

O sentido originário da Verdade: Heidegger com Aristóteles¹

The originary sense of Truth: Heidegger with Aristotle

Alexandre Rubenich

alexandrerenich@hotmail.com

Mestrando, Bolsista PROSUP/CAPES, em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos -

Resumo

O tema da verdade, em Heidegger, é bastante caro para o desenvolvimento de sua filosofia. A crítica contumaz da metafísica empreendida por Heidegger enquanto história do esquecimento do ser somente se tornou possível devido à sua intuição originária com respeito ao problema que a mesma suscita em relação à questão do ser e do sentido que se mostra *como*. Heidegger dedicou-se à leitura cuidadosa de Aristóteles, desde a sua primeira aproximação por intermédio da leitura de Brentano, bem como, e talvez decisivamente, através da fenomenologia de Husserl e de sua exigência da aprendizagem do ver fenomenológico. Com efeito, o que o presente estudo se propõe é acompanhar o princípio da investigação de Heidegger em torno do pensamento de Aristóteles a partir do que já vinha apontado, como tarefa, no seu relatório de *Natorp*, de 1922, bem como desde a sua preleção, realizada em *Marburgo*, no semestre de inverno de 1924/25, intitulada *Platão: o Sofista* (GA 19), onde o filósofo apresenta alguns destes resultados, dedicando-se, pois, ao desenvolvimento da questão da verdade a partir das virtudes dianoéticas explicitadas no livro VI da *Ética a Nicômacos*.

Palavras-chave: Fenomenologia, metafísica, verdade.

Abstract

The theme of truth in Heidegger is costly for development of his philosophy. The contusing critic of the metaphysic done for Heidegger while forgetfulness history of being only it was came possible because intuition referent to problem that the same thing gives rise to question of being and the sense that it show how. Heidegger devoted oneself to careful reading of Aristotle, since his first approach thereby Brentano, as wel as thereby of the Husserl's phenomenology, and of the phenomenological to see. In fact, the inten of the present study is to follow the beginning of Heidegger's investigation around Aristotle think from of already come indicated in his Natorp's written report of 1922, since his lecture done in *Marburg* of 1924/25 winter's semester, entitled *Plato: the Sophist* (GA 19), where the philosopher show some of this results, dedicating oneself to the development of truth from *dianoetics* virtues explicated in *Nicomachean Ethics*, book VI.

Key words: Phenomenology, Metaphysic, Truth.

Introdução

O tema da verdade, em Heidegger, é bastante caro para o desenvolvimento de sua filosofia,

¹ Este artigo foi comunicado no XI Colóquio de Filosofia Unisinos: *Os Gregos e Nós*.

visto que sem o seu desdobramento o filósofo tampouco poderia ter dado conta de pensar o ser em sua diferença para com o ente. A crítica contumaz da metafísica empreendida por Heidegger enquanto história do esquecimento do ser somente se tornou possível devido à sua intuição originária com respeito ao problema que a mesma suscita em relação à questão do ser e do sentido que se mostra *como*. Heidegger, leitor de Aristóteles, e atento às mazelas interpretativas que o filósofo grego sofrera ao longo dos séculos da filosofia em sua história, dedicou-se, com afinco, à leitura cuidadosa do Estagirita, desde a sua primeira aproximação por intermédio da leitura de Brentano, bem como, e talvez decisivamente, através da fenomenologia de Husserl e de sua exigência da aprendizagem do ver fenomenológico. É isto que podemos testemunhar a partir da leitura dos dois documentos, citados a seguir: o relatório de Natorp, intitulado *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles*, que data de 1922, e que é o lugar onde encontramos Heidegger apresentando o seu plano de estudos para a possível ocupação da cátedra de *Marburgo*; e *Meu caminho para a Fenomenologia*, de 1963, onde se pode visualizar que o filósofo, contrariando o seu mestre no pedido de não trazer à discussão qualquer autoridade filosófica, diz claramente que quanto mais aprendia o ver fenomenológico, mais se detinha à leitura de Aristóteles e da filosofia grega; também neste lugar encontramos Heidegger fazendo testemunho da intuição de que a fenomenologia não se apresentava como um movimento independente da filosofia em sua história, e sim como aquilo que os gregos já experimentavam, originariamente, no cerne do seu pensamento. A par disso, leia-se:

“(...) o que para a fenomenologia dos atos conscientes se realiza como o automostra-se dos fenômenos é pensado mais originariamente por Aristóteles e por todo o pensamento e existência dos gregos como *Alétheia*, como o desvelamento do que se pre-senta, seu desocultamento e seu mostrar-se” (HEIDEGGER, 1972, p. 498).

