representações’, as quais traduzem νοήματα,

⁶⁴ Heidegger atribui esse desenvolvimento interpretativo aos medievais, em particular Tomás de Aquino que, remetendo a Avicena, teria compreendido a verdade como *adaequatio rei et intellectus* partindo desta passagem de Aristóteles. Cf. Heidegger (SZ: 214).

isto é, o que é retido pela atividade do νοῦς. Esta opção de tradução revela mais uma vez a proximidade da leitura que Heidegger faz de Aristóteles com o pensamento de Husserl⁶⁵. *Mutatis mutandis*, os παθήματα ou νοήματα são afecções, na interpretação de Heidegger, do “mero representar [*blossen Vorstellen*]” de que fala Husserl, o qual é, “porém, passivo”. Husserl prossegue: “Onde é justaposta ao mero representar, por acaso, uma percepção adequada, vem à tona [...] a superveniência que preenche [*erfüllende Deckung*]; mas, já na passagem, a representação se apropria do caráter de posição [*Setzung*] (Hua, XIX/2: B120-1)”. Fundindo as terminologias de Aristóteles e Husserl⁶⁶, temos que o νοῦς, enquanto mero representar, vivenciar ou ser afetado, é confirmado por uma percepção da coisa [πράγμα] ou objeto [*Gegenstand*] que lhe é semelhante (ὅμοιον) ou adequada. Confirma este entendimento o fato de que, para Heidegger, os παθήματα não são algo como estados da alma, que seriam os πάθη. Com o termo παθήματα, está em questão o próprio ente que afeta, “aquilo que vem ao encontro [*das Begegnende*]”. “E ὁμοιώματα significa o adequado [*das Angeglichene*], que ὁμοίως ἔχει, aquilo que, enquanto algo que vem ao encontro, é tal como o ente mesmo (GA 21: 167)”. Dito husserlianamente, παθήματα é aquilo que confirma a expectativa da consciência acerca do próprio ente percebido (“é tal como o ente mesmo”).

De fato, para Husserl, tão logo “o mero representar passivo” encontre uma percepção que lhe *corresponda*, ele se transforma em um ato de posição, em um visar (*Meinung*) que postula algo sobre algo, *mesmo que não discursivamente*. O correlato desse ato postulador (*setzender Akt*) é outro ato da consciência, a percepção mencionada acima. Caso haja correspondência entre o visar e a percepção, estamos diante do que

⁶⁵ Aproximação que o próprio termo ‘vivências’ (*Erlebnisse*) para traduzir παθήματα também sugere. O termo ‘representações’ aparece entre aspas porque, para Heidegger, não se trata de representações pensadas como estados da alma (GA 21: 167).

⁶⁶ Fundindo e forçando os termos, textos e autores a dizerem o que muitas vezes não pretendem, como é característico de Heidegger.

Husserl chama de evidência em sentido estrito (plenamente filosófico). Ocorre, neste caso, uma identidade (*Identität*) ou mesmo uma concordância (*Übereinstimmung*) entre o ato que postula e a percepção, a qual, deste modo, qualifica-se como ato que preenche (*erfüllender Akt*). Em Husserl, portanto, embora esteja em questão uma forma de concordância ou identidade, não se trata de *adaequatio rei et intellectus*, mas sim de identidade entre dois atos da consciência⁶⁷.

Para Heidegger, em suma, Aristóteles não possui uma teoria da verdade como correspondência entre pensamento e realidade. Em primeiro lugar, porque no trecho em que uma forma de *ὁμοίωσις* está em jogo, Aristóteles não visa a definir a verdade ou algum traço essencial dela, segundo Heidegger. Em segundo lugar, porque, mesmo caso se queira refletir sobre a verdade a partir da referida passagem de Aristóteles, a concordância em questão pode ser entendida de outro modo, como a caracterização husserliana demonstra⁶⁸. Para identificar Husserl e Aristóteles quanto a isto, porém, Heidegger precisaria mostrar que os *πράγματα* de Aristóteles também não são coisas do mundo externo, mas correlatos da atividade noética. Heidegger hesita neste ponto, como se argumentará adiante.

Convém agora retornar à questão que motivou a digressão através das obras de Aristóteles e Husserl, a saber, como fundamentar um entendimento pré-proposicional e talvez ainda assim discursivo para a verdade a partir dos textos aristotélicos. Se com a noção de *κατάφασις* está em jogo uma afirmação ou atribuição que se dá necessariamente na forma proposicional, a equivalência estabelecida por Heidegger entre *φάναι* e *δηλοῦν* faz do primeiro termo uma forma da verdade como

⁶⁷ Por isso, Heidegger responde ‘sim’ e ‘não’ à pergunta sobre se a verdade pode ser entendida como correspondência (SZ: 218). De fato, se a correspondência (*Übereinstimmung*) é compreendida husserlianamente, então a resposta é ‘sim’.

⁶⁸ As páginas seguintes de *Ser e Tempo* (sobretudo SZ: 218) reforçam a interpretação de que Heidegger compreende o trecho de Aristóteles com recurso à teoria de Husserl, em particular no que diz respeito à *ὁμοίωσις*, haja vista a introdução dos temas husserlianos da identidade e do preenchimento.

descobrimto ocorrer. Ademais, caso se traduza φάναι por dizer ou enunciar fica evidente que se trata de uma atividade que se realiza discursivamente. Entretanto, ainda convém questionar: será que este dizer ou enunciar é suficiente como caracterização do enunciado (*Aussage*) descobridor de Heidegger?

Uma passagem do *De Interpretatione* em que o termo φάσις aparece não é muito alentadora: Λόγος δέ ἐστι σημαντική, ἥσ τῶν μερῶν τι σημαντικόν ἐστι κεχωρισμένον, ὡς φάσις ἄλλ' οὐκ ὡς κατάφασις. Ou seja: “Uma sentença é um som vocal significante, da qual uma parte, se tomada separadamente, é significante enquanto φάσις, mas não como afirmação (*De Int.*, 4, 16b 26-7)”. Como compreender e traduzir o termo φάσις⁶⁹? Os exemplos dados por Aristóteles na sequência do texto são de nomes, como ‘homem’ ou ‘branco’. Dessa maneira, ao que tudo indica, embora seja possível articular discursivamente, isto é, enunciar/expressar (φάναι) o ente incomposto, a possibilidade de uma comunicação com sentido, com frases, e não só partículas significativas, parece depender da constituição de sentenças proposicionais, as afirmações ou negações que Heidegger pretende que sejam derivadas. Este é, pelo menos, o entendimento de Barbara Cassin, segundo a qual a proposta fenomenológica heideggeriana instituiria se não um “paraíso mudo”, no qual os indivíduos estariam encerrados na lógica pré-linguística da sensação dos próprios “que é sempre verdadeira e pertence a todos os animais (*De Anima*, III, 3, 427b 12)”, no máximo um ambiente “sonoro” em que há uma troca de sons significantes, mas sem frases dotadas de sentido (CASSIN, 1999: 138-9).

Trata-se do entendimento de Cassin acerca das passagens aristotélicas em questão e não convém nesta dissertação disputar em nome de uma leitura mais correta.

⁶⁹ Barnes (1984) traduz por *expression*; Dalimier (2007) traduz por *parole* e relembra, em nota, que Boécio e Guilherme de Moerbeke traduziam por *dictio* e que o termo “designa, comparado à κατάφασις, um grau inferior de enunciação (DALIMIER, 2007: 337)”, sem, contudo, esclarecer em que consiste a mencionada variação de grau e quais as suas consequências.

Contudo, o ataque da autora possui um escopo maior. Não é apenas a $\phi\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ aristotélica que é desprovida de substância comunicativa, também a intuição fenomenológica e a própria possibilidade de uma linguagem pré-judicativa são recusadas por intermédio de suas críticas. Como ela afirma: “a fenomenologia começa somente com a possibilidade do *pseudos* (CASSIN, 1999: 142)”. Dessa forma, o coração do projeto heideggeriano é alvejado e as críticas têm de ser rechaçadas. Uma resposta com os elementos do pensamento de Husserl já apresentados é possível e vale para a concepção heideggeriana também, embora não esgote seu entendimento a este respeito⁷⁰.

Como se mostrou, Husserl possui um entendimento da verdade como identidade que não coincide com a noção de correspondência tradicionalmente compreendida. Mesmo quando se trata de juízos, a identidade entre o ato de posição, neste caso um ajuizamento, e o ato de preenchimento não pode ser vista como uma *adaequatio rei et intellectus*, visto que os dois correlatos são atos da consciência. Mesmo que esses juízos sejam declarativos, isto é, proposições, sua verdade não é determinada por uma comparação com um ente qualquer. Diferentemente, há verdade quando há intuição que preencha plenamente a expectativa do visar. Nas palavras de Husserl:

Há uma grande diferença entre o efetivo captar de um ser na intuição adequada e o suposto captar de um [ser] através de uma representação intuitiva, embora inadequada. No primeiro caso, [o que se tem é] o ser vivenciado, no segundo, suposto, ao qual não corresponde de forma alguma verdade. (Hua, XIX/1: B 34-5).

Está em questão, nesta descrição sobre a intuição inadequada, algo muito próximo do que Heidegger compreende por $\psi\epsilon\acute{\upsilon}\delta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ (encobrir, enganar), no contexto da verdade como descobrir. Isto é, trata-se de um pôr à frente do ente algo outro (ser

⁷⁰ Entretanto, apenas ao final do capítulo será possível formular uma resposta satisfatória, do ponto de vista de Heidegger, para as críticas de Cassin, a saber, quando a noção de ‘como hermenêutico’ e as interconexões entre os temas do ser e da verdade tiverem sido apresentadas.

suposto, diz Husserl) que não ele e que o encobre⁷¹. Dessa maneira, não somente frases, mas até mesmo juízos declarativos são passíveis de serem entendidos sem recurso a uma verdade que se oponha à falsidade. Mesmo os juízos encontram sua verdade na intuição fenomenológica, a qual não conhece o falso, apenas o engano (a intuição inadequada). Em suma, a verdade, para a fenomenologia, não é nem correspondência, nem proposicional. Estando resguardados os juízos, também a possibilidade da linguagem e da comunicação fica garantida.

Consideremos, porém, uma leitura um pouco diferente para a interpretação de Heidegger das passagens de Aristóteles debatidas até aqui. Assim, será possível retornar adiante às críticas de Cassin com mais elementos.

Enrico Berti (1990) se dedicou a compreender a natureza da interpretação de Heidegger sobre a ἀλήθεια, em Aristóteles, destacando aquela que é, de fato, a passagem central para Heidegger a este respeito: ὅσα δὴ ἐστὶν ὅπερ εἶναι τι καὶ ἐνέργειαι, περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μὴ. ἀλλὰ τὸ τί ἐστὶ ζητεῖται περὶ αὐτῶν, εἰ τοιαῦτά ἐστιν ἢ μὴ. Uma tradução mais clássica seria: “Sobre as coisas que apenas são ser (εἶναι) e atualidades (ἐνέργειαι), não se pode enganar, mas apenas pensá-las/inteligi-las (νοεῖν) ou não; mas o que é/a quiddidade (τὸ τί ἐστὶ) é investigada acerca delas, se são assim ou não (*Metaph.* Θ, 10, 1051b 32-3)”.

A interpretação de Heidegger dessa passagem possuiu diversos aspectos. Em primeiro lugar, cabe lembrar que este trecho se encontra entre dois outros já debatidos acima (*Metaph.* Θ, 10, 1051b 24-28 e 1052a 1)”, confirmando que, em todos os três, está em questão um conhecimento sobre o qual não é possível enganar-se, apenas possuí-lo ou não. Heidegger destaca isto e Berti está de acordo com ele (1999: 120). Este conhecimento se refere ao νοεῖν dos incompostos e das quiddidades. Em segundo

⁷¹ “O discurso enganador, portanto, põe no discursar algo outro à frente do visado, que é distinto do esperado e visado. (GA 21: 131)”.

lugar, conforme sua interpretação sobre as demais passagens em que o *voeĩv* está envolvido, Heidegger traduz: “sobre este [o que é apenas ser] [não há] engano, apenas um perceber ou não perceber [*Vernehmen oder Nichtvernehmen* – ἢ *voeĩv* ἢ μὴ] (GA 21: 176)”. O terceiro elemento da leitura heideggeriana é o mais controverso. De fato, Heidegger prossegue sua tradução da seguinte forma: “neste âmbito, busca-se [*ζητεῖται*] muito mais *o que* [*Was* – τὸ τί ἐστὶ] algo a cada vez é, mas não se ele é constituído [*beschaffen*] de tal modo ou não (GA 21: 176-7)”. Salta imediatamente aos olhos o ‘não’ na oração final da tradução de Heidegger. Tal como o texto grego aparece acima, a tradução para a parte final como “mas não se ele é...” é impossível. Pelo contrário, o texto grego parece indicar que o que se busca (*ζητεῖται*) é determinar se o que é ou a quiddidade (τὸ τί ἐστὶ) é tal como se apresenta ou não. O que Berti pertinentemente nota é que o modo como Heidegger compreende e traduz o texto de Aristóteles pressupõe a partícula οὐκ (não) antes de εἰ (se), na oração final do trecho. Como ele recorda, porém, tal partícula “não está contida em nenhum manuscrito, nem mesmo na edição de Christ usada por Heidegger, mas foi conjecturada por Bonitz, na base da interpretação para o texto de pseudo-Alexandre (1990: 102)”.

É preciso entender ainda por que Heidegger se apoia em uma versão tão pouco fiável do texto aristotélico. Em que a versão mais aceita ameaça a interpretação heideggeriana? De fato, a passagem se refere àquilo que é pura presença, puro ser, apenas em ato. Em seguida, afirma que o que se busca ou investiga (*ζητεῖται*) é o que é isto que simplesmente é, que é pura presença. Busca-se estabelecer sua quiddidade. Dito de outro modo, pretende-se alcançar sua definição. Acerca disso, isto é, sobre sua definição, não é possível se enganar, apenas é possível inteligir/captar/intuir (*voeĩv*) sua quiddidade ou não, ou seja, possuir sua definição ou não. Entretanto, a parte final parece dizer: cabe investigar, acerca da quiddidade, se ela é tal ou não, isto é, se se possui, de

fato, sua definição ou não. O entendimento de Heidegger sobre a atividade do *voûs*, porém, faz dele uma apreensão imediata do ser do ente intuído. Intuição adequada e a consequente (mas simultânea) posse da definição não necessitam, para Heidegger, de um processo investigativo através do qual se avalia a correção da definição. Intuir (*voeîv*) é um perceber (*Vernehmen*) imediato. Por esta razão, a introdução da partícula *οὐκ* é conveniente à leitura de Heidegger, já que elimina a necessidade de qualquer processo posterior ao captar/intuir para a conquista da definição. Analisando criticamente este procedimento heideggeriano, Berti afirma que esta passagem de Aristóteles é:

A desmentida mais clara de sua [de Heidegger] interpretação [e, por isso,] ele buscou eliminá-la, apoiando-se nos comentários de um intérprete louvado por sua fidelidade à escolástica como Bonitz e em um neoplatônico como pseudo-Alexandre [a fim de] atribuir a Aristóteles uma concepção intuicionista do conhecimento das essências [quididades] (1990: 102).

Não pretendo esgotar o sentido desse processo investigativo que culmina no estabelecimento de uma definição adequada do que é como puro ato. Por se tratar de um comentário à leitura de Heidegger, convém, por outro lado, mencionar alguns aspectos da interpretação contrastante proposta por Berti. Como ele recorda, para a conquista de uma definição adequada acerca de realidades simples, é necessário um tipo particular de investigação⁷². A verdade acerca dessas realidades simples seria expressa justamente nas definições, compreendidas como sentenças, em que o predicado exprime o que é (a quiddidade - τὸ τί ἐστί) o sujeito⁷³. É desta natureza o conhecimento sobre os princípios. Isto vale tanto para os princípios gerais (como o da não contradição), como para os princípios próprios a cada ciência, a partir dos quais elas realizam suas demonstrações.

⁷² É preciso, como afirma Aristóteles, ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως, “outro tipo de investigação (*Metaph. Z*, 17, 1041b 9-11)”.

⁷³ Acerca da passagem em que se diz ser necessário outro tipo de investigação, o trecho antecedente (*Metaph. Z*, 17, 1041a 35-1041b1) revela que se trata de sentenças em que não se atribui algo a algo outro, isto é, em que o predicado (enquanto *definiens*) está contido no sujeito (*definitum*). E mais adiante (1041b 8-9), ainda se afirma que o que se busca (ζητεῖται), em casos como estes, é a forma (εἶδος), ou a substância (οὐσία). Cf. Berti (1990: 110 e ss.).

De fato, a verdade acerca das realidades compostas é aquela conquistada por meio de conclusões demonstrativas, as quais partem da verdade pressuposta dos princípios⁷⁴. As ciências particulares, para Aristóteles, nada dizem sobre a substância do objeto a que se dedicam, elas apenas demonstram propriedades acerca deles. Isto as distingue da ciência do ser, que se dedica a esclarecer o que eles são⁷⁵. A ciência do ser, aliás, é caracterizada por Aristóteles como a única ciência que envolve o conhecimento dos princípios, conhecimento este que Aristóteles denomina exatamente *voũs* (*Eth. Nic. Z*, 7, 1041a 18-9 *apud* Berti, 1990: 114)⁷⁶.

