

O SER VERDADEIRO (ὄν ἀληθές)
COMO O MODO MAIS PRÓPRIO DE SE
DIZER O SER: A LEITURA DE
HEIDEGGER DO CAPÍTULO Θ10 DA
*METAPHYSICA*¹

Estevão Lemos Cruz (UNESPAR)²

estevaolemoscruz@yahoo.com.br

Resumo: a tradição aristotélica, sobretudo depois de Brentano e sua unidade analógica do ser, tem a tendência de compreender a unidade dos diversos modo de se dizer o ser a partir da categoria primeira, a οὐσία. Tal tendência resultará naturalmente na necessidade de se desqualificar o capítulo Θ10 da *Metaphysica* no qual Aristóteles propõe o ser verdadeiro (ὄν ἀληθές) como o modo mais próprio de dizer o ser. Nossa investigação pretende mostrar como Heidegger pôde desvincular-se de tal tradição ao pensar a unidade da plurivocidade do ser a partir do que ele chama de presentidade constante (ständige Anwesenheit). Para verificar a validade da tese heideggeriana proporemos acompanhar como tal presentidade se deixar visualizar nos modos de se dizer o ser segundo o ser verdadeiro (ὄν ἀληθές), segundo a ἐνέργεια e segundo o ser por acidente (συμβεβηκός).

Palavras-chave: Heidegger; Aristóteles; unidade da plurivocidade do ser; presentidade constante (ständige Anwesenheit); *Metaphysica* Θ10.

¹ Recebido: 02-06-2018/ Aceito: 23-10-2019/ Publicado on-line: 05-10-2020.

² Professor do curso de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR), Paranavaí, PR, Brasil.

1. INTRODUÇÃO

A tese das múltiplas significações do ser encontra-se no cerne da ontologia aristotélica e lhe confere originalidade. Ela é responsável, em grande medida, pelo estabelecimento das respostas que Aristóteles constrói em oposição aos pressupostos ontológicos não só da sofística ou dos Megáricos, mas, sobretudo, de Platão.

Podemos encontrar a enumeração de tais significados em sua formulação mais completa nos capítulos E4 e Θ10 da *Metaphysica*, que apontam para as seguintes possibilidades de se dizer o ser: 1) segundo o esquema das categorias (κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν); 2) segundo verdade e falsidade (ἀληθὲς ἢ ψεῦδος); 3) segundo potência e ato (κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν); e 4) segundo acidente (κατὰ συμβεβηκὸς).

Em razão de Aristóteles apontar para tal multiplicidade de significados do ser, surgiu na tradição interpretativa a tendência de questionar qual entre todos os modos é o mais próprio e se existe uma unidade que os vincula.

O filósofo alemão Martin Heidegger faz parte dessa tradição e propõe que o modo de dizer o ser segundo verdade e falsidade (ἀληθὲς ἢ ψεῦδος) é o mais próprio e que a unidade que vincula a plurivocidade do ser se deixa perceber a partir do que ele chama de “presentidade constante” (*ständige Anwesenheit*). Para pôr a claro tais afirmações, o presente artigo visa analisar a interpretação que Heidegger faz do capítulo Θ10 da *Metaphysica*, expondo o que significa compreender o ser enquanto verdade e como tal compreensão está presente nos fundamentos dos demais modos de se dizer o ser. Para tanto, o artigo se divide em três partes. A

primeira, mais introdutória, trata de expor como Heidegger se insere na discussão interpretativa de Θ10 e como ele se opõe às leituras vigentes em sua época. A segunda parte se ocupa de entender a relação entre ser e verdade e como a significação de ser enquanto ser verdadeiro (ὄν ἀληθές) se deixa compreender a partir da indicação heideggeriana de “presentidade constante”. Por fim, a terceira parte se ocupa de mostrar como o sentido de “presentidade constante” se encontra nos fundamentos das significações de ser enquanto ato (ἐνέργεια) e acidente (συμβεβηκός).

É a partir da compreensão da significação do ser verdadeiro (ὄν ἀληθές) desde o sentido de “presentidade constante” e sua identificação nos fundamentos dos demais modos de se dizer o ser é que poderemos constatar a validade das afirmações de Heidegger.