Bem, talvez seja interessante observar que Heidegger já dedicava parte do seu trabalho de docência, em *Friburgo*, a Aristóteles, nos anos de 1919 a 1923, quando do seu tempo de assistência junto a Husserl. Contudo, a partir dos anos de ensino em *Marburgo*, que decorreram entre 1923 a 1928, esse trabalho se mostrou sistemático. Algumas destas lições, nas quais a interpretação da filosofia de Aristóteles está presente, são: *Conceitos fundamentais da filosofia de Aristóteles* (GA 18), do semestre de verão de 1924, *Platão: o Sofista* (GA 19), do semestre de inverno de 1924/25 e *Lógica: a pergunta pela verdade* (GA 21), do semestre de inverno de 1925. Contudo, para o presente ensaio nos interessará o que vem formulado no relatório de Natorp, enquanto programa de estudos de Aristóteles, bem como os resultados iniciais deste programa que aparecem, posteriormente, no *Sofista*. Além disso, vale sublinhar que nos deteremos tão somente junto aos parágrafos iniciais desta lição, na medida em que nos aproximam das virtudes dianoéticas apresentadas por Aristóteles, no livro VI de seu *Ética a Nicômacos*, enquanto disposições da alma para alcançar a verdade, ou antecipando Heidegger (2002), para guardar a verdade, que, como se mostrará adiante, não se faz propriedade do *Dasein*, mas sim é o modo próprio deste ente ser. Entretanto, não poderemos realizar tal empresa se não tivermos em vista que a discussão em torno da questão da verdade, a partir do contexto fenomenológico que a sustenta, encontrara o seu ponto mais alto na elaboração do parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, que data de 1927. É lá que encontramos, após as análises de Heidegger sobre a estrutura ser-no-mundo, presente no *Dasein*, o confronto com a questão da verdade em seu sentido apofântico, que,

de certa forma, já é um primeiro esforço interpretativo de Heidegger, a fim de trazer à lembrança da tradição o caráter mostrativo do ente que se deixa propor, para com o seu sentido prévio, qual seja, o hermenêutico-existencial. Assim, as ilações que aqui se propõem deverão articular os dois momentos da discussão junto ao filósofo, que passam pelo *Relatório* e pelo *Sofista*, mas que remeterão, ainda que implicitamente, enquanto gênese, ao parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, a fim de nos permitir acompanhar o movimento do pensar na esteira das “coisas mesmas”.

De acordo com Heidegger (2002), se prescindirmos da problemática ética que se encontra na escritura de Aristóteles intitulada *Ética a Nicômacos*, a fim de ressaltarmos aquilo que o livro VI expõe em termos das *virtudes dianoéticas*, nos aproximaremos, então, das disposições que permitem à alma guardar o ser no âmbito da verdade. Assim, não é por acaso que Aristóteles começa este livro afirmando a prevalência do meio termo, porquanto este é conforme a reta razão. Se seguirmos Heidegger (2001), e identificarmos o meio termo com o λέγειν, o falar enquanto determinação irreduzível da vida humana, e não como a tradição costumou lê-la, a saber, no sentido da *animalitas*, vislumbraremos a dimensão em que o homem e o mundo se compreendem como ser, e o corte, o atravessamento, ou ainda o furo que a palavra faz no seio da inteligência própria do sensível (αἰσθησις), escapando do νοεῖν enquanto puro perceber, a fim de se fazer διανοεῖν, o que quer significar, aqui, um perceber suportado pelo λόγος, que expressa o ser em uma significação². Os gregos, na voz de Aristóteles, expressavam a condição humana como um ζῶον λόγον ἔχον³ - ser vivo capaz de linguagem. Acontece que, para Aristóteles, a dotação de vida (ζῶή), compreendida como aquele ser que, possuindo um corpo natural, pode nascer, crescer e perecer, depende da substância que é em ato, a saber, da alma (ψυχή), enquanto sopro que anima o corpo, ou seja, capaz de colocá-lo em movimento (κίνησις). Heidegger (2001) localiza as duas passagens onde Aristóteles, no *De Anima*, trata desta relação e que valem aqui serem citadas em suas linhas gerais:

1. “Entendemos por vida o alimentar-se por si mesmo, o crescer e o decaimento. De onde segue que todo corpo natural que participa de alguma vida, será substância e substância composta. E porque o corpo natural é um corpo pertencente a uma determinada espécie, a saber “dotado de vida”, o corpo não pode ser alma; porque o corpo não é uma das coisas que se atribuem ao sujeito, senão que constitui ao sujeito e a matéria. Por conseguinte a alma é uma substância, enquanto forma do corpo natural que tem vida em potência. Mas a substância é ato. Logo, a alma é ato de um corpo desta classe (...)” (*De An. B, 1, 412 a*) (1944, p. 93).
2. “A voz é uma espécie de som próprio de um ser animado; os inanimados

² A palavra, conforme atesta Heidegger na leitura de Aristóteles, não é uma simples articulação da voz, mas sim indica algo. Esta indicação é tal que mostra o mundo enquanto abertura do *Dasein*. O *Dasein* ao mostrar o ente que lhe vem ao encontro, des-cobre ser ao des-cobrir o mundo de sua ocultação inicial. Heidegger (2001), ao falar aqui na indicação parece fazer referência para aquilo que o seu mestre já apontara na primeira investigação de suas *Investigações Lógicas*, a saber, que *expressão* e *signo* dizem coisas distintas, porquanto os signos, quando cumprem apenas a função indicativa, não expressam nada, a não ser que aí se junte uma função *significativa*.