Para Berti, o fato de que um processo filosófico investigativo está em jogo na passagem de *Metaph. Θ*, 10 é omitido por Heidegger porque esta investigação, *embora seja obra do voũs*, é precisamente um processo e, portanto, não uma captação imediata, tal como a percepção (*αἴσθησις*, *Vernehmen*). Com isto, o entendimento do *voũs* como intuição e da verdade como desvelamento fica abalado. Na interpretação de Berti, a forma distinta de investigação ou esclarecimento, necessária para a conquista da verdade acerca das realidades incompostas, é a dialética⁷⁷. Desse modo, na oração final da passagem da *Metafísica*, trata-se, para Berti, do procedimento dialético, através do qual uma aporia é desenvolvida, isto é, duas posições opostas são analisadas a partir das

⁷⁴ São pressupostos os princípios da ciência particular em questão para, *a partir deles*, construir a demonstração assim como os princípios gerais de todas as ciências para, *com eles*, deduzir a conclusão. Cf. Zingano (2004: 33).

⁷⁵ Berti cita pertinentemente o começo de *Metaph. E*, em que se afirma que, acerca da quididade, cabe *ἄλλος τρόπος τῆς δηλώσεως*, “outro tipo de esclarecimento (*Metaph. E*, 1, 1025b 15-6), o qual, pelo contexto, compreende-se ser tarefa da ciência do ser (BERTI, 1990: 114).

⁷⁶ Um contraexemplo pode ser encontrado em *Physica* II, 185a 12-14, onde se afirma que o primeiro princípio da Física (uma ciência particular), isto é, o movimento, foi conquistado através da indução (*ἐπαγωγῆ*). Cf. Zingano (2004) para uma discussão a respeito das consequências disto em Aristóteles.

⁷⁷ É a dialética porque estaríamos, segundo Berti, diante daquilo que Aristóteles chamou de problema dialético (*Tópicos* I, 4 101b 32-3) ou pergunta pela definição (*De int.* 11, 20b 22-30). O fato de que Aristóteles tenha acrescentado a parte final (“se é tal ou não”) ao trecho de *Metaph. Θ*, 10 evidencia, para Berti, que se trata de um problema dialético, como quando se pergunta, no exemplo aristotélico da investigação sobre o homem, “se o homem é tal ou não é tal (*Tópicos*, I, 11, 104b 1-5)”. Cf. Berti (1990: 116 e ss.).

premissas das quais partem e sua verdade é avaliada conforme se contradizem ou não as conclusões derivadas dessas premissas (Berti: 1990: 118)⁷⁸.

O diagnóstico final de Berti quanto a isto é:

Heidegger, em conclusão, tem razão ao valorizar o caráter de ‘desvelamento’, isto é, de verdadeira e própria ‘descoberta’ (εὑρεσις), que é próprio da verdade concernente às ‘realidades não compostas’ das quais Aristóteles fala em *Metaph. Θ*, 10, mas se equivoca ao conceber de modo intuicionista, isto é, como conhecimento imediato, tal descoberta, por causa de sua negação preconceituosa dos valores da dialética, negação que ele compartilha com a tradição neoplatônica e escolástica. (1990: 120).

A interpretação de Berti está longe de ser unânime entre os comentadores de Aristóteles⁷⁹. Para compreender Heidegger, ela é particularmente significativa por duas razões. Primeiro porque expõe a artimanha textual heideggeriana de excluir uma partícula que dificultava a leitura que ele propunha. Segundo, porque introduz uma ênfase na dialética para a definição das quiddidades ou, em linhas mais gerais, para a apreensão do simples que Heidegger pretende evitar⁸⁰. De acordo com Heidegger, a apreensão de um simples, como uma cor, é um mero perceber, sobre o qual não se pode enganar, apenas não perceber. Para ele, é impossível apreender a cor vermelha, por exemplo, através (διὰ) de outras cores. Este é um equívoco da pretensão dialética, o qual só é possível quando o voũς deixa de atuar como voũς e passa a ser um διανοεῖν. No διανοεῖν, para Heidegger, algo é apreendido a partir de algo outro (*auseinandervernommen*). Este ente apreendido passa a ser um algo tomado como algo outro e passa, então, a ser determinado por meio de uma sentença. Deste modo, no διανοεῖν, o ente “apenas é apresentado [*aufgezeigt*] quando o λέγειν não é somente

⁷⁸ Berti cita: πρὸς ἀμφοτέρω διαπορῆσαι, “desenvolver aporias para ambos os lados (*Tópicos*, I, 2, 101a 34-6)”.

⁷⁹ Zingano (2004), por exemplo, atribui um papel bem mais secundário à dialética na aquisição dos princípios. A dialética teria apenas a capacidade de “dizer algo (*eipen ti*)” sobre eles, conforme a passagem dos *Tópicos* (*Tópicos* I, 2, 101a25-b4) analisada por Zingano. Ela seria a mais apropriada mas, de forma alguma, necessária, sendo que os primeiros princípios poderiam ser conquistados também pelo voũς, traduzido por inteligência. Além disso, ela seria a mais apropriada por exercer a tarefa socrática de refutar as posições ou definições insustentáveis.

⁸⁰ Como a nota anterior revela, não é necessário excluir o termo ‘não’ da passagem da *Metafísica* para que a dialética tenha um papel menor que aquele a ela atribuído por Berti.

φάναι, mas é também um διαλέγεσθαι (GA 21: 185)”. Heidegger associa, assim, νοῦς e φάναι, de um lado, e διανοεῖν e διαλέγεσθαι, de outro. Certamente, a apreensão (intuição) e a expressão (enunciação) da verdade sobre os simples encontram-se associadas ao primeiro par, para Heidegger⁸¹.

2.3 VERDADE E SER

Dois outros motivos tornam a passagem da *Metafísica* discutida acima central para a leitura de Heidegger: a conexão entre ser e verdade e o modo como o ser dos entes incompostos é compreendido por Aristóteles.

Heidegger não hesita ao destacar a copertença das questões pela verdade e pelo ser no trecho de Aristóteles. Aristóteles busca estabelecer o que são os entes simples, como é possível conhecê-los (intuí-los) e como é possível defini-los corretamente, isto é, exprimir a verdade acerca deles. Ontologia, filosofia da cognição e filosofia da linguagem se fundem e estão mutuamente implicadas na caracterização aristotélica. Deste modo, com relação à afirmação de Aristóteles de que, acerca desses incompostos, só é possível ἢ νοεῖν ἢ μὴ, “pensar/intuir ou não (*Metaph. Θ*, 10, 1051b 31-2)” ou, mais especificamente, quando Aristóteles afirma que τὸ δὲ ἀληθὲς τὸ νοεῖν ταῦτα, “a verdade equivale a intuir/pensar estas coisas (1052a 1)”, Heidegger comenta: “Assim, a resposta à pergunta pela verdade (descobrimento) assume o lugar da resposta à pergunta

⁸¹ Por esta razão, não vale como objeção a remissão, feita por Cassin (1999: 142) ao trecho em que Aristóteles afirma: ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής, καὶ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς ζῴοις, διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψεθδῶς, δαὶ οὐδενὶ ὑπάρχει ὡς μὴ δαὶ λόγος. Isto é: “Pois a percepção sensível dos próprios é sempre verdadeira e está presente em todos os animais, mas pensar/percorrer pelo pensamento (διανοεῖσθαι) é possível fazê-lo enganando-se (ψεθδῶς), e isso não está presente a ninguém a quem não pertença também o discurso/razão (λόγος) (*De Anima*, III, 3, 427b 14)”. Com efeito, trata-se da διάνοια, não do νοῦς. Acerca disto, Heidegger ainda afirma: “Somente porque a νόησις descobre primariamente, o logos como διανοεῖν pode também ter função de descubrimento (SZ: 226)”.

pelo ser – e isto em uma discussão em que se pergunta pelo autêntico ser [*eigentlichen Sein*]⁸² (GA 21: 182)”. Ser e verdade estão intrinsecamente imbricados.

Heidegger encontra fundamento para sua interpretação sobre a relação entre ser e verdade no próprio texto aristotélico. É conhecida a tese aristotélica acerca da polissemia do ser, isto é, o fato de que o ser ou o ente (ὄν) pode ser dito dos seguintes quatro modos: (1) o ser por concomitância ou acidente (κατὰ συμβεβηκός); (2) o ser como verdadeiro (ὡς ἀληθές), que se opõe ao não ser como falso/encobrimento (ψεῦδος); (3) o ser conforme o esquema das categorias; (4) e o ser enquanto potência ou ato (*Metaph.* E, 2, 1026a 33 – 1026b 2)⁸³.

Como se sabe, porém, desde seu contato inicial com a dissertação de Brentano, Heidegger estava interessado em encontrar um sentido diretivo para o ser na obra e a partir de Aristóteles. Diferentemente de seu inspirador, contudo, Heidegger não concedeu à οὐσία o posto privilegiado de sentido primevo de ser. Para ele, a verdade assumiria esta posição⁸⁴. Além de conformar-se com sua interpretação mais geral do pensamento aristotélico, e mesmo grego antigo em geral⁸⁵, Heidegger encontrou uma justificação interna ao capítulo *Metaph.* Θ, 10. Trata-se da seguinte passagem: Ἐπεὶ δὲ τὸ ὄν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὄν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ

⁸² Em geral, opto por traduzir *Eigentlichkeit* e seus correlatos por propriedade e derivados. Nesta frase, contudo, dizer “ser próprio” perderia o sentido atribuído por Heidegger à expressão. Por isto, apenas nesta passagem, optou-se por ‘autêntico’.

⁸³ Também em *Metaph.* Θ, 10, 1051a 1052b 2.

⁸⁴ A οὐσία, entendida como a principal das categorias da predicação em Aristóteles, foi pensada por Brentano e, em sua esteira, por Pierre Aubenque, como o principal dos sentidos de ser. Sobre o privilégio da οὐσία, em relação às demais categorias, Aubenque afirma: “Trata-se, em primeiro lugar, da primazia lógica e gnosiológica ‘do que é’, isto é, da essência: só conhecemos bem uma coisa quando sabemos *o que* ela é (e não qual é, onde é, como é etc.). A segunda maneira de demonstrar a prioridade da *ousia* está em reconhecer o primado, que Aristóteles chama de ‘cronológico’, da *ousia* como sujeito (*hypokeimenon*) em relação às eventuais determinações. Estas não se consideram ‘entes’ a não ser quando atribuídas a esse ente propriamente dito que é seu sujeito (2012: 31).” Sobre as posições de Brentano e Aubenque acerca do valor ontológico das categorias e do valor subordinado da verdade, ver sucinta apresentação na introdução de Crubellier & Pellegrin às *Categorias* de Aristóteles (2007: 77-8).

⁸⁵ Afinal de contas, para Heidegger, os gregos pensaram a conexão íntima entre pensar/intuir e ser desde os primórdios da filosofia: “O primeiro descobrimento [*Entdeckung*] do ser do ente através de Parmênides ‘identifica’ o ser com o compreender perceptivo [*vernehmenden*] do ser: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (SZ: 212)”. O mesmo estaria fazendo Aristóteles aqui: “Dito grosseiramente: o ser é pensado ‘através’ do pensar: ambos são postos como idênticos (GA 21: 183)”.

δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων ἢ τάναντία, τὸ δὲ [κυριώτατα ὄν] ἀληθὲς ἢ ψεῦδος. Em uma tradução possível: “Como o ser e o não ser são ditos conforme o esquema das categorias, segundo o ato e a potência destas [categorias], e [κυριώτατα ὄν] como o verdadeiro e o falso/encobrir. (*Metaph.* Θ, 10, 1051a 34 – b 2)”. O sentido a dar à expressão κυριώτατα ὄν na passagem acima é controverso. Conforme indicam as chaves, a interpretação do editor (Ross) é que o trecho deva ser excluído da tradução. Contrariamente, Heidegger⁸⁶ inclui a passagem e interpreta como “o ente em sentido mais próprio [*das allereigentlichste Seiende*] (GA 21: 174)”. Portanto, o que fica dito dessa maneira é que o sentido mais próprio ou prevalente de ser é o ser como verdade⁸⁷.

Sendo a verdade o sentido principal do ser em Aristóteles, o próprio capítulo *Metaph.* Θ, 10 ganha enorme centralidade para o entendimento da ontologia aristotélica. Assim, Heidegger se posiciona no interior de um debate clássico sobre como compreender a inserção deste capítulo no livro Θ⁸⁸, em particular, e na *Metafísica*, como um todo. Ao contrário da grande maioria dos comentadores⁸⁹, antigos e modernos, Heidegger afirma que

Metaph. Θ, 10 é o capítulo-chave de um dos mais difíceis livros (tratados), entre os tratados reunidos sob o título de ‘Metafísica’. Este tratado copertence com os subsequentes Z e H, de forma que, em Θ, 10, [...] o ponto mais elevado das considerações ontológicas fundamentais é alcançado (GA 21: 171).

⁸⁶ Que conhecia a edição de Ross (1975), publicada pela primeira vez em 1924 (GA 21: 173).

⁸⁷ Berti recusa esta opção tradutória de Heidegger e acaba optando pela interpretação de Jaeger para o termo: o sentido mais corrente segundo o uso linguístico (sentido mais difuso). Além disso, para Berti, o sentido diretivo de ser em Aristóteles é o de ser como ato (ἐνέργεια). Para justificar esta posição, ele cita Aristóteles em *De Anima*, II, 1, 412b 8-9. Cf. Berti, 1990: 111 e ss.

⁸⁸ Em suas palavras: “Introduzi essas discussões propositadamente para mostrar que da possibilidade de acesso a esse capítulo depende a compreensão da ontologia grega e com isso também o problema da verdade, e [para mostrar] também quais questões principais podem se esconder por trás da pergunta aparentemente irrelevante sobre a pertença de um capítulo a um livro (GA 21: 174)”.

⁸⁹ Heidegger menciona, entre outros, seus contemporâneos Jaeger e Ross. Bonitz, por outro lado, defende, segundo Heidegger, a pertença do capítulo 10 ao livro Θ, mas o faz por razões equivocadas, isto é, sem se dar conta da problemática fundamental envolvida nele (GA 21: 171 e ss.).

Contribui para isto, também, a aposta de Heidegger em um sentido unificador para toda a *Metafísica* de Aristóteles⁹⁰. O propósito geral do livro seria fazer uma ontologia, no sentido de uma ciência do ente enquanto ente (τὸ ὄν ἢ ὅν), tal como proposto em *Metaph.* Γ, 1003b 21. Isto é, trata-se de descobrir o que faz com que tudo aquilo que é seja. Para Heidegger, em *Metaph.* Z, Aristóteles se desvia deste propósito inicial ao sustentar que o que sempre se investigou e produziu impasses (aporias) é “o que é o ser/ente (τί τὸ ὄν), isto é, o que é a substância (τίς ἡ οὐσία) (*Metaph.* Z, 1, 1028b 2-3)”. Com efeito, esta equivalência entre as duas questões produz a passagem entre a pergunta ‘o que faz com que o que é/os entes sejam?’ (pergunta pelo ser), isto é, com que sejam em geral, para a pergunta ‘o que faz com que o que é/os entes sejam o que são?’ (pergunta por sua οὐσία). Para Heidegger, pelo contrário, a pergunta ontológica por excelência é pergunta pelo que faz com o que o ente seja em geral e a busca de uma resposta para esta pergunta não passa pela determinação da substância dos entes, mas sim pelo modo de seu desvelamento (ἀλήθεια) (GA 21: 179-80).

Entretanto, esse desvio da pergunta pelo ser para a pergunta pela substância já se deixa entrever no próprio trecho da *Metafísica* que se está discutindo, ao menos na interpretação heideggeriana. Independentemente da passagem de *Metaph.* Θ, 10, 1051b 32-3 estabelecer ou não a necessidade de um processo investigativo não imediato e possivelmente dialético, o fato é que, acerca do simples e que é apenas ser, trata-se de

⁹⁰ Aubenque, em seu clássico estudo *O problema do ser em Aristóteles*, também defende a unidade temática da *Metafísica*: “todas [as questões] se reúnem nesta questão que é ‘o objeto passado, presente e eterno de nosso embaraço e de nossa pesquisa: o que é o ser?’”, ele relembra, citando *Metaph.* Z, 1, 1028b 2 (2005: 88-9). Além disso, Aubenque considera a *Metafísica*, à exceção do livro A, visto por ele como de juventude, uma obra acima de tudo dialética, no sentido de aporética. Em suas palavras: “O que distingue o problema da quadratura do círculo e a questão: τί τὸ ὄν, é que o primeiro já está resolvido, senão em uma consciência humana, ao menos do universo das essências, ao passo que a resposta à segunda foi e é ‘sempre pesquisada (ἀεὶ ζητούμενον) (*Metaph.* Z, 1028b 3)”. E, em seguida: “Desses dois textos de juventude [*De Philosophia* e *Metaph.* A] até as frases desabusadas de *Metaph.* Z, nós entrevemos uma evolução que conduziu Aristóteles de uma concepção finalista e otimista da história da filosofia a uma concepção dialética e relativamente pessimista, da ideia de um progresso necessário àquela de um progresso incerto, da esperança de uma conclusão próxima à aceitação de uma pesquisa indefinida (2005: 92-3)”. Para uma crítica da posição de Aubenque sobre a natureza dialética da ontologia aristotélica, ver Terence Irwin (2005).

buscar saber o que ele é (τὸ τί ἐστὶ), pretende-se determinar ou definir sua quiddidade. Heidegger destaca a expressão ‘que’ (*Was*), em sua tradução, pois ela revela um preconceito que, mesmo nesta passagem, Aristóteles parece manifestar. De fato, com o termo ‘que’ (*Was - quid*), Aristóteles dá mostras de compreender o ente simples como um presente à vista (*Vorhandenes*), na terminologia heideggeriana. Isto se confirma e mesmo ganha legitimidade quando se considera a tradução de Heidegger, neste contexto, para ἐνέργεια: “um simplesmente presente a todo tempo (*schlechthin ständig schon Vorhandenes*) (GA 21: 176)”. Isto é, um ato eternamente presente, que não se gera nem se corrompe. Prosseguindo o argumento, Heidegger sustenta que aquilo que torna um ente o *que* ele é (seu *quid - Was*) é justamente sua essência (*Wesen - εἶδος*). Ou seja, a determinação dos entes simples como um puro ato, como um presente à vista, como um *que*, faz com que a pergunta seguinte emerja naturalmente: o que é isto que é? Qual é sua substância ou essência?⁹¹

A história desse desvio é, em grande medida, a história da insuficiência da metafísica ocidental, para Heidegger. Se ela já estava predisposta pelo trecho de *Metaph. Θ*, 10, ela não é ainda realizada neste ponto da obra aristotélica, em que, de resto, trata-se do ser em sentido mais próprio (κυριώτατα ὄν). Significativo para Heidegger é que Aristóteles pensou o ser como verdade e compreendeu seu modo de ser como presença à vista (*Vorhandenheit*). A determinação da substância desse presente à vista como tarefa central da ontologia⁹² somente ocorre em *Metaph. Z*.