2. DO EMBATE COM A TRADIÇÃO

Uma das leituras mais audaciosas que Heidegger faz da filosofia aristotélica – e, não por acaso, uma das que mais teve consequências em todo o seu pensamento – trata da interpretação do capítulo 10 do livro Θ da *Metaphysica*. É aí que o jovem Heidegger, na inquietação do fazer filosófico, lê pela primeira vez:

Posto que o “ente” se diz – bem como o “não-ente” –, de um modo, segundo as figuras das categorias, de outro, segundo a potência e o ato destas (ou dos contrários) e, de outro, que é o modo mais próprio, segundo verdadeiro ou falso [τὸ δὲ κυριώτατα ὄν ἀληθές ἢ ψεῦδος]. (ARISTÓTELES 1957, 1051a34-1051b2. *Tradução nossa*).

A passagem “τὸ δὲ κυριώτατα ὄν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος” informa que o “ser verdadeiro ou falso” (ἀληθὲς ἢ ψεῦδος) é o modo “mais próprio” (κυριώτατα) de se dizer o ser. Será aí que Heidegger enxergará a deixa de Aristóteles para poder pensar a unidade dos múltiplos significados do ser a partir do “ser verdadeiro” (ὄν ἀληθὲς). Heidegger entende que se Aristóteles determina o ser verdadeiro (ὄν ἀληθὲς) como o modo mais próprio de se dizer o ser, então esse modo deve perpassar os demais e lhes conferir unidade. Mas como tal compreensão se legitima? Como Heidegger, a partir da análise do ser verdadeiro como o modo mais próprio de dizer o ser, pode encontrar uma unidade que perpassa os múltiplos significados do ser?

Ao propor tal interpretação, Heidegger entra evidentemente em conflito com a tradição aristotélica em ao menos dois aspectos. O primeiro deles diz respeito ao fato do “ser verdadeiro” constituir o modo mais próprio de se dizer o ser. Há na tradição aristotélica a tendência de atribuir este caráter mais próprio à οὐσία, isto é, à categoria primeira. Já o segundo aspecto conflitante com a tradição diz respeito ao papel do capítulo 10 no livro Θ.

Quanto à primeira divergência, Heidegger chegará a dizer explicitamente que restringir todo sentido possível de ser à οὐσία é um grave erro, comum na tradição aristotélica. Sobre a tendência de se transformar a investigação acerca do ser em “doutrina da οὐσία”, Heidegger pontua:

Já na Idade Média concluiu-se que o primeiro significado fundamental e orientador do ser em geral – mesmo para os quatro modos juntos, e não só para aquele das categorias e sua multiplicidade – é a οὐσία, o que se costuma traduzir por “substância”. Como se também o ser-possível, o ser-real e o ser verdadeiro devessem ser reconduzidos

ao ser no sentido de “substância”. No século XIX essa tendência foi ainda maior (sobretudo em Brentano), visto que nesse meio tempo ser, ser-possível, ser-real haviam sido reconhecidos como categorias. Por isso, é uma opinião generalizada de que a teoria aristotélica do ser é uma “doutrina da substância”. Trata-se de um equívoco, que se instaurou em parte pela insuficiente interpretação do *πολλαχῶς*; melhor dizendo: não se percebeu que aqui não está em questão outra coisa que a preparação de uma questão (HEIDEGGER 2007, P. 51-52).

Heidegger se contrapõe aqui com a leitura que compreende a *οὐσία* como a *unidade analógica do ser*, cuja referência é a unidade que todas as categorias têm em relação à primeira delas: a própria *οὐσία*. De modo esquemático, poderíamos dizer que a analogia proposta para a unidade do ser funda-se na compreensão de que I) se a *οὐσία* é a unidade das múltiplas categorias; e II) se, a partir de Brentano, “ser-possível, ser-real haviam sido reconhecidos como categorias”, isto é, se os múltiplos significados do ser podem ser compreendidos a partir do esquema das categorias, então a *οὐσία* pode analogamente ser a unidade dos múltiplos significados do ser. Heidegger considera tal solução um verdadeiro equívoco. Para ele, o fato de sistematizar as categorias de modo a encontrar sua unidade na *οὐσία* explica apenas a unidade dos múltiplos significados categoriais – o que, contudo, é insuficiente para explicar a unidade dos sentidos não categoriais. Isso significa, portanto, que Heidegger não subscreve a tese de Brentano (2007, p. 120ss), que reconhece como categorias os demais modos de se dizer o ser. Sobre a solução encontrada pela tradição aristotélica de identificar a *οὐσία* como a unidade analógica do ser, Heidegger é enfá-

tico:

A analogia do ser – essa determinação não é uma solução da questão do ser, nem sequer uma elaboração verdadeira da colocação da questão, mas o título para a mais dura aporia, o impasse sem-saída dentro do qual se vê cercado o filosofar antigo e com ele tudo o que veio depois dele até nossos dias³ (HEIDEGGER 2007, P. 52).