³ Na tradução, que segue, da *Política*, de Aristóteles, encontra-se: “O homem só, entre todos os animais, tem o dom da palavra; a voz é o sinal da dor e do prazer, e é por isso que ela foi também concedida aos outros animais. Estes chegam a experimentar sensações de dor e de prazer, e a se fazer compreender uns aos outros. A palavra, porém, tem por fim fazer compreender o que é útil ou prejudicial, e, em consequência, o que é justo ou injusto. O que distingue o homem de um modo específico é que ele sabe discernir o bem do mal, o justo do injusto, e assim todos os sentimentos da mesma ordem cuja comunicação constitui precisamente a família do Estado.

não podem emitir vozes, e somente por semelhança se diz que o fazem (...). (...) o som é um movimento do ar (...). Nem todo som do animal é voz (...), senão que deve ser um ente animado e dotado de fantasia e que percute, porque a voz é um som significativo" (*De An.* B, 8, 420 b) (1944, p. 151).

De igual forma, a experiência do λόγος, para os gregos, se dá através do cuidado que o homem faz de si e do mundo na palavra capaz de comunicar. Entretanto, esta comunicação, vale dizer, não se faz compreensiva sem mais, não mostra a verdade senão no embate que se deve travar no cotidiano, de maneira a conquistar a excelência do seu uso para a realização do seu próprio fim (τέλος). Aristóteles, também no *De Anima* (B, 8, 420 a), ao falar da audição, nos lembra que esta não se dá sem que o vazio esteja aí presente, ou seja, sem que o ar possa se mover até o ouvido, para o endereçamento de um furo. Como este ar anima o outro a escutar o que está sendo dito (λόγος) no falar (λέγειν), por intermédio de um som articulado e significativo, de modo a tornar presente o conteúdo do mesmo, descobre-se (ἀλήθεια) o ente no seu *como* (presente), determinando-o. Heidegger (2001), a par disso, dirá que o sentido do λόγος que se deixa vislumbrar inauguralmente em Aristóteles é o ἀποφαίνεσθαι, sendo que os seus modos de efetuação são a κατάφασις e a ἀπόφασις, a atribuição e a denegação. Somente porque o λόγος é tal que ele pode tanto fazer uso da síntese quanto da decomposição, de sorte que a falsidade (ψεῦδος) aparece em ambos os modos. Dessa forma, faz-se imprescindível, primeiro, fazermos a compreensão daquilo que os gregos pensavam com respeito a verdade (ἀλήθεια), tendo em vista que o interesse de Heidegger (2001; 2002) é pensar a verdade como fenômeno, ou seja, como aquilo que se mostra a partir de si mesmo, bem como o fato de que o filósofo reconhece a possibilidade de fazermos a experiência do seu sentido junto os gregos, ainda que estejamos separados no tempo por um grande período de encobrimento desde a sua origem, dado que, para Heidegger (2001), o passado não é diferente daquilo que somos atualmente, porquanto o compreendemos, bem como somos devedores do seu legado. Por tudo isso, façamos, primeiro, um breve comentário sobre a ἀλήθεια.

A ἀλήθεια é palavra grega que corresponde, em sua recepção latina, à verdade (*veritas*). Acontece que, conforme atesta Heidegger (2001), esta palavra, em possuindo um α privativo, apresenta-se como expressão negativa para isto que hoje pensamos de maneira positiva. Por outro lado, a falsidade (ψεῦδος)⁴, que para nós diz algo negativo, para os gregos compreende-se positivamente. Em outras palavras, a ἀλήθεια vai significar "não mais ser ocultado, escondido", tendo, porém, como referência aquilo que se esconde, que não foi ainda descoberto em seu caráter de presença, determinado, pois, através de um dizer (λέγειν) que constitui mundo ao compor (σύνθεσις) e decompor (διαίρεσις) o que lhe vem ao encontro de maneira imediata, mas que exige a mediação do λόγος para ser desocultado, ou seja, mostrado, enquanto verdade ou falsidade, numa proposição que o expressa. Se Heidegger é solidário com esta primazia do λόγος, no sentido da proposição, como responsável primeiro para que haja ἀλήθεια, é o que aqui se apresenta em discussão, na medida em que o ἀλήθειν é o modo, é a disposição (ἔξις) mesma que permite ao

⁴ Para fins de esclarecimento, no *De Anima* é possível visualizar a seguinte passagem: "A falsidade não se encontra senão na composição; porque ainda ao dizer que o branco não é branco, este último foi agregado por composição. Tudo isto se pode chamar também divisão".