Portanto, por um lado, no capítulo *Metaph. Θ*, 10, ser é pensado como alcançando seu sentido preponderante por meio da verdade. Por outro lado, contudo, o

⁹¹ Heidegger compreende esta passagem como a de um ente em particular, a οὐσία, como a resposta à pergunta geral sobre o ser (GA 21: 179-80). Afim a este procedimento encontra-se a tendência a tomar a pergunta pelo ser como a pergunta pelo ente supremo ou, conforme a tradição, Deus. A este desvio, Heidegger deu o nome de ontoteologia. Cf. *A Constituição Ontoteológica da Metafísica* (GA 11: 51-79). Ver também o comentário de Aubenque (2012: 25-38).

⁹² Ou mesmo equivalente à pergunta pelo ser, como se mostrou acima.

ser dos entes que se desvelam através dessa intuição ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) é caracterizado por Aristóteles como apenas presença à vista. Esta caracterização, por sua vez, mostra-se insuficiente para as pretensões filosóficas heideggerianas.

2.4 ABERTURA

Nesta seção final, pretendo argumentar que faltou a Aristóteles, assim como faltou a Husserl, compreender um sentido ainda mais fundamental de verdade do que o do ente que se desvela na intuição imediata. Este entendimento ainda mais originário já estava latente nas obras de Aristóteles e Husserl e Heidegger salienta um grau de hesitação quanto a isto, particularmente, em Aristóteles⁹³. De fato, faltou a Aristóteles, segundo Heidegger, radicalizar o sentido do ser como verdade, a ponto de entender o desvelamento não apenas como uma mostração do ente que se desvela, mas também e acima de tudo como uma abertura do ser-aí para o ente que vem ao seu encontro. Sendo assim, o terceiro e mais fundamental sentido de verdade em Heidegger, apresentado a partir de seu confronto com a obra de Aristóteles, é precisamente a verdade entendida como abertura.

Este sentido mais originário de verdade, por sua vez, conecta-se com uma interpretação do fenômeno da síntese que vai além das pretensões expressas por Aristóteles. Entretanto, na leitura de Heidegger, é como se Aristóteles pudesse ter se dado conta dessas possibilidades interpretativas, tivesse ele refletido mais detidamente sobre suas próprias caracterizações do ser como verdade e da natureza da síntese. O

⁹³ “Certamente Aristóteles não viu propriamente este fenômeno [verdade como abertura], pelo menos não na constituição ontológica que lhe é própria, mas ele também não fundou uma teoria representativa da verdade, mas manteve-se junto aos fenômenos e apreendeu-os tão a fundo quanto foi possível, isto é, ele evitou um equívoco fundamental e, com isso, manteve o caminho livre, apenas para que ele fosse depois fundamentalmente soterrado (GA 21: 164)”.

desafio a seguir será apresentar estas torções de interpretação propostas por Heidegger para, com isso, evidenciar o embasamento da verdade da proposição na verdade mais fundamental da intuição e da verdade intuitiva na verdade ainda mais fundamental da abertura, em um progressivo ganho de originalidade.

À primeira vista, Aristóteles parece restringir a síntese a uma propriedade de sentenças. Sua caracterização da falsidade como sendo possível apenas onde está presente uma síntese sugere isto. Ele parece estar sustentando que síntese e divisão *coincidem* com afirmação e negação. Como já se discutiu acima, porém, Heidegger nega esta assimilação, entre outras razões, por rejeitar que casos de afirmação possam ser ditos também casos de negação. Isto porque Aristóteles dissera que os casos de síntese podem ser ditos igualmente casos de divisão (*De Anima* III, 6, 430b 3). Sendo assim, Heidegger conclui que síntese e divisão antecedem afirmação e negação como condições de sua possibilidade (GA 21: 140).

De fato, a síntese pertence mais originariamente ao próprio ente acerca do qual se propõe uma afirmação ou negação. Como diz Heidegger: “σύνθesis não é apenas estrutura do λόγος, mas do sobre o que [*das Worüber*] enquanto tal, na medida em que este é e deve ser um ente no sentido de verdadeiro (GA 21: 166)”. Para que seja possível um λόγος sobre um ente, a síntese já deve estar presente nele, caso ele seja pensado como um ente que se desvela para uma intuição (νοῦς). E Aristóteles efetivamente pensou o ser acima de tudo como verdade, na leitura de Heidegger. Por esta razão, Heidegger chega a dizer que Aristóteles não pensou a síntese apenas do ponto de vista de sua estrutura formal, mas também “apofanticamente, relacionada ao ente, em referência ao próprio ente (GA 21: 168)”⁹⁴.

⁹⁴ Neste contexto, Heidegger se refere aos seguintes trechos de Aristóteles, já debatidos acima: *De Int* I, 16a 3-8 e *Metaph.* Θ, 10, 1051b 2-5.

Entretanto, *pari passu* com o fenômeno da verdade, a síntese possui uma significação ainda mais originária, para Heidegger. Ao mesmo tempo em que ela se refere ao ente que se desvela através do λόγος, ela também pertence à própria atividade da enunciação. Isto é, também o λέγειν, ou ainda de forma mais geral, também o intuir (νοεῖν) estão essencialmente marcados pela estrutura da síntese. Como sustenta Heidegger: “A σύνθησις se orienta para o comportamento (*Verhalten*) e para o sobre o que do enunciado de descobrimento conforme a estrutura da verdade mesma (GA 21: 170)”. Mas de que natureza é esta síntese que se orienta para o comportamento daquele que realiza enunciados de descobrimento? E em que medida isto está conforme a estrutura da verdade mesma? Para responder a estas perguntas, é necessário esclarecer o que Heidegger compreende por ‘estrutura do como’ (*Als-Struktur*).

É conhecida a distinção feita por Heidegger entre a presença à vista (*Vorhandenheit*) e a instrumentalidade (*Zuhandenheit*). Subjacente a esta distinção jaz a mencionada estrutura do como. Para Heidegger, em nosso dia a dia, lidamos com os entes que vêm ao nosso encontro na forma da instrumentalidade. Isto é, os entes (por exemplo, este computador em que agora redijo minha dissertação) mostram-se para nós na medida em que servem para realizar alguma tarefa. Minha apreensão cotidiana deste computador fundamenta-se no fato de que ele serve para escrever. Dito ainda de outro modo, eu o apreendo *como* algo que tem alguma serventia para mim. O seu modo de ser (como um ente à mão (*zuhanden*)) é estabelecido por mim, ao lidar cotidianamente com ele, a partir de algo outro que ele: a escrita. Esta é a minha expectativa ao lidar com ele, que ele funcione como o instrumento que é. Porém, *na medida em que a estrutura do como é constitutiva da minha apreensão do ente* (o computador, no caso), eu tenho a possibilidade de passar a considerá-lo não mais como um à mão, que serve para algo, mas sim como um ente presente à vista. Isto acontece frequentemente quando, por

exemplo, o computador estraga e para de exercer sua função. Este fato retira-me à força da relação cotidiana de instrumentalidade com ele e eu posso, então, indagar-me sobre as razões que levaram o computador a parar de funcionar. Neste momento, passo a considerá-lo apenas a partir dele mesmo, eu o tomo *como* ele mesmo. Posso, assim, refletir sobre como ele opera, o que é um transistor, o que é *chip* e assim por diante. Neste modo *derivado* de lidar com os entes intramundanos, eles se abrem para mim como presentes à vista e eu lido com eles como quem busca *determinar* suas características essenciais, defini-lo, estabilizar seu conceito etc.

Duas coisas são fundamentais nesta curta retomada das noções heideggerianas de à mão e presente à vista. Primeiro, que toda e qualquer captação, apreensão, intuição ou mostração de um ente está, para Heidegger, submetida à estrutura do como, inclusive aquela que tomo o ente como ele mesmo. Em segundo lugar, o fato de que o modo como cotidianamente lidamos com os entes que vêm ao nosso encontro é o da instrumentalidade. A captação que visa a conquistar uma definição essencial sobre os entes é um modo derivado, o qual concebe os entes como presentes à vista.

O passo seguinte de Heidegger, que o distancia em parte de Aristóteles⁹⁵, será igualar a estrutura do como à síntese, tal como ela vem sendo caracterizada a partir da obra de Aristóteles. Heidegger se pergunta, retoricamente:

A pergunta agora é se, no fim das contas, o que se quer dizer com *σύνθησις* e *διαίρεσις*, com compor e separar, é esse fenômeno do como e em que medida esse fenômeno unitário do como, que sobrevém (*zukommt*) ao significar e compreender, *pode*, e por ora deve, ser apreendido através da *σύνθησις* e da *διαίρεσις* (GA 21: 146).

A síntese, portanto, se já não se limitava às proposições, nas formas da afirmação e da negação, também não concerne apenas aos entes que se desvelam,

⁹⁵ Digo em parte porque, para Heidegger, Aristóteles não exprimiu esta concepção, mas possibilitou, através de suas descrições do fenômeno da síntese, pensá-la do modo como Heidegger propõe.

quando pensada mais originariamente. A síntese, mais profundamente, coincide com o fenômeno da verdade em seu sentido mais próprio. Com a estrutura do como ou com a síntese entendida desta maneira, está em questão o modo como o ser-aí se abre para o mundo e para os entes intramundanos. A síntese remete ao modo como o ser-aí se comporta diante dos entes⁹⁶. Em conformidade com isto, portanto, Heidegger exprime seu entendimento para o sentido mais próprio de verdade do seguinte modo: este comportamento que é a verdade “é a relação do ser-aí como ser-aí com seu próprio mundo, a abertura do mundo [*Weltoffenheit*] do ser-aí, cujo ser para o mundo (o qual se abre para ela [a abertura do ser-aí] com e nesse ser [do ser-aí]) se descobre (GA 21: 164)”. Nessa forma mais originária de verdade, o próprio ser do ser-aí se descobre. A ἀλήθεια se revela um desvelamento não somente do ente que vem ao encontro do ser-aí, mas, antes de tudo, um descobrimento da própria estrutura do ser-aí que possibilita o desvelamento dos entes: o ser para o mundo, ou ainda, a abertura do mundo⁹⁷.

Por sua vez, tendo em vista a copertença originária dos fenômenos do ser e da verdade, pode-se dizer que os modos de comportar-se ou abrir-se do ser-aí para os entes com os quais lida estão intimamente relacionados, ou mesmo coincidem, com os modos de ser com que estes entes se desvelam para o ser-aí que os compreende. Dito de outro modo, é por comportar-me cotidianamente diante do mundo ou abrir-me para o mundo na forma da instrumentalidade que os entes intramundanos se revelam como entes à mão. A verdade (o modo como me disponho para lidar com os entes) coincide com o ser dos entes apreendidos (o modo de ser com o qual eles se apresentam para mim).

⁹⁶ Desta maneira, compreende-se o que Heidegger quer dizer com a frase, citada acima: “A σύνθεσις se orienta para o comportamento e para o sobre o que do enunciado de descobrimento conforme a estrutura da verdade mesma (GA 21: 170)”.

⁹⁷ John Sallis apreendeu esta distinção interna ao fenômeno da ἀλήθεια entre a verdade como a mostraçõ do ente e a verdade como a abertura do ser-aí para desvelar os entes. Ele deu o nome a isto de duplicaçõ (*doubling*). Em suas palavras: “Duplicando assim a *verdade*, Heidegger incorpora na unidade da palavra [verdade] tanto a verdade no sentido fenomenolõgico estendido de ser descobridor [*being-uncovering*] e a condiçõ de possibilidade dessa verdade (1994: 390)”. Sallis ainda cita pertinentemente o seguinte trecho de Heidegger: “O que torna este descobrir possível deve necessariamente ser chamado de ‘verdadeiro’ em um sentido ainda mais originário (SZ: 220)”.

Qual a posição de Aristóteles a respeito disso tudo, segundo Heidegger? Aristóteles não teria pensado o fenômeno da síntese (e da verdade) em toda a sua originariedade. Ele teria permanecido ligado a um sentido derivado de síntese, mesmo quando percebeu que ela diz respeito também aos entes e não só aos discursos sobre eles. Porém, a síntese como estrutura constitutiva do ser-aí ao apreender qualquer ente, esta lhe escapou. Foram dois os equívocos de Aristóteles quanto a isto.

Em primeiro lugar, quando logrou associar ser e verdade, Aristóteles compreendeu os entes como puras presenças, isto é, apenas como presentes à vista⁹⁸. Em segundo lugar, Aristóteles foi incapaz de ver que o fenômeno da síntese está presente na percepção de todo e qualquer ente, *inclusive daqueles que Aristóteles chamou de simples ou compostos* (ἀσύνθητα).

Com efeito, Aristóteles restringiu indevidamente, aos olhos de Heidegger, a síntese à proposição. Mesmo que ele tenha visto que a síntese de certo modo antecede a proposição (a afirmação ou a negação), sua compreensão do fenômeno da síntese ficou limitada àqueles entes captados sob a forma da determinação. Isto é, mesmo que a síntese seja anterior à proposição, ela só é reconhecida por Aristóteles nos entes sobre os quais uma proposição pode aplicar-se. Dito ainda de outro modo, a síntese concerne aos entes presentes à vista, aos quais a percepção (*Vernehmen* – νοῦς) venha a se dirigir no modo da determinação. Segundo Heidegger, apenas porque Aristóteles pensou a síntese como restrita ao modo determinante de intuição dos entes é que ele exclui a síntese da apreensão dos compostos. Pelo contrário, para Heidegger, *também na percepção dos simples*, a síntese está presente, na medida em que é constitutiva de qualquer perceber. Por esta razão, Heidegger traduz a passagem em que Aristóteles se

⁹⁸ Ver acima o que Heidegger constatou sobre *Metaph. Θ*, 10 1052b 32-3.

refere àquilo cuja verdade é um mero intuir (νοεῖν) e sobre o qual não é possível engano, apenas um não intuir (ἄγνοια), do seguinte modo:

Quando este não é o caso (o ser do ente ser determinado pelo junto [*Einheit des Zusammen*]), então também não pertence ao descobrimento a unidade do junto (não [há] διάνοιεν– ‘como’ do determinar), o descobrir é então simplesmente o perceber [*Vernehmen*] do ente, não há encobrimento, também não há engano, apenas não perceber [*Unvermeinen*]. (*Metaph. Θ*, 1052a 1-2 *apud* GA 21: 177)⁹⁹.

Isto é, para Aristóteles, no caso dos simples, a verdade ou o desvelamento não está em descobrir uma unidade (síntese) que o ente manifestaria (tal como no caso dos compostos). A verdade é um mero νοεῖν do incomposto, sobre o qual não é possível engano. Com isto, fica mais uma vez evidente que Aristóteles não pensa a síntese como estando presente para o caso dos simples. Mais significativo, contudo, na tradução de Heidegger é o acréscimo à expressão ‘unidade do junto’ (que releva a presença da síntese nos compostos) o comentário “não [há] διάνοιεν – ‘como’ do determinar”. O que este comentário revela é que, segundo Heidegger, Aristóteles não reconheceu que haveria uma forma de síntese envolvida na apreensão dos simples *porque pensou a síntese somente na forma do ‘como do determinar’*. Entretanto, este como próprio do determinar é o que caracteriza a proposição, ele se faz por meio de um διάνοιεν ou de um διαλέγεσθαι, que, enquanto tais¹⁰⁰, são posteriores à intuição imediata que é o νοεῖν. Contudo, como é possível compreender, então, que haja síntese na apreensão do incomposto, tal como Heidegger pretende?

Por um lado, a resposta é imediata para Heidegger. Na medida em que é constitutiva de todo apreender, a síntese tem de estar presente na captação do simples. O que faz com que o simples se manifeste como simples então? Como se viu, na leitura de Heidegger, Aristóteles compreende o incomposto como pura presença, como um

⁹⁹ Apenas neste caso, os parênteses são comentários de Heidegger ao texto aristotélico e os colchetes são comentários meus ao texto de Heidegger.

¹⁰⁰ Como se argumentou acima.

presente à vista. Por sua vez, o que caracteriza o ente presente à vista é que ele seja tomado *como* ele mesmo, isto é, a partir dele mesmo¹⁰¹. Dessa maneira, embora a síntese esteja presente na captação também dos entes compostos, Aristóteles não foi capaz de percebê-la. A razão para esta incapacidade, por sua vez, é que Aristóteles limitou os modos de ser à presença à vista e o presente à vista é o ente que é tomado como ele mesmo. Para o caso dos entes compostos, a síntese lhe é evidente, pois está no próprio ente, justamente na medida em que é composto. Para o caso dos simples, porém, discernir a síntese só é possível caso se dê conta de que o modo da determinação através do qual se captam os entes presentes à vista, inclusive os simples, é um modo derivado. Trata-se de uma alteração no modo cotidiano de lidar com os entes intramundanos. O ‘algo como algo outro’ que caracteriza minha apreensão dos entes à mão na cotidianidade se transforma, assim, em um ‘algo como ele mesmo’. Com isso, a estrutura do como fica escondida, a não ser que se entenda este modo de apreender o ente como derivado do modo cotidiano, o que Aristóteles não fez.

Em suma, Aristóteles estabeleceu a copertença originária entre os fenômenos do ser e da verdade, mas foi incapaz de ir fundo o suficiente com sua descoberta. Ele cometeu dois equívocos correlacionados. Em primeiro lugar, Aristóteles hipertrofiou o modo teórico e determinante de se comportar face ao mundo. Para Heidegger, este não é, inclusive, o modo como cotidianamente nos relacionamos com o mundo. Trata-se, antes, de uma alteração, de um comportamento derivado. Assim, por compreender todos os entes sob o modo de ser da presença (correlato da atitude determinante), Aristóteles não se deu conta da universalidade do fenômeno da síntese ou da estrutura do como. Em consequência disto, o segundo equívoco de Aristóteles foi não perceber que a estrutura da síntese, embora diga respeito aos entes, diz respeito ainda mais propriamente ao ser-

¹⁰¹ Como disse Heidegger, após sustentar que Aristóteles por vezes equivale νοεῖν e αἰσθησις: “decisivo é que o [ente] a ser desvelado na αἰσθησις é tomado nele mesmo (GA 21: 181)”. O simples é tomado (*gehabt*) a partir dele mesmo.

aí, em sua abertura. Por ter visto a copertença entre ser e verdade, Aristóteles poderia ter se dado conta do sentido de verdade como abertura, que faz o ser dos entes depender do modo de sua captação (a abertura – verdade). Ou como sintetizou Heidegger: “Só ‘há’ [gibt es] ser – não ente – na medida em que há verdade [como abertura do ser-aí] (230)”. Contudo, o entendimento de Aristóteles sobre o ser como mero presente à vista restringiu sua percepção quanto a este fenômeno originário.

Após esse longo trajeto, é possível enfim caracterizar os três sentidos de verdade conforme a validade que compete a cada um deles e segundo sua derivação a partir do sentido imediatamente mais originário.

A verdade como abertura é o modo mais originário de compreender a verdade. Ela está presente em todo e qualquer comportamento que podemos ter diante do mundo e dos entes, estejamos cientes dela ou não. Ela não é, portanto, em nenhum sentido, derivada. Pelo contrário, ela é constitutiva do ser-aí. A verdade dos entes que se descobrem é uma verdade dependente da abertura. Eles se desvelam conforme o modo como o ser-aí se abrir para eles, conforme o modo de comportar-se do ser-aí, ou ainda, segundo as expectativas que o ser-aí depositar nos entes que lhe vêm ao encontro. Se as expectativas forem teóricas, isto é, se o ser-aí se abrir segundo o modo da determinação, os entes se mostrarão como presentes à vista. Neste contexto, vale a descrição da verdade como intuição proposta por Husserl e por Aristóteles¹⁰². Mas e a verdade das proposições? Como explicar a natureza e a origem (derivação) deste tipo de verdade?

¹⁰² Sallis (1994) defende uma evolução na posição de Heidegger entre *Lógica* (GA 21), de 1926, e *Ser e Tempo*, publicado em 1927. Segundo ele, haveria uma progressiva ruptura da ligação entre verdade e conhecimento (intuição) que culminaria no abandono do pensamento que associa verdade a conhecimento, em *Ser e Tempo*, por conta do entendimento de Heidegger acerca do mundo circundante e da ocupação com os entes à mão na cotidianidade. Somente então, Heidegger teria pensado a verdade como abertura e o desvelamento não como conhecimento. Duas razões me afastam desta posição. Primeiro, o fato de que Heidegger já manifesta seu entendimento sobre a verdade como abertura em *Lógica* (ver o trecho citado acima, GA 21: 164). Segundo, o fato de que a presença da verdade como intuição, em sua validade circunscrita, não se mostra incompatível nem com o sentido mais originário de verdade como abertura, nem com o fato de que, cotidianamente, os entes se desvelam para o ser-aí como

Tão logo nos colocamos no modo teórico de encarar o mundo e os entes intramundanos, estes entes se apresentam como entes presentes à vista. No momento em que apreendo intuitivamente um ente presente à vista, posso enunciar (φάναι) esta verdade acerca dele, que para mim se desvelou na intuição (νοῦς). Esta enunciação, por estar ainda colada à intuição que tenho do ente, ainda não comporta em si a possibilidade do falso. Ela não é uma proposição. Ela é apenas a expressão imediata de um desvelamento, do descobrir de um ente. Como diz Heidegger, “o ser descoberto contido [*verwahrt*] no enunciado é sempre um ser descoberto de... (SZ: 224)”. Contudo, após a expressão imediata desta verdade intuitiva, o enunciado passa a correr o risco de transformar-se em proposição. Isto ocorre quando se analisa o enunciado isolando-o do contexto de sua enunciação de forma que uma distinção entre o ente intuído e o enunciado passa a existir onde antes havia completa conformidade. Assim, torna-se possível analisar o enunciado como um juízo declarativo ou proposição. Neste procedimento, o juízo é tomado em isolamento e posteriormente comparado ao ente acerca do qual ele afirma ou nega alguma coisa. Juízo e ente são agora dois membros de uma relação, em que há concordância ou não entre juízo e realidade, isto é, em que o juízo se mostra verdadeiro ou falso. De resto, este é um procedimento que ocorre na vida das pessoas. Tão logo elas passam a encarar os entes no modo da determinação, elas começam a emitir juízos sobre as coisas e, frequentemente, analisam suas frases no isolamento peculiar às proposições. Neste contexto, a verdade proposicional é também um sentido válido de verdade para Heidegger¹⁰³.

entes à mão, portanto, não através da intuição aristotélico-husserliana. Basta compreendê-la como uma alteração/derivação.

¹⁰³ Somente agora, é possível dar uma resposta heideggerianamente satisfatória à crítica de Cassin, segundo a qual a fenomenologia começaria apenas com o ψεῦδος, caso contrário incorreria em um mutismo ou, ao menos, na impossibilidade de se comunicar com frases significativas. De fato, a crítica de Cassin parece sustentar-se apenas no que diz respeito ao ajuizamento determinante, ou seja, à postura teórica derivada. Como se mostrou, em nossas vidas cotidianas, os entes do mundo se mostram para nós como entes à mão. Com relação a eles, não fazemos juízos determinantes, nem mesmo está aberta a possibilidade de um juízo acerca deles se descolar do fenômeno e ser, posteriormente, comparado

a ele quanto a sua concordância. Isto é possível no caso da proposição pelo modo como a estrutura hermenêutica do como, constitutiva de nossa relação compreensiva com o mundo, é alterado nesse tipo de comportamento. Limite-me, neste espaço, a fornecer um contraexemplo. O ser de uma carteira em uma sala de aula é caracterizado através de sua função, do serviço que ela presta ao aluno que deseja se assentar. Contudo, caso esta carteira esteja empenada, é impossível que ela realize a função que dela se espera. Então, em uma conversa corriqueira e provável neste contexto, um aluno pode muito bem comentar com outro, que se dirigia à carteira empenada para se assentar: ‘Não se assente aí, essa cadeira não serve, está empenada’. Ora, o falante claramente compreendeu a cadeira como um ente à mão. O ouvinte, caso tenha dado prosseguimento normal à conversa e a suas ações, também compreendeu dessa forma. E mais, o falante disse (φάσις) a verdade no sentido do desvelamento, que não pode ser falso, apenas desconhecido. Conclusão: o λόγος foi possível e a comunicação se fez, sem que a possibilidade do falso, própria do juízo determinante, tivesse de estar presente.

CAPÍTULO 3 - PRÁXIS

O capítulo anterior finaliza com a apresentação do sentido mais originário de verdade para Heidegger: a verdade como uma abertura do ser-aí. Como se mostrou, o modo como o ser-aí se abre para o mundo e para os entes intramundanos influi diretamente no modo de ser com que estes mesmos entes se manifestam ao ser-aí que os compreende. Isto é, o ser dos entes que vêm ao encontro do ser-aí está submetido à estrutura da compreensão que é própria deste ente destacado. Entretanto, esta compreensão não é uma mera cognição, no sentido de um conhecimento adquirido teoricamente. A argumentação nos dois capítulos precedentes procurou deixar claro que a relação contemplativa com os entes é derivada, embora possível. Entender a verdade como abertura passa justamente por apresentar a multiplicidade dos modos de ser dos entes como correlata às distintas posturas possíveis diante deles e do mundo. A teoria é uma possibilidade fática do ser-aí. Mas qual é exatamente o modo originário de nossa lida com o mundo?

Já no primeiro capítulo, reivindico a ideia de que a lida do ser-aí é cotidianamente caracterizada pela instrumentalidade. Simultaneamente, porém, defende-se que pensar as questões filosóficas fundamentais – dentre as quais seguramente se destaca o ser dos entes intramundanos – requer, para Heidegger, um diálogo crítico com Aristóteles. Um retorno destrutivo que pensa com Aristóteles – e para além dele. Como compreender, portanto, o modo cotidiano de ser dos entes a partir da obra de Aristóteles? O primeiro passo da torção interpretativa proposta por Heidegger foi recorrer à associação entre ser e verdade e à atividade do *voũs* para pensar a verdade de modo distinto a Aristóteles, a saber, como abertura. O seguinte passo será pensar, também com recurso ao texto aristotélico, o modo como os entes se

manifestam ao ser-aí cotidianamente, ou seja, submetidos à contingência da vida não teórica. Isto é, trata-se de não pensá-los originariamente como presentes à vista.

Sendo assim, a primeira seção deste capítulo examina a ‘radicalização ontológica’¹⁰⁴ feita por Heidegger das virtudes intelectuais aristotélicas, principalmente da φρόνησις. Em determinado momento da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles compreende as virtudes intelectuais como formas de a alma humana ‘estar na verdade’, isto é, de captar a verdade acerca dos entes com o quais lida através de cada uma destas virtudes. O contexto não faz menção à questão ontológica, mas, em posse da associação estabelecida por Aristóteles entre ser e verdade, Heidegger analisa estas virtudes, *grosso modo*, como os distintos modos do ser-aí se abrir para o mundo. Desta maneira, sobressai a chamada virtude da φρόνησις, por ser uma sabedoria que diz respeito às contingências.

A segunda seção do capítulo aborda a noção fundamental da propriedade (*Eigentlichkeit*) em Heidegger. Críticas de que o ganho de propriedade, o qual resulta em uma relação mais livre do ser-aí consigo mesmo e com o mundo, significaria o estabelecimento de uma relação primordialmente contemplativa com o mundo são discutidas e rebatidas. Em particular a angústia (*Angst*) teria o papel de isolar o ser-aí do mundo prático das relações com os demais seres-aí. Nesta seção, as dimensões aristotélicas da ποιήσις, da πράξις e da θεωρία são justapostas à reflexão heideggeriana apresentada em *Ser e Tempo*. A ποιήσις é associada à cotidianidade enquanto que a πράξις é aproximada da relação do ser-aí com entes e com o mundo na propriedade. Não obstante, ressalvas são feitas à assimilação entre ser-aí e πράξις. De

¹⁰⁴ A expressão ‘radicalização ontológica’ aparece no *Relatório Natorp* (NB: 57, 58 e 62), embora seja aplicada, nestas passagens, à compreensão do ser do ser-aí por meio da θεωρία (feita por Aristóteles frequentemente, na leitura heideggeriana) e não como uma ‘radicalização ontológica’ da dimensão prática, como pretende realizar Heidegger.

fato, o termo possui distintas significações em Aristóteles, o que afeta o modo como ele se relaciona à caracterização heideggeriana do ser-aí.

A seção final deste capítulo propõe algumas aproximações entre conceitos da filosofia prática de Aristóteles e noções apresentadas por Heidegger na segunda seção de *Ser e Tempo*. São destacadas as similaridades entre a φρόνησις e a προαίρεσις, de um lado, e a consciência (*Gewissen*) e a resolução (*Entschlossenheit*), de outro. Esta seção não visa a esgotar as possíveis aproximações conceituais entre os dois autores, nem mesmo propõe-se uma mera comparação conceitual. O propósito é salientar momentos do pensamento de Heidegger em que uma relação mais originária do ser-aí com os entes e consigo mesmo esteja em questão e mostrar sua proximidade com aqueles mesmos momentos da filosofia aristotélica que Heidegger havia analisado e ‘radicalizado ontologicamente’. Com isso, fica ainda mais evidente o quanto era necessário, para o Heidegger dos anos 1920, pensar com Aristóteles – e para além dele – caso ele quisesse levar a cabo seus projetos filosóficos mais fundamentais.

3.1 ΦΡΟΝΗΣΙΣ

É conhecida a divisão da alma humana proposta por Aristóteles. Desta maneira, visto que a intenção desta seção é compreender alguns elementos da filosofia prática de Aristóteles para, em seguida, examinar a apropriação ontológica destes elementos realizada por Heidegger, não será necessário discutir a fundo o entendimento aristotélico sobre as partes e funções da alma¹⁰⁵. Esquemáticamente, para Aristóteles, a alma humana possui uma parte racional (λόγον ἔχον) e uma parte irracional

¹⁰⁵ Como diz o próprio Aristóteles, não cabe, na *Ética a Nicômaco*, discutir sobre a alma para além do propósito em questão. Cf. *Eth. Nic.* I, 1102a 24-7.

(ἄλογον)¹⁰⁶. Dentro da parte irracional, existe uma parte vegetativa, responsável por crescimento, nutrição, sono etc., e uma parte desiderativa. A primeira destas partes é comum a todos os seres vivos e é praticamente irrelevante do ponto de vista ético¹⁰⁷. O elemento desiderativo, porém, é bastante significativo, sendo que a capacidade de submetê-la à parte racional determina, em grande medida, a posse ou não das chamadas virtudes morais.

Além das virtudes morais, Aristóteles caracteriza o que ele chama de virtudes intelectuais ou dianoéticas. A virtude intelectual (διανοητική) diz respeito à parte racional da alma e, apesar de ser intelectual, também é significativa eticamente¹⁰⁸. Entretanto, Aristóteles distingue ainda cinco tipos de virtudes intelectuais, sendo que esta distinção respeita a divisão interna à própria alma racional. De fato, a alma racional pode ser científica (ἐπιστημονικόν) ou calculadora (λογιστικόν), segundo Aristóteles (*Eth. Nic.* VI, 1139a 12). Como o estagirita afirmara logo antes, esta divisão corresponde aos próprios objetos sobre os quais a alma possui conhecimento (γνώσις), a cada vez. A parte científica concerne aos entes eternos, que não podem ser outros que não eles mesmos, enquanto que o cálculo deliberativo se aplica ao contingente, que pode ser distinto (1139a 7-11).

Relacionada a esta divisão no interior da alma, Aristóteles estabelece uma conexão entre a atividade racional da alma e a verdade que é fundamental para a leitura de Heidegger. Em primeiro lugar, o estagirita afirma: ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον. Isto é, “as duas partes intelectivas têm a verdade como função (*Eth. Nic.* VI, 1139b 12-3)”. Cabe à parte científica, ao menos no contexto ético,

¹⁰⁶ Na *Ética a Nicômaco*, a distinção é introduzida em *Eth. Nic.* I, 1102a 28. Sobre as explicações seguintes acerca da alma, no contexto da filosofia prática de Aristóteles, conferir Enrico Berti (2002: 115-55).

¹⁰⁷ Dormindo, mal se distingue o mau do virtuoso. Cf. *Eth. Nic.* I, 1102b 5-12.

¹⁰⁸ Quando se fala em virtude moral, fala-se em virtude de caráter (ἦθος), ao passo que as virtudes intelectuais são como disposições ou estados de ânimo (ἕξις). Cf. *Eth. Nic.* I, 1103a 7-9.

a apreensão do bem em geral, o qual sempre norteia a ação do virtuoso. De fato, como se afirmou acima, a virtude moral diz respeito à parte desiderativa, ao desejo (ὄρεξις), o qual, caso se dirija para o fim correto, é conforme à intuição do bem pela parte científica da razão. Por outro lado, a parte calculadora da razão busca a verdade acerca dos meios necessários para atingir os fins previamente propostos. Deste modo, para que a decisão prática correta seja tomada, é preciso que haja um concurso de desejo correto e deliberação ou cálculo correto (1139a 22-5), isto é, orientado pela virtude intelectual da φρόνησις.