Dasein abrir o mundo e retirá-lo do seu encobrimento, o que quer significar, então, ser o lugar da verdade do ser. Mas como bem lembra o filósofo, não se trata de um comportamento passivo, mas de uma *πρᾶξις*, de uma luta para evitar que o mais lembrado, o mundo segundo o qual compreendemos ser, volte a se dissimular na palavra que circula no cotidiano e que faz o brilho das coisas e o encontro, que é da ordem do singular, decair ao nível da evidência, numa atitude natural e mundana. Com efeito, ἀλήθεια, para Heidegger (2001), dirá: ser-descoberto. O que aí de início se descobre, contudo, de acordo com Aristóteles, são as coisas, as πράγματα, que se mostram na medida em que falamos sobre elas através da operação que o *Dasein* realiza por ser aquele ente que possui o seu ser na alma (ἀλήθει ἐν ἡ ψυχῇ). O λέγειν, sustenta Heidegger (2002, p. 64), "(...) dá o ente em si mesmo, o que significa mantê-lo desvelado em seu "como-algo", sempre e quando não se interponha um "algo" ilusório que simplesmente se presente como tal", de forma que o λόγος se faz λεγόμενον ao expressar e comunicar este ente em um enunciado. É a este tipo de λόγος que o conhecimento se retém, podendo, então, ser caracterizado como ἀληθές (verdadeiro).

Uma vez que é no livro VI da *Ética a Nicômacos* (1, 1139 a) que encontramos Aristóteles desenvolvendo justamente estas questões, ou seja, dando conta de pensar a parte da alma dotada de λόγος, nos voltemos, pois, para junto de sua escritura, a fim de acompanharmos a leitura que Heidegger faz deste texto. É assim que observamos uma primeira tomada de posição por parte do filósofo (2001; 2002), ao afirmar que ainda que possamos encontrar em Aristóteles a prevalência da questão da verdade no interior do juízo propositivo, na problemática mesma em que esta é colocada, quando pensada em termos da adequação entre o psíquico e as coisas, tal leitura se mostra demasiado superficial, não dando conta de pensar a verdade em seu sentido originário. Desta feita, é preciso que o ente já tenha vindo ao meu encontro, e que portanto eu, ao me relacionar com ele de saída, o descubra junto a um sentido que o compreenda e que me permita fazer o seu uso através do exercício de uma mão (*Zuhandenheit*), para que, então, possa vir conhecê-lo nos termos de uma proposição capaz de expressá-lo em seu ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*). Com efeito, Aristóteles (2001) reconhecerá duas faculdades específicas da alma, a saber, uma que contempla as coisas cujos primeiros princípios (ἀρχή) são invariáveis e que possuem o caráter de ser sempre (ἀίδιον), e outra que contempla as que são passíveis de variação. Além disso, Aristóteles (2001) dirá que são três os elementos implicados na percepção da verdade, quais sejam, a sensação, o pensamento e o desejo, sendo que o seu interesse recai sobre os dois últimos elementos, porquanto originam ações refletidas. Uma vez que a função tanto do desejo quanto do pensamento é a percepção da verdade, e uma vez que Aristóteles tem em vista a verdade que pode ser alcançada pelo pensamento mediante a afirmação e a negação (leia-se: proposição), o filósofo contemplará a existência de cinco disposições a partir das quais a alma alcança a verdade e que são μετὰ λόγον, o que quer significar, para Heidegger (2001), que a μετὰ, aqui, é justamente a medida, o meio através do qual "(...) o conhecimento e a consideração implicam sempre um falar (...)" (p. 35). As ἔξεις apontadas por Aristóteles (2001) são, portanto: a τέχνη (saber produtivo), a ἐπιστήμη (determinação que observa, discute e demonstra), a φρόνησις (circunspeção solícita), a σοφία (compreensão intuitiva) e o νοῦς (entender puro). Na sua escritura