De fato, Aristóteles salienta cinco virtudes intelectuais em sua reflexão: a sabedoria (σοφία), a ciência (ἐπιστήμη), a inteligência/intuição (νοῦς), a técnica (τέχνη) e a prudência (φρόνησις)¹⁰⁹, cujo exame se encontra em *Eth. Nic.* VI, 3-7. As duas primeiras virtudes competem à parte científica da alma, na medida em que são conhecimentos conquistados sobre objetos de essência fixa e atemporal. A ciência é, simplificadamente, uma investigação sobre objetos do ponto de vista de seus princípios (ἄρχαι) e causas (αἴτια). Já a sabedoria é conquistada com a contemplação pura e filosófica das verdades universais. Sua conquista é a própria felicidade, realizada na vida teórica (βίος θεωρητικός). Técnica e prudência, por sua vez, são excelências no plano dos entes que podem ser de outra maneira, que são contingentes. Enquanto a técnica é realizada segundo algo (κατὰ τι) outro que não a ação, isto é, a produção de um objeto externo, a prudência encontra seu fim na própria ação realizada em vista dela mesma (οὐ ἕνεκα). A ação, neste sentido, almeja simplesmente se tornar uma boa ação (εὐπραξία). Como a virtude máxima no que concerne à ação é a prudência e como ela remete à própria atividade da ação ou ao agente mesmo que age em cada circunstância

¹⁰⁹ Optei pelo termo prudência, conforme a interpretação de Aubenque (2004).

prática, Aristóteles pôde afirmar também que a prudência é uma forma de saber sobre o que é o bem para si mesmo, ou ainda, um saber acerca de si (1141b 30-4).

Destas virtudes, apenas uma, o νοῦς, não se realiza através do discurso ou da razão, como diz Aristóteles, não é μέτὰ λόγου. O νοῦς, como já se viu no capítulo anterior, é para Heidegger uma espécie de captação imediata e não linguística. Por outro lado, também na interpretação de Heidegger, não há ciência, prudência, técnica ou sabedoria “que não seja um falar (*Sprechen*) (GA 19: 22)”. Ora, Heidegger recorre às demais virtudes intelectuais precisamente porque elas são pensadas por Aristóteles como associadas à verdade. Como afirma o estagirita: ἔστω δὴ ἀληθεύει ἢ ψυχὴ τῶ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν; ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς. Em tradução: “São cinco as formas de a alma se encontrar na verdade ao afirmar ou negar¹¹⁰: a técnica, a ciência, a prudência, a sabedoria e a inteligência (1139b 15-7)”. O termo que verti por ‘se encontrar na verdade’ é ἀληθεύειν, verbo derivado da palavra ἀλήθεια, longamente analisada no capítulo precedente. Para Heidegger, está em questão neste trecho exatamente a abertura do ser-aí, que desvela os entes em seu modo de ser. Por esta razão, sua tradução para o termo ἀληθεύειν é abrir o ente (*das Seiende erschließen*) (GA 19: 21).

Como afirma Heidegger, “a fala é um modo de ser do vivente, uma forma da ψυχή. Este modo de ser é resumido por Aristóteles como ἀληθεύειν. Assim, em seu ser ([ou seja, enquanto] ψυχή) a vida humana fala, interpreta, isto é, realiza o ἀληθεύειν (GA 19: 19)”. A passagem traduzida por Heidegger, porém, parece sugerir que este ‘estar na verdade’ própria das virtudes intelectuais, com a exceção do νοῦς, não apenas se realiza na forma discursiva. Mais que isto, a realização discursiva destas excelências se faz na forma da afirmação ou da negação, ou seja, aparentemente na forma

¹¹⁰ Bodeüs (2004) traduz: “meios de a alma enunciar a verdade na forma da afirmação ou da negação”. Esta opção perde a carga presente na primeira pessoa do singular do verbo ἀληθεύειν, a qual Heidegger pretende justamente destacar.

proposicional. Entretanto, a argumentação do capítulo anterior deve ter deixado claro até que ponto é possível falar em uma verdade pré-proposicional, mesmo para enunciados acerca de entes compostos. Resumidamente pode-se dizer, portanto, que o saber expresso pelas virtudes próprias à parte científica da alma é passível de ser formulado no modelo proposicional. Pelo contrário, o saber das contingências, peculiar à alma racional calculadora, permanece, para Heidegger, imerso no modo pré-proposicional de se expressar¹¹¹.

Expostos estes elementos da filosofia prática aristotélica do modo como Heidegger os interpreta, fica patente a atenção dirigida por ele à virtude da prudência. A interpretação se transforma, em grande medida, em uma assimilação. De fato, são três as razões que motivam Heidegger a se apropriar da virtude intelectual da φρόνησις. Em primeiro lugar, ela é uma sabedoria voltada para o próprio agente. A boa ação, feita em conformidade com a φρόνησις, é conduzida em vista de (οὐ ἕνεκα) si mesma, e não segundo algum outro fim externo (κατα τι) (GA 19: 50). Em segundo lugar, ela é uma sabedoria atenta às circunstâncias variáveis da ação, ou seja, a ética aristotélica apresenta elementos particularistas (e não normativos)¹¹² que convergem com o impulso hermenêutico heideggeriano de compreender a existência humana a partir de sua facticidade concreta. Por fim, a φρόνησις, da mesma forma que as demais virtudes intelectuais, é caracterizada por Aristóteles como um modo de a alma humana estar na verdade. Visto, contudo, que Heidegger já tinha destacado na própria obra de Aristóteles (*Metaph.* Θ, 10) o copertencimento entre os fenômenos da verdade e do ser, este estar na verdade peculiar às virtudes intelectuais pôde ser entendido por Heidegger

¹¹¹ Como se verá a seguir, isto vale tanto para o saber técnico na esfera da produção, em que vige a relação de instrumentalidade do ser-aí com os entes intramundanos, quanto para o saber prático da prudência, em que o ser-aí tem a possibilidade de uma relação mais livre com o mundo e os demais entes, na forma da propriedade.

¹¹² Sobre até que ponto é lícito compreender a ética aristotélica como particularista, ver Zingano (1996) e Hobuss (2010). Para a discussão afim sobre em que medida a ética é uma ciência, ver Irwin (1996) e Winter (1997).

como formas de o ser-aí se abrir aos entes que vêm ao seu encontro. Por sua vez, no modo da abertura representado pela φρόνησις, o ser do ser-aí parece encontrar sua compreensão mais adequada. O tema das próximas duas seções deste capítulo é justamente como entender o ser-aí heideggeriano no contexto de sua apropriação da filosofia prática de Aristóteles.

3.2 ΠΡΑΧΙΣ, ΠΟΙΗΣΙΣ, ΘΕΩΡΙΑ

A prudência é uma virtude que, embora intelectual, faz parte da filosofia prática de Aristóteles. Em uma primeira compreensão, pode-se dizer que o domínio prático é aquele em que está em questão o agir (πράττειν). Deste modo, a prudência se encaixa perfeitamente na medida em que é a própria virtude máxima requerida ao bem agir. Contudo, como se viu, a apropriação feita por Heidegger da virtude da prudência faz a intuição verdadeira do momento da ação, pelo prudente, extrapolar o domínio estritamente prático. Como ser e verdade estão intimamente interconectados, o modo da verdade próprio à prudência é visto por Heidegger como um modo da abertura ontológica do ser-aí e, portanto, determina o modo de ser dos entes a cada vez abertos. O privilégio concedido à prudência, por sua vez, deve-se ao fato de que seus objetos são contingentes e não possuem o modo de ser do presente à vista, na terminologia de Heidegger.

Nesta seção, pretendo avaliar em que medida é correto dizer que Heidegger privilegia a dimensão prática da existência humana, seja em sua interpretação de Aristóteles, seja em sua própria filosofia. O que significa πραξις exatamente, para Aristóteles? Pode a ontologia fundamental proposta por Heidegger ser compreendida como uma filosofia prática? Para responder a estes questionamentos, será preciso

primeiramente definir a noção aristotélica de *πρᾶξις* e distingui-la de duas outras noções fundamentais e correlatas, a saber, a *θεωρία* e a *ποίησις*.

O termo *πρᾶξις* possui pelo menos três sentidos distintos em Aristóteles. Todos três sentidos podem ser traduzidos por ação, sem grandes perdas de entendimento, mas sua aplicação varia. Primeiramente, o termo se aplica à ação própria a qualquer animal, estendendo-se do crescimento, da alimentação, da reprodução até ações peculiares aos seres humanos¹¹³. Em segundo lugar, *πρᾶξις* significa a ação humana em sentido amplo, que abarca todas as suas atividades possíveis. Neste segundo sentido, também a contemplação (*θεωρία*) e a fabricação ou produção (*ποίησις*) podem ser consideradas tipos de *πρᾶξις*¹¹⁴. Por fim, *πρᾶξις* pode querer dizer a ação que intervém significativamente, através de atos e falas, na arena pública, isto é, na *πόλις*. No que diz respeito à atividade humana, portanto, apenas este sentido propriamente político, o qual pressupõe a liberdade do cidadão, opõe-se à contemplação e à produção. Tal como estas duas atividades, a ação política é uma possibilidade para o homem livre da Antiguidade¹¹⁵. Contudo, no segundo e mais amplo sentido, produção, contemplação e ação política são todas formas de ação humana.

Para cada uma destas esferas, existe uma virtude que corresponde à realização excelente da atividade. A melhor produção será levada a termo pelo artesão que possuir a técnica (*τέχνη*) adequada para fabricar o objeto desejado. Da mesma forma, a contemplação mais virtuosa, através da qual se conhecem as verdades universais, é a sabedoria (*σοφία*). Por fim, no âmbito prático, será mais virtuoso aquele que possuir a prudência (*φρόνησις*) necessária para escolher corretamente os meios adequados para a

¹¹³ Aristóteles usa o termo *πρᾶξις* neste sentido mais genérico, por exemplo, em *De Part.* 645b, 15 e ss. Este sentido é irrelevante para as discussões desta dissertação.

¹¹⁴ Com este sentido em mente, Aristóteles afirma que “a vida é ação (*πρᾶξις*), não produção (*ποίησις*)” (*Politica* I, 4, 125a).¹¹⁵

¹¹⁵ William McNeill distingue estes três sentidos e relaciona com Heidegger. Cf. McNeill, 1999: 17-53, especialmente a nota 14, na página 31.

consecução de uma ação. Entretanto, tendo em mente o sentido mais amplo de *πρᾶξις* apresentado acima, é preciso reconhecer que o propósito mais geral da vida de perseguir a felicidade (*εὐδαιμονία*) suprema somente é alcançável através do bem agir (*εὐπραξία*). Neste sentido, não somente a produção e a contemplação devem ser entendidas como tipos de ação, mas também as próprias atividades produtiva e contemplativa devem ser vistas como opções práticas de vida. Sendo assim, a *φρόνησις*, que regulamenta as escolhas práticas do homem de ação, estende-se para além do domínio da *πρᾶξις* entendida em sentido estrito. Uma vez que a vida é uma *πρᾶξις* (*Politica* I, 4, 125a), em sentido amplo, mesmo a opção aristotélica final por uma vida contemplativa (*βίος θεωρητικός*), como o modo de vida mais feliz (*Eth. Nic. X*)¹¹⁶, pode ser encarada como uma escolha prática.

Em que medida estas três dimensões fundamentais da atividade humana, tal como caracterizadas por Aristóteles, encontram reverberações na obra de Heidegger? Jacques Taminiaux, Franco Volpi e William McNeill são alguns dos intérpretes que propuseram aproximações entre estas atividades aristotélicas e a existência do ser-aí heideggeriano. Será que alguma das dimensões predomina? Se sim, sob quais condições?

Para entender e julgar a pertinência dessas aproximações, é preciso ter em mente a distinção entre propriedade (*Eigentlichkeit*) e improriedade, introduzida por Heidegger (SZ §9). Para Taminiaux (1995), na vida cotidiana, em que o ser-aí lida consigo mesmo, com o mundo e com os entes intramundanos através da improriedade, a esfera predominante seria a da *ποίησις*. Isto se deve ao fato de que o ser-aí, em seu dia a dia, lida com os entes que lhe vêm ao encontro como instrumentos para a realização de alguma tarefa.

¹¹⁶ Escapa do escopo desta dissertação chegar a uma conclusão sobre se Aristóteles defende uma forma de bem composto ou, contrariamente, deposita na contemplação a efetivação da felicidade almejada.

A argumentação de Taminiaux é pertinente e oferece um lúcido entendimento sobre a cotidianidade heideggeriana a partir de noções aristotélicas¹¹⁷. A passagem da impropriedade cotidiana para a propriedade, porém, é compreendida por Taminiaux de modo um pouco mais problemático, a meu ver. Para ele, o ganho de propriedade institui uma relação contemplativa do ser-aí com o mundo, que o isola das questões práticas e do âmbito das relações interpessoais. Trata-se do ‘solipsismo existencial’ acarretado pela angústia ante o mundo (SZ: 188). Com isso, Heidegger daria mostras de um descrédito com relação ao que é público ou político, resguardando à propriedade a privacidade da vida contemplativa (βίος θεωρητικός). O modelo adotado por Heidegger seria, portanto, o da desvalorização platônica dos muitos, dos populares (πόλλοι), em nome de um esforço para abandonar a ignorância ou, ao menos, a δόξα cotidiana e decaída, esforço este que seria similar à saída da caverna, na conhecida alegoria de Platão¹¹⁸.

Ora, parece-me antes que a πράξις deva ser a dimensão fundamental para a compreensão do ser-aí, tanto em sentido amplo quanto em sentido estrito. De fato, a própria existência humana, isto é, mais propriamente o ser-aí heideggeriano pode ser entendido como correspondente deste sentido mais amplo de πράξις, como ação humana em geral. Como já se salientou, faltava a Aristóteles destacar o aspecto ontológico do ser-aí, como o ente destacado que compreende o ser. Entretanto, feita a apropriação ontológica de Aristóteles, parece-me correto o diagnóstico de Volpi, ao compreender o “ser como πράξις (1992)”¹¹⁹. Volpi está ciente dos dois sentidos em que

¹¹⁷ Volpi (1995) tem o mesmo entendimento sobre a relação entre cotidianidade e ποίησις.

¹¹⁸ Em suas palavras: “a maneira mesma como ele descreve a cotidianidade, como submetida ao peso da mentalidade produtiva e aos equívocos da *doxa*, conforma-se muito bem com a descrição platônica dos negócios humanos e com a depreciação que deles fazia Platão para justificar o βίος θεωρητικός como a atividade mais elevada, a atividade solitária que é o diálogo da alma consigo mesma. A insistência sobre a preponderância da impessoalidade [*On – man*] no caráter público da cotidianidade faz eco ao desdém que atribui Platão aos πόλλοι na *República* (TAMINIAUX, 1995: 172-3)”.

¹¹⁹ Como diz Heidegger: “mas existir é agir (*Handeln*), é πράξις (GA 9: 58)”.

o termo se aplica aos seres humanos e atribui-o genericamente ao ser-aí em seu sentido mais amplo. Taminiaux também reconhece esta aproximação mais ampla. A sua crítica incide sobre a propriedade heideggeriana. Para ele, mesmo permanecendo uma forma de *πρᾶξις*, conquistar a propriedade significa isolar-se e contemplar. Heidegger teria negligenciado o entendimento propriamente aristotélico da *φρόνησις* e revelado sua inclinação platônica. Como ele diz:

A orientação deliberada da reapropriação heideggeriana da *πρᾶξις* para a compreensão solitária do ser dá testemunho, portanto, de uma rejeição da resistência aristotélica a Platão. Na ontologia fundamental, tudo se passa como se o *βίος θεωρητικός* devorasse e regesse a *πρᾶξις* por inteiro. (TAMINIAUX, 1995: 175).

Desta maneira, a propriedade é compreendida como um domínio teórico. Em consequência, na propriedade o ser-aí não é visto como se relacionando com outros seres-aí. Pelo contrário, a propriedade afasta o ser-aí do mundo dos homens. Enquanto há coexistência, predomina a relação de instrumentalidade. O ser-aí cotidianamente toma os outros como entes intramundanos à mão, isto é como inseridos no mundo do trabalho, no contexto relacional caracterizado pela esfera da produção, a *ποίησις* (TAMINIAUX, 1995: 175). Na propriedade, por outro lado, não haveria convívio significativo.

Dois pontos contradizem essa interpretação. Em primeiro lugar, cabe lembrar um dos elementos centrais que fizeram Heidegger se interessar pela *φρόνησις*. À diferença da outra virtude intelectual que concerne aos entes contingentes, ou seja, a *τέχνη*, a *φρόνησις* não visa a algo externo. Isto é, a virtude da *φρόνησις*, na medida em que é uma espécie de conhecimento sobre si, envolve sempre um retorno do agente para si mesmo. O fim da ação, no sentido estrito que a distingue da produção, é a própria

ação. O que se busca e o que a posse da φρόνησις permite é exatamente o bem agir¹²⁰. A ação, assim como o ser-aí, *tão logo ele se apropria de seus destinos*, é em vista de si mesma (*umwillen seiner selbst – οὐ ἕνεκα*). Isto vale acima de tudo para a propriedade, pois na cotidianidade imprópria, o ser-aí se deixa levar pelo que se faz de forma acrítica e se deixa, deste modo, inserir na lógica da remissão contextual entre utensílios à mão. Por isto, como se afirmou acima, a ποιήσις predomina na cotidianidade. Na propriedade, por outro lado, o ser-aí vive e decide a partir de si mesmo no mais alto grau, tal como é caso da φρόνησις, isto é, da πράξις tomada em sentido estrito, ou seja, na medida em que ela se distingue de ποιήσις e θεωρία¹²¹.