Aristóteles divide estas ἕξεις em dois grandes grupos, já delimitados acima, a saber: os que tratam daquilo que não é passível de variação (ἐπιστημονικόν - ἐπιστήμη e σοφία) e os que tratam daquilo que pode ser de outra maneira (λογιστικόν - τέχνη e φρόνεις). De acordo com Heidegger (2001), ainda que o νοῦς não pareça ter lugar aqui, estes quatro modos de ἀλήθειάν estão presentes no νοεῖν, enquanto διανοεῖν. Tal distinção, dirá Heidegger (2001), somente pode ser obtida por Aristóteles levando-se em consideração o ente que é aberto no tratamento próprio do discurso, de sorte que enquanto a τέχνη relacionada está com o fazer, ou seja, aquilo que deve primeiro ser fabricado (ποίησις) para vir-a-ser, e a φρόνεις nos dá acesso à situação em que nos vemos imersos, como existentes humanos, na realização da boa escolha mediante ação, a ἐπιστήμη e a σοφία se voltam para aquilo que já sempre está presente e que regula, pois, o nosso saber. Aristóteles (2001) mostrará, ainda, que as modalidades que constituem excelência na des-coberta do ente são a φρόνεις e a σοφία, recaindo, contudo, sobre esta última a prevalência para o filósofo grego, enquanto que em Heidegger tratar-se-á sempre da φρόνεις, que não se deixando conduzir e reduzir a um conhecimento teórico, bem como implicando o *Dasein* na compreensão do seu próprio ser enquanto ψυχή, na medida em que ele se ocupa do mundo numa pré-ocupação para com o seu ser, a φρόνεις será aquela disposição que tornará o *Dasein* passível de guardar a verdade do ser, porquanto dispõe o ente, não no sentido do seu simplesmente dar-se, objetivo, mas em termos de fazer do *Dasein* um ser ocupado com o cuidado da própria vida e do mundo. Nas palavras do próprio filósofo: "O mundo está presente *na* vida e *para* ela, mas não no sentido de algo que é simplesmente pensado e observado. Esta modalidade de existência do mundo se ativa somente quando a vida fática suspende a atividade de seu trato cuidadoso" (Heidegger, 2002, p. 38).

Aristóteles (2001) inicia sua exposição a partir da ἐπιστήμη, tendo em vista duas perguntas guias, que são apresentadas por Heidegger (2001) como segue: 1) que espécie de ente a ἐπιστήμη descobre?; e 2) é a ἐπιστήμη capaz de dispor da ἀρχή enquanto fundamento para este ente? Heidegger (2001), tão logo reconheça tais questões a orientar o trabalho de Aristóteles, dirá que elas se relacionam com a interpretação do ser a partir do tempo. E isto porque o ente liberado pela ciência não sendo passível de sofrer variações, a fim de possibilitar o conhecimento verdadeiro, é necessariamente o mesmo que é a cada vez. Sendo assim, na ἐπιστήμη, dirá Heidegger (2001) a evidência do ente é guardada. O ente, dessa maneira, não pode jamais ser ocultado, na medida em que é *constantemente* o mesmo a qualquer tempo. Este ente, sublinha Heidegger (2001), é tal que "(...) considerado em seu ser é determinado por um momento *temporal*" (p. 40), o durar-*sempre*: os ὄντα são, por isso, αἰδία (b 23 sg.). Heidegger (2001) aponta que o αἰδίων apresenta a mesma raiz que αἰεῖ (o que é sem interrupção) e αἰών (duração-da-vida). Com efeito, Heidegger (2001, p. 40) argumenta: "Todo ser vivente tem seu αἰών, seu tempo determinado de desdobramento-em-presença. Este significado que é expressado pelo αἰών, é a medida de tempo *presente* da qual dispõe um vivente. Em uma acepção mais larga, αἰών designa *duração* do mundo em geral, que para Aristóteles é eterno, estranho ao vir-a-ser e a passagem". E uma vez posto isto, conclui: os gregos compreendiam o ser no sentido do estender-se-na-presença, ser-presente, ser sempre o agora que é. O que quer significar que, embora Aristóteles, ao falar do ente que é objeto para o

conhecimento científico, o considere "fora do tempo", sem limites (ἀπειρον), este ainda permanece determinado temporalmente. E esta determinação, sustenta Heidegger (1993), é o destino metafísico no qual a filosofia em sua história se viu lançada desde muito cedo. Bem, a segunda determinação da ἐπιστήμη, segundo Aristóteles (2001), é que ela pode ser ensinada, visto que o conhecimento científico é passível de ser aprendido. O ensinamento, então, ao partir do que já é conhecido, avança tanto por indução (ἐπαγωγή), para chegar ao universal, ou por silogismo (συλλογισμός), partindo do universal. O saber, dirá Heidegger (2001), é assim entendido por Aristóteles como uma "posição", tendo por referência o ente "disposto" em seu ser-descoberto. E esta disposição é realizada, primordialmente, através da ἐπαγωγή (indução), sendo somente esta, pois, capaz de liberar a ἀρχή. Seguindo Heidegger (2001, p. 43), encontramos:

"Cada ἐπιστήμη é διδασκαλία, o que quer dizer que ela pressupõe sempre este que a título de ἐπιστήμη ela não pode explicar. Ela é ἀπόδειξις, mostraçã o a partir deste que é já familiar e comum. Ela faz, desse modo, sempre já uso de uma ἐπαγωγή, que não pode, ela mesma, propriamente se realizar. Pois ela é, de imediato, suficientemente familiar com o "a partir do quê". A ἐπιστήμη pressupõe, assim, sempre algo a título de ἀπόδειξις, e o que ela pressupõe é justamente a ἀρχή. E esta última, ela não libera jamais propriamente".