Quanto ao segundo aspecto da crítica, a saber, que a propriedade implica um isolamento que abdica da relação com a alteridade, acredito que a natureza deste isolamento já oferece contra-argumentos suficientes. De fato, a passagem da impropriedade para a propriedade corresponde a uma *transformação* no modo como o ser-aí se relaciona com o mundo, de forma alguma a uma renúncia desta relação. O fato de esta transformação se realizar por meio de um isolamento existencial do ser-aí revela apenas que o movimento que leva a uma relação do ser-aí mais originário com o mundo

¹²⁰ “O bem agir (εὐπραξία) é o fim e aquilo a que visa o desejo (ὄρεξις) (*Eth. Nic.* VI, 1139b 5)”.

¹²¹ Como lembra Figal (2005: 29 e ss.), Heidegger está interessado, em *Ser e Tempo*, em estabelecer uma compreensão do ser-aí não como algo meramente presente – portanto como objeto fixo do conhecimento teórico –, mas como algo que contemple a dimensão fundamental da possibilidade (que será desenvolvida mais à frente). Em conformidade com isto, Gadamer afirma, ao comentar o interesse de Heidegger por *Eth. Nic.* VI: “aquí estava descrito um tipo de saber [a φρόνησις] que absolutamente não mais se deixava referir a uma objetividade última no sentido da ciência, um saber na situação concreta de existência (1967: 84)”. Quanto a isso, Escudero também sustenta: “a leitura da *Ética a Nicômaco* ensina que a *phronesis*, assim como a compreensão ontológica da realidade humana, não é redutível a parâmetros teóricos, mas relativa a um projeto de autodeterminação da existência do *Dasein* (ser-aí) (2001: 207)”. E, por fim, Gutiérrez recorda que a filosofia prática de Aristóteles interessa Heidegger por razões ontológicas, pois, “de um lado, o distanciamento crítico frente o conceito de ser e do divino como ente que se mantém no presente de uma constante plenificação [...], e, por outro lado, o chamado ao próprio do ser do ser humano que [Heidegger] trata de encontrar na análise aristotélica da facticidade do existir” (2000, p. 257) são para Gutiérrez as motivações para o retorno de Heidegger à filosofia prática de Aristóteles. Ou, como diria pertinentemente Figal (2003: 48-60), são as motivações para a destruição filosófica de Aristóteles. Em suma, para todos estes comentadores, Heidegger buscava um tipo de autocompreensão para o ser-aí que fugisse da teorização, incorporando os elementos fáticos da existência humana.

e com os demais seres-aí tem de partir do próprio ser-aí. Cabe a ele, assumir suas próprias possibilidades e alterar os termos de sua inserção nos negócios humanos. De fato, na propriedade, os demais seres-aí encontram espaço até maior, pois agora não mais são compreendidos como entes à mão, mas sim como outros seres-aí, isto é, como alteridades. Somente na propriedade, o ser-aí deixa o outro ser efetivamente o que é: outro ser-aí¹²².

3.3 OUTRAS APROXIMAÇÕES

Nesta seção final, pretendo traçar mais alguns paralelos entre a filosofia prática de Aristóteles e a ontologia fundamental de Heidegger. Duas noções heideggerianas são destacadas, a consciência e a resolução. Dito brevemente, estes dois elementos atuam quando o ser-aí logra passar da impropriedade que caracteriza a vida cotidiana para a propriedade, na qual o ser-aí existe de modo mais livre. Contudo, para compreender com mais precisão como a passagem da impropriedade para a propriedade se relaciona com Aristóteles, é preciso retomar com mais detalhe alguns pontos de sua ontologia fundamental, tal como apresentada em *Ser e Tempo*.

Com efeito, Heidegger compreende o ser do ser aí como cuidado (*Sorge*) (SZ §39 e ss.). O cuidado, por sua vez, caracteriza-se, por um lado, pela noção de antecipar-se a si mesmo (*sich-vorweg-sein*) e, por outro, pelo estar sempre em meio a um mundo. Esse antecipar-se a si mesmo significa que, na medida em que o ser-aí assumiu suas possibilidades de ser mais próprias, ele está sempre voltado para seu poder-ser (como

¹²² Não pretendo adentrar na discussão acerca de um suposto potencial ético de *Ser e Tempo*. Acerca disto, ver, por exemplo, Duarte (2002). Restrinjo-me a notar que a interpretação de Hodge (1995), que pretende ver na ética o verdadeiro propósito velado de *Ser e Tempo*, não me parece sustentável. O propósito de *Ser e Tempo*, como deve estar claro desde as primeiras linhas da obra, é questionar acerca do sentido do ser.

remissão a seu futuro, como antecipação dele). Nesse antecipar-se, ao estar livre para suas possibilidades, o ser-aí se coloca justamente diante das possibilidades da propriedade e da impropriedade. Entretanto, o ser-aí está sempre no mundo, lançado (*geworfen*) no mundo, e absorto em seus afazeres cotidianos. Assim, não somente a possibilidade da propriedade, mas também a facticidade (o fato de sermos, como somos, sempre no mundo) e a queda (a absorção no mundo da cotidianidade) estão fundadas no fenômeno do cuidado, enquanto ser do ser-aí. Nas palavras de Heidegger,

a *perfectio* do homem: o tornar-se o que ele pode ser em seu ser livre para suas mais particulares possibilidades (no projeto) é 'obra' do 'cuidado'. O cuidado determina, porém, com igual originariedade, o modo fundamental desse ente, segundo a qual ele está entregue ao mundo do qual se ocupa (a condição de lançado). (SZ §42: 199).

No cuidado, portanto, estão fundadas tanto a propriedade do antecipar-se a si quanto a impropriedade da vida cotidiana marcada pela queda. Dessa forma, a análise do modo próprio de ser do ser-aí não pode ater-se a essa explicação do cuidado, mas deve abordar os fenômenos que, por assim dizer, instauram o regime da propriedade na vida humana.

Na mediania própria à cotidianidade, nós deixamos que a impessoalidade (*man*) tome as decisões por nós nas diversas situações em que nos encontramos em nossas vidas, seja de fato simplesmente não decidindo, seja 'decidindo' fazer o que se (*man*) faz entre as pessoas com quem convivemos, isto é, em ambos os casos, não decidindo a partir de nós mesmos. Essa falta de escolha ou eleição (*Wahl*) precisa ser reparada, mas repará-la implica já fazer uma escolha. É preciso eleger a eleição, isto é, o ser-aí precisa decidir abrir por si mesmo e para si mesmo suas próprias possibilidades (de escolha),

seu poder-ser (SZ §54)¹²³. Esta operação da ‘escolha da escolha’ está ligada, como se verá, à resolução (*Entschlossenheit*).

Segundo Heidegger, o momento em que o ser-aí passa a assumir a responsabilidade por seu ser, passa a decidir por si mesmo, conforme suas possibilidades mais próprias, corresponde ao momento em que ele começa a escutar o chamado de sua consciência (*Ruf seines Gewissens*). Entretanto, imerso na impessoalidade, o ser-aí é incapaz de escutar sua consciência, de forma que cabe perguntar: o que faz com que ele passe a dar ouvidos a ela? A resposta é: a angústia (*Angst*). Isso porque ninguém se angustia por um objeto específico do mundo, mas ante o mundo como tal, ante o próprio fato de que o ser-aí está no mundo. A angústia retira, por conseguinte, a fonte cotidiana, decaída e familiar de autocompreensão do ser-aí e o isola em seu mais próprio estar-no-mundo. Na disposição (*Befindlichkeit*) da angústia, o Dasein se sente estranho (*unheimlich*) em seu mundo, não mais em casa. “A angústia traz de volta o ser-aí do cadente absorver-se no ‘mundo’. A familiaridade cotidiana se rompe. O ser-aí fica isolado [*vereinzelt*], mas o faz enquanto estar-no-mundo.” (SZ, §40, p. 189). Ao isolamento angustiado, só resta o poder-ser próprio.

O chamado da consciência é feito pelo próprio ser-aí, quando este se encontra no máximo estranhamento (*Unheimlichkeit*) com relação a seu próprio mundo, acarretado pela disposição da angústia. O interpelado pelo chamado é também o próprio ser-aí, na medida em que é chamado a abandonar a queda na cotidianidade e a assumir seu poder-ser mais próprio. A consciência, entretanto, não diz nada específico, em termos de máximas de conduta moral. O que a consciência dá a entender é o ser-culpado que é constitutivo do próprio ser do ser-aí. Ser-culpado significa primariamente ser

¹²³ Sommer sintetizou bem este processo. Em suas palavras: “‘escolher a escolha’ é portanto antes de tudo escolher e eger expressamente a possibilidade mesma de ser confrontado com uma escolha (ou bem, ou bem), através da qual se decidirá o poder-ser mais individual do ser-aí, pois essa possibilidade da alternativa está velada pela indecisão e a irresolução do modo cotidiano e impróprio de ser a si mesmo (SOMMER, 2005: 247)”.

fundamento de uma niilidade (*Nichtigkeit*), algo que o ser-aí é (SZ §59)¹²⁴. Assim, nas palavras de Heidegger, “ele [o estranhamento] põe esse ente [o ser-aí] frente a sua crua niilidade, que pertence à possibilidade de seu mais particular poder-ser” (SZ: 287). E cabe ao ser-aí apenas ser propriamente esse ser-culpado que ele já sempre é.

A compreensão do chamado, que é também a ‘escolha da escolha’ supramencionada, é um escolher ter consciência, um querer-ter-consciência, diz Heidegger. Esse querer-ter-consciência é justamente um projetar-se para o mais próprio poder-ser culpado. É também uma forma da abertura (*Erschlossenheit*) do ser-aí para o ser. De fato, toda abertura é caracterizada pelas três dimensões da compreensão, da disposição e do discurso (*Rede*). E, nos termos de Heidegger, este “eminente modo próprio da abertura” é a resolução, a qual é caracterizada pelo modo de compreensão implicado no querer-ter-consciência, pela disposição da angústia e pela forma de discurso do calar (pois o chamado da consciência não diz nada, mas precisamente retira o ser-aí da cotidianidade caracterizada pelo falatório (*Gerede*) (SZ §60)¹²⁵). Esta abertura mais própria, que é a resolução, em que o ser-aí se abre para si mesmo em seu poder-ser, é apresentada por Heidegger, nos quadros de sua discussão sobre como o ser-aí ‘é/está na verdade’ – vale dizer, de como ele ἀληθεύει –, justamente como a ‘verdade da existência’ (SZ §44). Isto é, trata-se da verdade como abertura exercida em seu mais alto grau de propriedade.

Cabe agora retornar a Aristóteles, para realizar mais alguns paralelos significativos entre a filosofia de Aristóteles e a ontologia fundamental de Heidegger.

¹²⁴ É em dois sentidos. Primeiro, por conta de sua condição de lançado no mundo, o ser-aí não escolhe ser fundamento de sua existência, mas já o é desde sempre. Segundo, enquanto poder-ser que opta por ser algo em detrimento de algo outro, o ser-aí é sempre fundamento disso pelo que não optou, livre ou não livremente.

¹²⁵ Com isto, compreende-se mais um elemento da crítica de Taminiaux: “Tomado em sua pureza, isto é em sua existencialidade própria, [o discurso] é tão monádico como a solicitude [para com os outros seres-aí] e em nada é comunicativo. É na fortaleza do foro interno, do *Gewissen* [consciência], que ele atinge a sua essência, ou, em termos platônicos, no diálogo solitário da alma consigo mesma (TAMINIAUX, 1995: 175)”. Entretanto, a mesma resposta aos demais pontos da crítica vale para este elemento.

De fato, uma primeira e mais genérica semelhança entre a caracterização da resolução acima esboçada e a filosofia prática aristotélica é um tanto evidente. Se a resolução é uma abertura ao ser (e de fato a mais própria) e esta abertura é, do ponto de vista do ser-aí, ela mesma uma verdade em sentido originário, a φρόνησις, por sua vez, é, como se salientou anteriormente, um modo de se estar na verdade. Isto é, tanto o ser-aí resolutivo heideggeriano quanto o φρόνιμος aristotélico estão em uma relação privilegiada com o ser que se manifesta para eles através da ἀλήθεια. Tanto um quanto o outro estão na verdade (ἀληθεύειν).

Contudo, uma retomada de alguns termos da ética aristotélica permitirá perceber semelhanças específicas com as noções heideggerianas já apresentadas. Para Aristóteles, pode-se dizer simplificadamente que o sucesso na vida se dá quando o homem, seguindo a φρόνησις, delibera corretamente e, por consequência, toma a decisão ou faz a escolha (προαίρεσις) correta e, por fim, age conforme essa decisão. Uma estrutura correspondente pode ser encontrada no pensamento heideggeriano apresentado acima. A saber: o ser-aí, seguindo (escutando) sua consciência, toma a decisão de assumir suas mais próprias possibilidades como responsabilidades suas e, na disposição da resolução que daí resulta, habilita-se a tomar por si mesmo a decisão, em circunstâncias particulares, pela propriedade ou pela impropriedade. Deste modo, parece-me que a semelhança entre a φρόνησις e a consciência fica patente. O fato, em Aristóteles, de que a φρόνησις deva ser empregada em cada circunstância particular de ação, a fim de que se atinja o bem agir (a εὐπραξία), é similar ao fato de que o ser-aí angustiado, que escuta ao chamado da consciência (que possui a φρόνησις, *mutatis mutandis*), tem em cada momento, para si, as possibilidades tanto da propriedade quanto da impropriedade. O imperativo da virtude situada se transforma no chamado da consciência, no interior da ontologia fundamental heideggeriana. De resto, o próprio

Heidegger deu mostras da justeza dessa aproximação, quando, confrontado com a dificuldade de traduzir o termo φρόνησις, ele teria dito, conforme o relato de Gadamer, “é a consciência!” (GADAMER, 1967: 84).

Além disso, Volpi (1992) sustenta que a noção heideggeriana de resolução pode ser aproximada da προαίρεσις aristotélica. Esta aproximação se justificaria porque a resolução é a condição resultante de um processo em que escolhemos assumir nossas possibilidades, nosso poder-ser, em que escolhemos ouvir nossa consciência, assim como a προαίρεσις é uma escolha deliberada segundo a φρόνησις. Entretanto, parece-me ainda mais correto afirmar, em conformidade com o sustentado por Sommer (2005), que a resolução é a ἔξις (disposição, estado de ânimo) correspondente à virtude da φρόνησις. Ela seria, nos termos da filosofia prática de Aristóteles, uma ἔξις προαιρετικέ, na medida em que ela nos dispõe a tomarmos nossas decisões livremente. A razão para esta precisão reside no fato de que a *Entschlossenheit*, mais do que uma simples resolução, é uma condição de resolução ou uma condição de resolvido, pois resulta do ato da “escolha da escolha” anteriormente referido, não sendo em si nem a primeira dessas escolhas (que instaura a resolução) nem a segunda (que optará, em circunstâncias particulares, pela propriedade ou pela impropriedade)¹²⁶.

Portanto, consciência e resolução correspondem em linhas gerais às noções de φρόνησις e προαίρεσις. Além disso, as próprias dimensões fundamentais da πράξις, da ποιήσις e da θεωρία encontram sua repercussão ou discussão crítica no interior do projeto filosófico de Heidegger, como se argumentou na seção anterior. Em suma, a presença de conceitos importantes da filosofia prática de Aristóteles é marcante na ontologia fundamental de Heidegger mesmo quando o estagirita não é mencionado. Os passos do argumento parecem se sustentar firmemente. Em primeiro lugar, o

¹²⁶ Acerca disto, conferir a nota de Jorge Eduardo Riviera a sua tradução deste termo em *Ser e Tempo* (2009: 444).

entendimento por parte de Heidegger da verdade mais originária como abertura. Em seguida, a caracterização dos distintos modos, em Aristóteles, de se estar na verdade, com destaque para a *φρόνησις*, por ser uma espécie de sabedoria acerca das circunstâncias da ação. Depois a reflexão acerca da resolução justamente como o modo mais próprio de abertura. A continuidade entre estes passos é clara. Por outro lado, revela-se um esforço de afastamento gradativo de Aristóteles, conforme o movimento da destruição sugere. Como se argumentou, não se trata de repetir Aristóteles, nem meramente de interpretá-lo melhor. Trata-se de se apropriar de seu legado para pensar alternativamente. Começando com um momento de reconhecimento em Aristóteles (ser como verdade), passando por uma torção em seu pensamento (verdade como abertura e radicalização ontológica da *φρόνησις*¹²⁷) e culminando em uma incorporação não explícita de determinados elementos da obra aristotélica, o que se percebe é a árdua caminhada de constituição de um pensamento independente, a saber, a ontologia fundamental de Heidegger.

¹²⁷ Uma ontologia da *φρόνησις* é o que faz Heidegger, como destaca Wu (2011).