É por isso que, para Aristóteles (2001), a ἐπιστήμη enquanto ἀληθεύειν não estará à altura da σοφία. Mas também, enquanto πράξις (ação), ela se distinguirá de uma ποίησις (fabricação), na medida em que não tem por objetivo a produção de resultados, mas tão somente o propósito de conquistar o ente em sua ἀληθές. O ἀληθεύειν, para Aristóteles, dirá Heidegger (2001), não é a única vocação da alma (ψυχή), e sim uma possibilidade determinada para aquela alma capaz de fala. O ἀληθεύειν, assim, de início, antes de se tornar conhecimento científico, que é um conhecimento autônomo e que, por isso, não faz sobressair o caráter prático propriamente dito pode ser tomado no modo de efetuação de uma ποίησις (fabricação), quando for ressaltada como τεχνή, ou de uma πράξις (ação), quando for o caso do discernimento pela palavra (φρόνησις), de maneira que a ζῆσις do homem chega a ser definida, então, como πρακτικὴ μετὰ λόγου. O λέγειν, com respeito à τεχνή, não se faz uma especulação teórica sobre o ente, e sim, informa Heidegger (2001, p. 45), "(...) expressa o ente de maneira a dar a indicação correta para a boa execução do que deve ser produzido".

Aristóteles (2001), como ficou apontado acima, distingue a disposição racional pertinente à capacidade de agir (πράξις) daquela da capacidade de fazer (ποίησις). Com respeito a esta última, aponta que, além dela se dirigir às coisas que podem variar, também contempla o que virá-a-ser em uma produção (ποιητόν). Tal empresa, dirá Heidegger (2001), é sempre um dispor-em-vista-de, e o que se tem em vista é justamente isto que ainda não existe, mas que terá a sua existência a partir daquele que a produz, para a realização de um fim que não está no ato de produção em si, mas tão somente no seu possível uso - é o que Heidegger (2001) se refere quando diz que o ἔργον (obra) se encontra παρά, que enquanto obra terminada não é mais objeto da ποίησις. Desse modo, a ἀρχή do ente a ser-descoberto pela τεχνή se refere ao próprio produtor, que na sua alma (ψυχή) vislumbra a forma, o εἶδος a partir do qual a obra terá de ser executada, a face (εἶδος) sob a qual a

obra deverá, pois, aparecer: o εἶδος, sustenta Heidegger (2001), enquanto εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ, é a presença essencial antecipada da obra. E uma vez finalizada esta obra, o que se mostra é que a sua ἀρχή (o produtor) não importará mais, de forma que a τεχνή se torna um ἀληθεύειν impróprio. A obra (ἔργον) produzida é, de acordo com Aristóteles (2001), "em-vista-de-algo", "visa-a-algo", de maneira que a sua referência está em outro. A este ente determinado pelo vir-a-ser, Aristóteles, na *Metafísica* (Z, 7; 1032 a 12 sg.), distingue três possibilidades, citadas, como segue, por Heidegger (2001, p. 48): "Dentre as coisas que virão a ser, certamente o são φύσει - aquelas que podem produzir a si mesmas -, outras são τεχνή, outras ainda chegam de maneira fortuita". A partir disso, o filósofo perguntará: como a τεχνή possui de certa maneira uma ἀρχή e de outra maneira não a possui? É assim que retorna sobre a análise do εἶδος, a fim de pensá-lo desde o lugar em que este aparece para ser-descoberto, a saber, na alma (ψυχή), e isto através de uma ἀποφαίνεσθαι, de um fazer-ver o que deve ser produzido. Assim, antes da obra (ἔργον) se tornar presente ela já é presentificada numa evidência que é a sua presença essencial (εἶδος). De acordo com Heidegger (2001, p. 49), então: "O εἶδος é, pois, a ἀρχή: é o princípio da κίνησις. Esta κίνησις é de início aquela da νόησις, da reflexão, e, em seguida, aquela da ποίησις, do comportamento que resulta da reflexão. E na medida em que o εἶδος é tal, quer dizer, como ἀρχή do ποιητόν (produção) é, assim, ἐν τῷ ποιούντι (*Et. Nic.*, VI, 4; 1140 a 13), o que quer dizer que ela / é assunto da τεχνή ela mesma". Mas a interpretação decisiva empreendida por Heidegger é a que segue com respeito ao λόγος, que, para Aristóteles, ao significar λέγειν, torna o ente a ser-descoberto presente pela palavra, de forma que o λόγος, enquanto λεγόμενον (razão que é expressada), vem a ser propriamente εἶδος, no sentido da e-vidência, que corresponde, pois, à idéia platônica.