CONCLUSÃO

O propósito desta dissertação foi avaliar a importância da filosofia aristotélica para a constituição da ontologia fundamental de Heidegger. A tese defendida ao longo de seus três capítulos é que um diálogo intenso e crítico com Aristóteles foi necessário e constitutivo para a filosofia de Heidegger, particularmente ao longo dos anos 1920. As principais formas com que esse diálogo se deu e seus momentos centrais foram analisados. A relação de Heidegger com Aristóteles se mostrou bastante complexa. Por um lado, são inúmeras as páginas dedicadas por Heidegger à interpretação de obras aristotélicas. Por outro, existe também uma permanência temática e mesmo conceitual entre os pensamentos de Aristóteles e Heidegger. Deste modo, um dos desafios desta dissertação foi saber discernir comentário e concordância, assimilação conceitual e mera proximidade fortuita.

A dificuldade de separar até onde vão Aristóteles e Heidegger nas interpretações heideggerianas do estagirita já foi notada pela literatura secundária (FIGAL, 2003; GADAMER, 1967). De fato, frequentemente não se sabe se o que Heidegger afirma em determinada passagem vale para Aristóteles, para ele mesmo ou para ambos. A grande liberdade interpretativa, com a introdução de elementos aparentemente estranhos ao contexto analisado, contribui para borrar as fronteiras, aos olhos do leitor. Entretanto, isto não deve ser tomado como uma ausência de rigor. Apenas em um sentido, pode-se falar em rigor menor que o científico. De fato, na leitura de Heidegger, não se pode pretender analisar os fenômenos humanos, enquanto tais¹²⁸, buscando evidências

¹²⁸ E não como objetos da fisiologia, por exemplo. Como havia dito Dilthey: “Afinal, a fisiologia também trata de um aspecto do homem e ela é uma ciência natural (Dilthey, 2006: 22)”. Ou como Heidegger sustenta, retomando a filosofia aristotélica, não está em questão aqui o homem como objeto da física, isto é, como uma coisa indiferente de outras e que sobrevém como um ente presente à vista no mundo, mas sim o homem na medida em que ele “toma seu próprio ser nas mãos (GA 21: 1-2)”.

científicas. No contexto da crítica a Husserl debatida nos capítulos precedentes, Heidegger afirma:

O caráter de evidência de sua [da hermenêutica da facticidade] exploração é fundamentalmente lável; querer atribuir-lhe um ideal de evidência e particularmente um tão carregado como o da 'intuição de essência' seria desconhecer o que ela pode e deve (GA 63: 16).

O rigor científico efetivamente não cabe nas investigações heideggerianas que visam à autocompreensão e à compreensão originária do ser. Mas a destruição metodológica requer um estudo minucioso da história da filosofia, tendo mesmo a pretensão de ver mais do que os próprios autores¹²⁹, isto é, de revelar seus pressupostos adotados sem crítica. Em certo sentido, portanto, trata-se de um rigor até maior que o científico. É necessária uma espécie de vigília, um despertar filosófico a todo tempo atento contra a aceitação incontestada das sedimentações conceituais, no interior da história do pensamento.

Por outro lado, é verdade que algum rigor se perde com a dissolução das fronteiras entre Heidegger e Aristóteles. Contudo, esta perda me parece um tanto consciente e mesmo proposital. Em nome de seu projeto filosófico e de suas concepções metodológicas, Heidegger se viu obrigado a assimilar-se a Aristóteles. Os momentos da interpretação de Aristóteles, de fazer Aristóteles dizer mais que ele pretendia e, por fim, de propor um pensamento alternativo frequentemente se fundem em uma filosofia que se faz ao mesmo tempo como um questionamento do ser e como uma hermenêutica dos fenômenos históricos. Para libertar-se de Aristóteles, foi preciso juntar-se a ele e, então, contradizê-lo internamente. Somente assim, Heidegger foi capaz de erigir sua ontologia

¹²⁹ Ideia presente desde as origens filosóficas da hermenêutica. Schleiermacher, por exemplo, buscava compreender um texto ou discurso ainda mais do que seu autor ou orador, isto é, buscava entender o pensamento por trás do texto ou da fala. Por isto, as artes da hermenêutica e da retórica eram tão afins, para ele, de fato, elas eram inversas uma da outra. Em suas palavras: "O copertencimento da hermenêutica e da retórica consiste no fato de que todo ato de compreensão (*Akt des Verstehens*) é o inverso de um ato de fala (*Akt des Redens*), em que deve vir à consciência qual pensamento está por trás da fala (SCHLEIERMACHER, 1977: 76)".

fundamental. Heidegger: um aristotélico *malgré Aristote*. O ultrapassamento da metafísica legada só é factível, para o Heidegger dos anos 1920, no interior da própria metafísica, transformando-a e liberando, assim, novas possibilidades. A tradição filosófica, por sua vez, significava para Heidegger, sobretudo, o pensamento aristotélico. Por isso, uma filosofia nova e original passava necessariamente por pensar com/contra Aristóteles.

A mim, na função de intérprete da apropriação de Heidegger, coube tentar distinguir os momentos em que há uma interpretação imediata de Aristóteles, uma torção interpretativa e uma apropriação mais descolada da obra do estagirita. Esta distinção, mesmo que muitas vezes irrealizável, visa a expor apenas os elementos do pensamento heideggeriano, desde sua constituição. Neste sentido, trata-se de uma dissertação sobre Heidegger, em que não se pretende compreender o que seria Aristóteles ele mesmo. Assim como a hermenêutica filosófica é para Heidegger sempre uma autocompreensão, também neste texto é sempre o presente interpretativo e filosófico de Heidegger que está em questão.

O entendimento de Aristóteles como um ‘protofenomenólogo’ fez com que Heidegger reconhecesse mais similaridades no que diz respeito à fenomenologia. Por isto, o segundo capítulo, em que há maior identificação entre Heidegger e Aristóteles (como Heidegger o interpreta), coincide com uma ênfase nos elementos fenomenológicos de seu pensamento. Contrariamente, a preocupação com a contingência e com a historicidade dos modos de manifestação dos entes ao ser-aí esteve mais distante de Aristóteles, ao menos quando se tem em vista seus propósitos explícitos. Desta maneira, o terceiro capítulo, em que há uma mais evidente torção no pensamento aristotélico para além do que propunha o estagirita, lida com questões mais claramente atinentes à hermenêutica heideggeriana.

Tanto fenomenologia quanto hermenêutica, porém, marcaram a trajetória filosófica de Heidegger para além deste momento em que Aristóteles foi, como se argumentou, seu principal interlocutor. Heidegger não deixou de reivindicar para si o título de fenomenólogo, mesmo com as transformações em seu pensamento, assim como jamais deixou de considerar a necessidade de incorporar na reflexão filosófica a história do pensamento transmitida e a historicidade constitutiva da existência humana¹³⁰.

¹³⁰ Como fica evidente, por exemplo, em seu texto tardio, *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*: “Pois toda tentativa de vislumbrar a suposta tarefa do pensamento vê-se remetida ao todo da história da filosofia; não somente isso, ela se vê até mesmo necessitada de pensar sobre a historicidade daquilo que fornece à filosofia uma história possível (GA 14: 72)”.

BIBLIOGRAFIA E REGRAS DE CITAÇÃO

Obras de Aristóteles:

As obras de Aristóteles são citadas, como de costume, a partir da numeração proposta por Bekker (*Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*, Berlin, 1831–1870). As seguintes abreviações foram adotadas:

Metafísica – Metaph.
De Anima – De Anima
Ética a Nicômaco – Eth. Nic.
Física – Physica
De Interpretatione – De Int.
Categorias – Cat.
Tópicos – Tópicos
Política – Politica

Edições e traduções de Aristóteles consultadas:

ARISTÓTELES. *The Works of Aristotle*. Translated into English under the editorship of W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1910.

ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle: the revised Oxford translation*. Translated by Jonathan Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984.

ARISTÓTELES. *De Anima* (edição bilíngue). With translations, introductions and notes by R. D. Hicks. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 1990.

ARISTÓTELES. *De Anima: Books II and III (with passages from Book I)*. Translated with introduction and notes by D. W. Hamlyn. Oxford: Clarendon Press, 1993.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTÓTELES. *Categories and De Interpretatione*. Translated with notes by J. L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1963.

ARISTÓTELES. *Catégories, Sur l'interprétation*. (Organon I-II) (edição bilíngue). Introduction, traduction, notes et index des *Catégories* par Pierre Pellegrin et Michel Crubellier. Introduction, traduction, notes et index de *Sur l'interprétation* par Catherine Dalimier. France : Editions Flammarion, 2007.

ARISTÓTELES. *Metafísica de Aristóteles*. Edición Trilingüe por Valentín García Yebra. 2ª ed. Madrid: Gredos, 1982.

ARISTÓTELES. *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross (2 volumes) (texto original, sem tradução). Oxford: Clarendon Press, 1975.

ARISTÓTELES. *Metaphysics: Books Z and H*. Translated with a commentary by David Bostock. Oxford: Clarendon Press, 1994.

ARISTÓTELES. *Metaphysics: Book Θ*. Translated with an introduction and commentary by Stephen Makin. Oxford: Clarendon Press, 2006.

ARISTÓTELES. *Politica* (texto em grego). Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1957.

ARISTÓTELES. *Topica et Sophistici Elenchi* (texto em grego). Recensuit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1958.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (texto em grego). Recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Bywater. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1894.

ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Translated and Edited by Roger Crisp. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004.

ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque*. Traduction, présentation, notes et bibliographies par Richard Bodéüs. Paris: Flammarion, 2004.

ARISTÓTELES. *Aristotle's Nicomachean Ethics*. A new translation by Robert C. Bartlett and Susan D. Collins. Chicago and London: University of Chicago Press, 2011.

ARISTÓTELES. *Physica* (texto em grego). Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1950.

Obras de Martin Heidegger:

As obras de Heidegger são citadas a partir das edições completas (*Gesamtausgabe*), publicadas pela Vittorio Klostermann. Cada volume será citado por meio da sigla GA, seguida pelo número do volume em números arábicos. Há duas exceções: *Ser e Tempo* será citado a partir da edição da Max Niemeyer, por meio da sigla SZ; o *Relatório Natorp* será citado a partir de uma edição em separata da Reclam, através da sigla NB.

Obras de Heidegger citadas e consultadas:

HEIDEGGER, Martin. *Frühe Schriften* (GA 1), hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken* (GA 9), hrsg. F.-W. von Herrmann, 3. Auflage. 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. (GA 11), hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Zur Sache des Denkens* (GA 14), hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17) (WS 1923/24), hrsg. F.-W. von Herrmann, 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18) (SS 1924), hrsg. M. Michalski. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002

HEIDEGGER, Martin. *Platon: Sophistes* (GA 19) (WS 1924/25), hrsg. I. Schüssler. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20) (SS 1925), hrsg. P. Jaeger, 3. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Logik: Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21) (WS 1925/26), hrsg. W. Biemel, 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22) (SS 1926) hrsg. F.-K. Blust, 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (GA 23) (WS 1926/27), hrsg. H. Vetter. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24) (SS 1927), hrsg. F.-W. von Herrmann, 3. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (GA 33) (SS 1931), hrsg. H. Hüni, 3. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61) (WS 1921/22), hrsg. W. Bröcker et K. Bröcker-Oltmanns, 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62) (Summer semester 1922), hrsg. G. Neumann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63) (Summer semester 1923), hrsg. K. Bröcker-Oltmanns, 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Der Begriff der Zeit* (GA 64), hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*: Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Fakultät (Relatório Natorp) (NB). Günther Neumann (hrsg.). Stuttgart: Reclam, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit* (SZ). Neunzehnte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Edición digital de <http://www.philosophia.cl> – Heidegger en castellano: <http://www.heideggeriana.com.ar>, s. d.

Obras de Husserl:

As obras de Husserl são citadas a partir da Husserliana, através da sigla Hua, seguida do volume em números romanos e, quando couber, do tomo em números arábicos.

Obras de Husserl citadas e consultadas:

HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen* (Hua XVIII e XIX/1 e 2). Elmar Holenstein (hrsg.). Den Haag: M. Nijhoff, 1975.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*: Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (Hua III/1). Karl Schumann (hrsg.). Den Haag: M. Nijhoff, 1976.

Outras Obras:

ALWEISS, Lilian. *The World Unclaimed: A Challenge to Heidegger's Critique of Husserl*. Athens, Ohio: Ohio University Press, 2003.

AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*. 4^e édition, Paris: PUF, 2004. 220p.

AUBENQUE, Pierre. *Le Problème de l'être chez Aristote*: Essai sur la problématique aristotélicienne. 5^e édition, Paris : PUF, 2005.

AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a Metafísica?* Tradução Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

BAUR, Patrick. *Vom Was zum Wie*: Heideggers Kritik an Husserl als Neukonstitution eines dynamischen Phänomenologiebegriffs. RESE, Friederike (hrsg.). *Heidegger und Husserl im Vergleich*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010, pp. 95-113.

BEISTEGUI, Miguel de. "Homo prudens". RAFFOUL, François & PETTIGREW, David (ed.). *Heidegger and Practical Philosophy*. Albany: State University of New York, 2002, pp. 117-31.

BERNET, Rudolf. Transcendance et intentionalité: Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d'une ontologie phénoménologique. VOLPI, F. *et al.* (Orgs.). *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 195-216.

BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. Trad. Dion Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Trad. Dion Macedo. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2002.

BERTI, Enrico. Heidegger ed il concetto aristotelico di verità. BRAGUE, R. e COURTINE, J.-F. (orgs.), *Herméneutique et ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*. Paris: PUF, 1990.

BRENTANO, Franz. *Psychology from an Empirical Point of View*. Translated by Antos C. Rancurello *et al.* London and New York: Routledge, 1973.

BRENTANO, Franz. *On the Several Senses of Being in Aristotle*. Edited and Translated by Rolf George. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1975.

BROGAN, Walter. The Place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology. KISIEL, T. & BUREN, J. (eds.) *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*. New York: SUNY Press, 1994, pp. 213-27.

BROGAN, Walter. *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*. New York: State University of New York Press, 2005.

BROGAN, Walter. The Intractable Interrelationship of *Physis* and *Techne*. HYLAND, Drew & MANOUSSAKIS, John (ed.). *Heidegger and the Greeks: interpretive essays*. Bloomington, IN: Indiana Press University, 2006, pp. 43-56.

BROGAN, Walter. Die Frage nach der Zeit in Heideggers Aristoteles-Interpretation: Auf dem Weg zu *Sein und Zeit*. DENKER, Alfred *et al.* (hrsg.). *Heidegger und Aristoteles*. Heidegger Jahrbuch Band 3. Freiburg, München: Alber Verlag, 2007.

BUREN, John van. *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. Indiana: Indiana University Press, 1994.

CARMAN, Taylor. Heidegger's Concept of Presence. DREYFUS, Hubert L. & WRATHALL, Mark A. *Heidegger Reexamined*. Volume 2: Truth, Realism, and the History of Being. New York and London: Routledge, 2002, pp. 83-106.

CARMAN, Taylor. *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

CASANOVA, Marco Antonio. Linguagem cotidiana e competência existencial. *Natureza Humana*, 8(1), jan-jun 2006, pp. 35-85.

CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o lógos: Contos da fenomenologia comum*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

COHN, Gabriel. *Crítica e Resignação: Max Weber e a teoria social*. 2ª edição atualizada. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

COURTINE, Jean-François. Le préconcept de la phénoménologie et la problématique de la vérité dans *Sein und Zeit*. VOLPI, F. et al. (Orgs.). *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1988, pp.81-106.

COURTINE, Jean-François. Les « Recherches Logiques » de Martin Heidegger : De la théorie du jugement à la vérité de l'être. COURTINE, J.-F. (ed.). *Heidegger 1919-1929: De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: J. Vrin, 1996, pp. 7-32.

COURTINE, Jean-François. *La cause de la phénoménologie*. Paris : PUF, 2007.

CRIVELLI, Paolo. *Aristotle on Truth*. New York: Cambridge University Press, 2004.

CROWELL, Stephen Galt. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001.

CROWELL, Stephen Galt & MALPAS, Jeff (ed.). *Transcendental Heidegger*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007.

DAHLSTROM, Daniel. *Heidegger's Concept of Truth*. Cambridge University Press, 2001.

DASTUR, Françoise. The Call of Conscience: The Most Intimate Alterity. RAFFOUL, François & PETTIGREW, David (ed.). *Heidegger and Practical Philosophy*. Albany: State University of New York, 2002, pp. 87-98.

DASTUR, Françoise. *Heidegger: La question du logos*. Paris : J. Vrin, 2007.

DENKER, Alfred et al. (hrsg.). *Heidegger und Aristoteles*. Heidegger Jahrbuch Band 3. Freiburg, München: Alber Verlag, 2007.

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

DILTHEY, Wilhelm. *Introdução às Ciências Humanas: Tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991.

DREYFUS, Hubert L. How Heidegger Defends the Possibility of a Correspondence Theory with Respect to the Entities of Natural Science. DREYFUS, Hubert L. & WRATHALL, Mark A. *Heidegger Reexamined*. Volume 2: Truth, Realism, and the History of Being. New York and London: Routledge, 2002, pp. 219-30.

DREYFUS, Hubert L. & WRATHALL, Mark A. *Heidegger Reexamined*. Volumes 1-4. New York and London: Routledge, 2002.

DUARTE, André. Heidegger e o outro: a questão da alteridade em *Ser e Tempo*. *Natureza Humana*, v. 4, n. 1, 2002, pp. 157-85.

ESCUADERO, Jesús Adrian. El joven Heidegger: Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, n.3, 2001, pp. 179-221.

ESCUADERO, Jesús Adrian. Der junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage. *Heidegger Studien*, n.17, pp 93-116, 2001a.

ESCUADERO, Jesús Adrian. Aclaraciones terminológicas en torno al informe Natorp de Heidegger. *Signos Filosóficos*, n. 10, jul-dec, 2003, pp. 103-126.

ESCUADERO, Jesús Adrian. *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*. Tradução Jasson da Silva Martins & José Francisco dos Santos. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2010.

FEICK, Hildegard. *Index zu Heideggers Sein und Zeit*. 4. Neubearbeitete Auflage von ZIEGLER, Susanne. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1991.

FIGAL, Günter. *Der Sinn des Verstehens: Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*. Stuttgart: Reclam, 1996.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger zur Einführung*. 4. verbesserte Auflage. Hamburg: Junius Verlag, 2003.

FIGAL, Günter. Ethik und Hermeneutik. Hans-Martin Schönherr-Mann (Hrsg.) *Hermeneutik als Ethik*. München: Fink, 2004, pp. 117-33.

FIGAL, Günter. *Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária: 2005.

FIGAL, Günter. Heidegger's Philosophy of Language in an Aristotelian Context: *Dynamis meta logou*. HYLAND, Drew & MANOUSSAKIS, John (ed.). *Heidegger and the Greeks: interpretive essays*. Bloomington, IN: Indiana Press University, 2006, pp. 83-92.

FIGAL, Günter. Heidegger als Aristoteliker. DENKER, Alfred *et al.* (hrsg.). *Heidegger und Aristoteles*. Heidegger Jahrbuch Band 3. Freiburg, München: Alber Verlag, 2007, pp. 53-76.

GADAMER, Hans-Georg. Martin Heidegger und die Marburger Theologie. *Kleine Schriften. I. Philosophische Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967, pp. 82-92.

GADAMER, Hans-Georg. Heideggers „theologische“ Jugendschrift. HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Fakultät (Relatório Natorp) (NB)*. Günther Neumann (hrsg.). Stuttgart: Reclam, 2002, pp. 76-86.

GADAMER, Hans-Georg. *A ideia do Bem entre Platão e Aristóteles*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

GANDER, Hans-Helmuth (Hrsg.). *Husserl-Lexicon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.

GETHMANN, Carl Friedrich. *Dasein: Erkennen und Handeln: Heidegger im phänomenologischen Context*. Berlin, New York: de Gruyter, 1993.

GETHMANN, Carl Friedrich. Die Wahrheitskonzeption in den Marburger Vorlesungen. DREYFUS, Hubert L. & WRATHALL, Mark A. *Heidegger Reexamined. Volume 2: Truth, Realism, and the History of Being*. New York and London: Routledge, 2002, pp. 21-52.

GONZALEZ, Francisco J. Beyond or Beneath Good and Evil? Heidegger's Purification of Aristotle's Ethics. HYLAND, Drew & MANOUSSAKIS, John (ed.). *Heidegger and the Greeks: interpretive essays*. Bloomington, IN: Indiana Press University, 2006, pp. 127-56.

GREISCH, Jean, *Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris: PUF (Épiméthée), 1994.

GREISCH, Jean. *L'Arbre de vie e l'arbre du savoir: le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*. Paris: Les Editions du Cerf, 2000.

GRONDIN, Jean. *Von Heidegger zu Gadamer: Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

GRONDIN, Jean. *Einführung in die Philosophische Hermeneutik. 2., überarbeitete Auflage*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001a.

GROSS, Daniel. M & KEMMANN, Ansgar (ed.), *Heidegger and Rhetoric*, Albany: State University of New York Press, 2005.

GUTIÉRREZ, Carlos B. Ética y Hermenéutica. *Natureza Humana* n.2 (2), pp. 249-272, 2000.

HAAR, Michel. The enigma of everydayness. *O que nos faz pensar*, n.10, v. 2, out. 1996, pp. 71-82.

HEEFFER, Paul. Heidegger's Discussion with Husserl on the Being of Truth in §44 of *Sein und Zeit*. RESE, Friederike (hrsg.). *Heidegger und Husserl im Vergleich*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010, pp. 187-205.

HOBUSS, João. *Epieikeia* e particularismo na ética aristotélica. *Ethic@* v. 9, n. 2, 2010, pp. 163 – 174.

HODGE, Joanna. *Heidegger and ethics*. London; New York: Routledge, 1995.

HOPKINS, Burt C. *Intentionality in Husserl and Heidegger: The Problem of the Original Method and Phenomenon of Phenomenology*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1993.

HYLAND, Drew & MANOUSSAKIS, John (ed.). *Heidegger and the Greeks: interpretive essays*. Bloomington, IN: Indiana Press University, 2006.

IRWIN, Terrence. A ética como uma ciência inexata: As ambições de Aristóteles para a teoria moral. *Analytica*, v. 1, n. 3, 1996, pp. 13-73.

IRWIN, Terrence. O caráter aporético da *Metafísica* de Aristóteles. Marco Zingano (org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles: Textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, pp. 341-70.

JAMME, Christoph. *Être et Temps* de Heidegger dans le contexte l'histoire de sa genèse. COURTINE, J.-F. (ed.). *Heidegger 1919-1929: De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: J. Vrin, 1996, pp.221-236.

KEANE, Niall. Heidegger's Constructive and Destructive Components: Conscience as a Further Way Through Husserl's Reduction. RESE, Friederike (hrsg.). *Heidegger und Husserl im Vergleich*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010, pp. 225-47.

JOLLIVET, Servanne. Das Phänomen der Bewegtheit im Licht der Dekonstruktion der aristotelischen Physik. DENKER, Alfred *et al.* (hrsg.). *Heidegger und Aristoteles*. Heidegger Jahrbuch Band 3. Freiburg, München: Alber Verlag, 2007, pp. 130-55.

KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1993.

KISIEL, Theodore. & BUREN, John van (ed.). *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*. New York: SUNY Press, 1994.

KLOCKER, Daniel. Las raíces agustinianas de la conceptualidad de *Ser y Tiempo*. *TÓPICOS. Revista de Filosofía de Santa Fe*, n. 15, 2007, pp. 113-29.

LONG, Christopher P. The Ontological Reappropriation of Phronesis. *Continental Philosophy Review*, 35, 2002, pp. 35–60.

LONG, Christopher P. *Aristotle on the Nature of Truth*. New York: Cambridge University Press, 2011.

LOPARIC, Zeljko. O ponto cego do olhar fenomenológico. *O que nos faz pensar*, n.10, v. 2, out. 1996, 127-49.

MACANN, Christopher (ed.). *Martin Heidegger: Critical Assessments*. Volumes I-IV. London and New York: Routledge, 1992.

MACDOWELL, João A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1993.

MALPAS, Jeff. *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge, Massachusetts & London, England: Cambridge University Press, 2006.

MARION, Jean-Luc. *Réduction et Donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la Phénoménologie*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

MARTEL, Christoph. *Heideggers Wahrheiten: Wahrheit, Referenz und Personalität in Sein und Zeit*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008.

MARTEN, Rainer. Martin Heidegger: O tempo autêntico. Luis A. de Boni (ed.), *Finitude e transcendência: Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein*. Petropolis, RJ: Editora Vozes, 1996, pp. 599-625.

MASÍS, Jethro. Aristóteles como protofenomenólogo: la destrucción fenomenológica heideggeriana como apropiación originária de la conceptualidad filosófica. *Principios*, v. 17, n. 28, jul-dez 2010, pp. 05-36.

MCNEILL, William. *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*. New York: SUNY Press, 1999.

MCNEILL, William. *The Time of Life: Heidegger and Ethos*. Albany: State University of New York Press, 2006.

METCALF, Robert. Aristoteles und *Sein und Zeit*. DENKER, Alfred et al. (hrsg.). *Heidegger und Aristoteles*. Heidegger Jahrbuch Band 3. Freiburg, München: Alber Verlag, 2007, 156-69.

MICHALSKI, Mark. Hermeneutic Phenomenology as Philology. Translated by Jamey Findling. GROSS, Daniel. M & KEMMANN, Ansgar (ed.), *Heidegger and Rhetoric*, Albany: State University of New York Press, 2005, pp. 65-80.

MORAN, Dermot. Heidegger's Critique of Husserl's and Brentano's Accounts of Intentionality. *Inquiry*, n. 43, 2000, pp. 39-66.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Cartesianismo e Fenomenologia: Exame de Paternidade. *Analytica*, v. 3, n. 1, 1998, pp. 195-218.

MULHALL, Stephen. *Heidegger and Being and Time*. 2nd Ed. London and New York: Routledge, 2005.

NICHOLS, Craig M. Primordial Freedom: The Authentic Truth of Dasein in Heidegger's *Being and Time*. *Thinking Fundamentals*, IWM Junior Visiting Fellows Conferences, Vol. 9, Vienna, 2000, pp. 1-14.

ONATE, Alberto Marcos. O lugar do transcendental. *Rev. Filos.*, v. 19, n. 24, jan-jun 2007, pp. 131-145.

OTT, Hugo. *Martin Heidegger: en camino hacia su biografía*. Versión española de Helena Cortés Gabaudan. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

OVERGAARD, Soren. *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2004.

PERAITA, Carmen S. Heidegger 1922: "Indicación de la Situación Hermenéutica" (Una aproximación). *Revista de Filosofía*, 3^a Época, v. XII, n. 21, 1999, pp. 77-112.

PERAITA, Carmen S. *Heidegger y la Metafísica: Análisis críticos*. Madrid: Editor Fernando Bodega Quiroga, 2007.

PERAITA, Carmen S. A vida fáctica em Heidegger: além da representação. *Controvérsia*, v. 5, n. 2, mai-ago 2009, pp. 77-86.

PÖGGELER, Otto. *Martin Heidegger's Path of Thinking*. Translated by Daniel Magurshak and Sigmund Barber. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, Inc., 1987.

PÖGGELER, Otto. Destruction and Moment. KISIEL, T. & BUREN, J. (eds.) *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*. New York: SUNY Press, 1994, pp. 137-56.

POLT, Richard. Heidegger's Topical Hermeneutics: The *Sophist* Lectures. DREYFUS, Hubert L. & WRATHALL, Mark A. *Heidegger Reexamined*. Volume 2: Truth, Realism, and the History of Being. New York and London: Routledge, 2002, pp. 53-76.

PORTA, Mario Ariel González. Franz Brentano: Equivocidad del Ser y Objeto Intencional. *Kriterion*, n. 105, Jun/2002, pp. 97-118.

PRAUSS, Gerold. *Erkennen und Handeln in Heideggers Sein und Zeit*. Freiburg/Munich: Karl Alber Verlag, 1977.

RAFFOUL, François & PETTIGREW, David (ed.). *Heidegger and Practical Philosophy*. Albany: State University of New York, 2002.

REGO, Pedro Costa. Verdade e concordância em Aristóteles e Heidegger. *Tempo da Ciência*, (11) 22, 2º semestre 2004, pp. 97-113.

REIS, José Carlos. *Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais*. Londrina: Eduel, 2003.

REIS, Róbson Ramos dos. Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral. *Natureza Humana*, 2(2), 2000, pp. 273-300.

RESE, Friederike. Handlungsbestimmung vs. Seinsverständnis. Zur Verschiedenheit von Aristoteles' Nikomachischer Ethik und Heideggers' *Sein und Zeit*. DENKER, Alfred *et al.* (hrsg.). *Heidegger und Aristoteles*. Heidegger Jahrbuch Band 3. Freiburg, München: Alber Verlag, 2007, pp. 170-98.

RESE, Friederike (hrsg.). *Heidegger und Husserl im Vergleich*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010.

RICHARDSON, William J., S. J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. Preface by Heidegger. New York: Fordham University Press, 2003.

RUGGENINI, Mario. Finitude de l'existence et la question de la vérité. COURTINE, J.-F. (ed.). *Heidegger 1919-1929: De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: J. Vrin, 1996, pp. 153-77.

SADLER, Ted. *Heidegger and Aristotle: The Question of Being*. London: The Athlone Press, 1996.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Geração Editorial, 2000.

SALLIS, John. The Truth That is not Knowledge. KISIEL, T. & BUREN, J. (eds.) *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*. New York: SUNY Press, 1994, pp. 381-91.

SCHALOW, Frank. Questioning the search for genesis: A look at Heidegger's early Freiburg and Marburg lectures. *Heidegger Studien*, n.16, 2000, pp. 167-186.

SCHALOW, Frank & DENKER, Alfred. *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*. 2nd Ed. Lanham, Toronto, Plymouth, UK: The Scarecrow Press, Inc., 2010.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermeneutik und Kritik*. Herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1977.

SCHNELL, Alexander. *De l'existence ouverte au monde fini : Heidegger 1925-1930*. Paris : J. Vrin, 2005.

SCHÜSSLER, Ingeborg. Le *Sophiste* de Platon chez Heidegger. COURTINE, J.-F. (ed.). *Heidegger 1919-1929: De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: J. Vrin, 1996, pp. 91-111.

SEEBURGER, Francis. Heidegger and the Phenomenological Reduction. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 36, n. 2, dec. 1975, pp. 212-21.

SHEEHAN, Thomas. *Hermeneia and Apophansis: The Early Heidegger on Aristotle*. VOLPI, F. et al. (Orgs.). *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 67-80.

SHEEHAN, Thomas. Heidegger, Aristotle and Phenomenology. *Philosophy Today*. v. XIX, n. 2/4, summer 1975, pp. 87-94.

SHIRLEY, Greg. *Heidegger and Logic: The Place of Lógos in Being and Time*. London, New York: Continuum, 2010.

SOMMER, Christian. *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaire d'Être et Temps*. Paris: PUF (Épiméthée), 2005.

TAMINIAUX, Jacques. La réappropriation de l'Éthique à Nicomaque. Póiesis et praxis dans l'articulation de l'ontologie fondamentale. *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essai sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Millon, 1995.

TAMINIAUX, Jacques. *La Fille de Thrace et le penseur professionnel*. Paris : Payot, 2007.

TUGENDHAT, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 2., unveränderte Auflage. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1970.

TUGENDHAT, Ernst. Heidegger's Idea of Truth. MACANN, Christopher (ed.). *Martin Heidegger: Critical Assessments*. Volume III: Language. London and New York: Routledge, 1992, pp. 79-92.

VALENTIM, Marco Antonio. Heidegger sobre a fenomenologia husserliana: a filosofia transcendental como ontologia. *O que nos faz pensar*, n. 25, agosto de 2009, 213-38.

VAYSSE, Jean-Marie. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie de Heidegger*. Paris : Ellipses, 2005.

VETTER, Helmuth. Heideggers Destruktion der Tradition am Beispiel des Aristoteles. DENKER, Alfred et al. (hrsg.). *Heidegger und Aristoteles*. Heidegger Jahrbuch Band 3. Freiburg, München: Alber Verlag, 2007, pp. 77-95.

VILLARROEL, Raúl. Heidegger y la filosofía práctica: *Ser y Tiempo* como un palimpsesto. *Revista de Filosofía*. v. 62, 2006, pp. 81-99.

VOLPI, Franco. *Heidegger e Brentano: L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*. Padova: Casa Editrice Antonio Milani, 1976.

VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristotele*. Padova: Daphne Editrice, 1984.

VOLPI, Franco. Dasein as praxis: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle. MACANN, Christopher (ed.) *Martin Heidegger: Critical Assessments. Volume II: History of Philosophy*. London and New York: Routledge, 1992, pp. 90-129.

VOLPI, Franco. *Being and Time: A "Translation" of the Nicomachean Ethics?* Translated by John Potrevi. KISIEL, T. & BUREN, J. (eds.) *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*. New York: SUNY Press, 1994, pp. 195-211.

VOLPI, Franco. Hermenéutica y Filosofía Práctica. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*. n. 20, 2005, pp. 265-94.

WEIGELT, Charlotta. *The Logic of Life: Heidegger's Retrieval of Aristotle's Concept of Logos*. Stockholm Studies in Philosophy. Stockholm: Printed by Akademityck AB Edsbruk, 2002.

WINTER, Michael. Aristotle, *hōs epi to polu* relations, and a demonstrative science of ethics. *Phronesis*, XLII/2, 1997, pp. 163-89.

WRATHALL, Mark A & MALPAS, Jeff (ed.). *Heidegger, Authenticity and Modernity: Essays in Honor of Hubert Dreyfus, Volume 1*. Cambridge, Massachusetts & London, England: MIT Press, 2000.

WRATHALL, Mark A. Heidegger and Truth as Correspondence. DREYFUS, Hubert L. & WRATHALL, Mark A. *Heidegger Reexamined. Volume 2: Truth, Realism, and the History of Being*. New York and London: Routledge, 2002, pp. 1-20.

WRATHALL, Mark A. *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

WU, Roberto. A ontologia da *phronesis*: a leitura heideggeriana da ética de Aristóteles. *Veritas*, v. 56, n. 1, jan-abr 2011, pp. 95-110.

ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.

ZINGANO, Marco. Particularismo e Universalismo na Ética Aristotélica. *Analytica*, v. 1, n. 3, 1996, pp. 75-100.

ZINGANO, Marco. Dialética, indução e inteligência na aquisição dos primeiros princípios. *Analytica*, v. 8, n. 1, 2004, pp. 27-41.