Se até aqui empreendemos a análise das disposições que não são para Aristóteles as mais altas, devemos agora, ao lado de Heidegger, nos aproximarmos das duas outras disposições acima elencadas e que serão respectivamente trabalhadas: a φρόνησις e a σοφία. Voltando-nos, então, para a φρόνησις descobrimos que ela apresenta o seu objeto no próprio *Dasein*. E isto porque o seu τέλος, sustenta Heidegger (2001) em sua leitura de Aristóteles, diferentemente da τεχνή, que é o produto de uma fabricação, é o próprio ζῶον λόγον ἔχον, o que quer significar o ser daquele que delibera. A referência da φρόνησις não está em outro ser, e o seu lidar diz respeito à situação, que sempre pode ser outra. Nas palavras de Heidegger (2001, p. 56): "O que delibera a φρόνησις, não é o que em uma πράξις chega a seu termo último. O resultado não é constitutivo para o ser intencional, mas puramente e simplesmente o εὔ, o começo. O τέλος na φρόνησις é o ἀνθρώπως. Com a ποίησις, o τέλος é outro, é um ente mundano por oposição ao *Dasein*, mas este não é o caso com a πράξις". Aqui, diferente das outras disposições, o ἀληθεύειν a ser aberto diz respeito, pois, ao próprio homem, que sempre novamente pode voltar a ser encoberto nas tonalidades afetivas, seja mediante o prazer (ἡδονή), seja mediante o desprazer (λύπη). Ameaçado recorrentemente pelo prazer e pelo desprazer, o ser do homem pode se dissimular, voltando-se a encobrir num modo inautêntico e impessoal. Em Aristóteles (2001, p. 117) encontramos: "Moderação (σωφροσύνη) significa preservar o discernimento, de modo que aquilo que a moderação preserva é a nossa convicção quanto ao nosso bem, pois o prazer e o sofrimento não destroem todas as convicções"

(5, 1140 b 4). A φρόνησις, desse modo, é uma ἔξις do ἀληθεύειν que está a serviço de uma πράξις, a saber, de uma ação relacionada com os bens humanos e o bem viver de modo geral. Conforme atesta Aristóteles (2001), os primeiros princípios (ἀρχή) das ações que praticamos estão na finalidade (τέλος) a que tais ações visam, o que vai corresponder ao próprio ser do *Dasein*, no sentido do seu bem e da sua verdade. Trata-se de compreender, pois, que a φρόνησις tem em si a sua ἀρετή, diferentemente da τεχνή, que pode constituir uma ἀρετή em conformidade com a excelência de um fazer que se torna, a cada prática, a cada tentativa e a cada erro, mais eficiente em sua produção. À φρόνησις, sustenta Heidegger (2001) ao lado de Aristóteles, não é permitido erro, pois não cabe erro na ação moral, de sorte que a φρόνησις não é a ἀρετή da τέχνη. Mas, então, pergunta Heidegger (2001): se isto não é possível, como fica a relação entre a φρόνησις e a ἐπιστήμη, como a φρόνησις se refere à ἐπιστήμη? É assim que entra em jogo a questão da δόξα, pensada em termos de opinião ou ponto de vista que se constitui no trato cotidiano do *Dasein* com respeito ao seu mundo, visto que ela aparece neste lugar como aquela espécie de discurso que, ainda que possa apresentar um conteúdo verdadeiro, mantém-se distante, porém, do conhecimento científico, porquanto tal conhecimento sempre corre o risco de novamente se ocultar:

"O que eu tenho provado, o que eu tenho observado, o que eu tenho aprendido, eu posso esquecer; esta possibilidade do ἀληθεύειν fica subordinada à λήθη - onde se encontra a raiz do λανθάνειν; ela pode esconder-se na ocultação. O poder-ser-esquecido é uma possibilidade específica do ἀληθεύειν que tem o caráter do θεωρεῖν. Pois a ἔξις μετὰ λόγου é uma ἔξις do ἀληθεύειν no qual o *Dasein* se porta propriamente. Ele segue diferentemente na φρόνησις. O que se revela nisso que eu posso provar, observar, apreender o que já está provado, observado, aprendido, ao passo que a φρόνησις é a cada vez nova. É porque não há nenhuma λήθη, que tenho consideração à φρόνησις: σημείον δ' ὅτι λήθη τῆς μὲν τοιαύτης ἕξεως ἔστιν, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν (b 28 sg.)" (Heidegger, 2001, p. 60).

Conforme atesta Heidegger (2001), porquanto à φρόνησις não cabe esquecimento, Aristóteles a identifica com a consciência, na medida em que a consciência nós não podemos esquecer jamais, visto que sempre novamente se anuncia diante de cada situação em que nos descobrimos lançados. A par disso, vejamos abaixo como esta discussão se encaminha, bem como o porquê ela se aproxima necessariamente do νοῦς.

Para Heidegger (2001), que segue aqui Aristóteles, a ἐπιστήμη, ainda que se oriente a partir dos ἀρχαί, ela não os tematiza; de igual forma, a φρόνησις, muito embora o seu princípio e o seu fim se façam o mesmo mediante a decisão. A mesma sorte se dá com respeito à σοφία, que, embora vise os primeiros princípios do ente, não tem exclusivamente por tema os ἀρχαί, de maneira que resta ao νοῦς a consideração dos ἀρχαί. "Se, dessa forma, os modos graças aos quais nós descobrimos verdadeiramente o ente, sem o dissimular - isto é, sem nos excedermos -, são ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία e νοῦς, e se os três primeiros, ἐπιστήμη, φρόνησις e σοφία, não têm propriamente por tema os ἀρχαί, resta, desse modo, que o νοῦς é aquele ἀληθεύειν que descobre os ἀρχαί enquanto ἀρχαί (Ét. Nic., VI, 5; 1140 b 28)" (Heidegger, 2001, p. 62). E este ἀληθεύειν - que em seu dizer diz "algo como algo" - se faz para o νοῦς, o qual o *Dasein* está implicado desde a sua alma, uma determinação do λόγος enquanto διανοεῖν. De acordo com Heidegger (2001), então,

Aristóteles pôde caracterizar a σοφία como νοῦς καὶ ἐπιστήμη, como um ἀληθεύειν que de certa maneira assume o ἀληθεύειν do νοῦς e que de outra maneira tem o caráter científico da ἐπιστήμη (1141 a 19 sg.). A σοφία, segundo Aristóteles, será, pois, a mais alta das disposições, na medida em que permite perceber o que há de mais sublime na natureza, ainda que este perceber seja inútil, por não visar os bens humanos. A σοφία, assim, se mostra a mais alta das disposições porque, para Aristóteles (2001), ela constitui uma possibilidade própria do *Dasein* como βίος θεωρητικός, a existência do homem de ciência, que é a condição própria e cotidiana da existência grega. Desta feita, o modo de realização da σοφία é o puro conhecer, o puro perceber, ou seja, é o θεωρεῖν. Os termos θεωρεῖν, θεωρία, vêm de θεωρός, que é uma palavra composta a partir de θέα, o golpe de vista, e de ὄραω, a perspectiva que permite ver como algo se apresenta. Heidegger (2001) nomeia, pois, θεωρός como aquilo que considera algo em sua perspectiva, que examina o que ela dá a ver. O filósofo ainda mostra que a palavra θεωρία ao tempo que precede Plotino, denominava-se o voltar o olhar ao divino, porquanto em θέω há a raiz θεῖον. θεωρία, enfim, em sua tradução latina, vai significar *speculatio*, que diz a pura consideração, no mesmo sentido de "teorético".

Portanto, a partir da análise desenvolvida por Aristóteles dos cinco modos em que o *Dasein* diz a verdade com vistas ao ser, o que se tem é que para Heidegger (2001; 2002), diferente de Aristóteles, é a φρόνησις o principal destes modos. E isto porque ela nos dá a singular possibilidade de fazermos a experiência do ser através do dizer *como* (desvelar) que pode vir romper, justamente, com o esquema presença-presente, uma vez que tem em seu horizonte o *porvir*. É na medida em que a situação vindoura nos dá a disposição que nos permite abrir o ser para a diferença do ente, que Heidegger (2001; 2002) pôde, então, encontrar nela a estrutura ser-no-mundo, sempre determinada pela finitude do seu ser. Assim, o *Dasein* é tal que no seu próprio ser a compreensão e a disposição tornam-se abertura para o ser (ἀλήθεια). O *Dasein* abre o ser *como*, porquanto ele é o ente que, ao dizê-lo, o desvelará, inexoravelmente, *como* mundo, um mundo, vale dizer, já sempre dotado de sentido.

6. Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edipro, 2006, 363p.
 _____. *Ética a Nicômacos*. 4ª ed. Brasília: UnB, 2001, 238p.
 _____. *Órganon*. São Paulo: Edipro, 2005, 608p.
 _____. *A Política*. São Paulo: Atena, [s.d], 335p.
 _____. *Tratado del Alma*. Buenos Aires: Espasa, 1944, 264p.
 HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo: Parte I*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1993, 325p.
 _____. *Platon: le Sophiste*. Paris: Gallimard, 2001, 661p.
 _____. *Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles* (indicación de la situación hermenéutica) [Inform Natorp]. Madrid: Trotta, 2002, 109p.
 _____. Meu caminho para a Fenomenologia. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 453-469.
 HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Revista de Occidente, 1976, 777p.