Heidegger não chega a desconstruir explicitamente a tese de Brentano de que os múltiplos significados do ser se deixam perceber a partir do esquema das categorias. Ele simplesmente aponta a insuficiência do salto proposto pela analogia. Entretanto pode-se afirmar que a própria análise empreendida por Heidegger acerca do “ser verdadeiro” como o modo mais próprio de dizer o ser é o que terá o papel de desconstruir os argumentos de Brentano.

À parte a divergência criada com a teoria da unidade analógica do ser, a leitura heideggeriana – que propõe o ser verdadeiro (ὄν ἀληθές) como o modo mais próprio de dizer o ser – entrará em conflito com uma longa tradição⁴ aristotélica que considera o capítulo 10 como alheio ao Livro Θ. A defesa da necessidade de se afastar o capítulo 10 sustenta-se na interpretação de que seu conteúdo trata de uma questão lógica e que, enquanto tal, não poderia ou não teria razão de estar em conexão com o assunto metafísico do livro Θ. Além disso, quanto ao fato de Aristóteles ter aludido ao “ser verdadeiro” como τὸ κυριώτατα ὄν, Jaeger

3 Com este “o que veio depois dele até nossos dias”, Heidegger está claramente aludindo tanto à analogia entis, que serviu como fórmula de sustentação da convicção da fé cristã na Idade Média, quanto à já referida tese de Brentano.

4 Vide, por exemplo, Sir W. D. Ross (1975, p. 274), A. Schweigler (1847, p. 186) e W. W. Jaeger (1912, p. 49-52).

(1912, p. 52) afirma não haver na frase recurso suficiente para legitimar o “ser verdadeiro” como a determinação mais própria do ser, pois a expressão “τὸ κυριώτατα” não deve ser entendida aí como “o mais autêntico” ou “o mais próprio”, mas como “o mais comum”, “o mais corriqueiro”. Não obstante, a problemática dessa leitura de Heidegger cresce substancialmente se atentamos ao fato de que Aristóteles, já no início do livro Θ, refere-se antes ao ato (ἐνέργεια) como o ser no sentido mais próprio e também, sobretudo, por já ter dito em E4 que o ser no sentido da verdade não está nas coisas, mas no pensamento. Esta última afirmação de Aristóteles implica que o ser verdadeiro não é qualquer determinação do ser do ente, mas, ao contrário, pertence apenas ao caráter do “julgar”, do pensar (ἐν διανοίᾳ) e que, assim, “o ente em tal sentido é um ente diferente dos mais próprios [ἕτερον ὄν τῶν κυρίως]” (ARISTÓTELES 1957, 1027b31). O ser verdadeiro aqui, portanto, não só não é o sentido mais próprio do ser como sequer chega a ser uma determinação do ser. Todos esses argumentos realmente parecem depor contra uma coesão do capítulo 10 no corpo de Θ. No entanto Heidegger vislumbra com clareza uma solução para essas supostas incongruências. Primeiro, ele rechaça toda tentativa que tende a afastar tal capítulo do contexto do livro Θ⁵. Para Heidegger, todo esforço nesse sentido se orienta em uma incompreensão do problema fulcral de Θ, a saber: *o problema da conexão*

5 “Em uma palavra: o capítulo Θ10 não é nenhum anexo que pertence a esse livro, mas o ponto de conclusão internamente necessário de todo livro Θ, que constitui ele mesmo o livro mais central de toda a Metafísica” (HEIDEGGER 2012, p. 134). É proveitoso conferir também a discussão em torno da legitimidade do capítulo 10 na obra *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1976, p. 171-174).

do ser enquanto ser verdadeiro ($\delta\upsilon\nu$ ἀληθές) e do ser enquanto ato ($\epsilon\acute{\nu}\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$)⁶ – ou, dito de outra forma, o nexo entre ser e verdade. O que Heidegger quer dizer é que a consideração que tenta excluir o capítulo 10 do contexto de Θ não observa o sentido ontológico da verdade e a considera um mero problema pertencente à lógica tal como esboçado em E4. Isso significa, por fim, que Heidegger compreende o sentido de verdade em Θ 10 ($\delta\upsilon\nu$ ἀληθές) como distinto de E4 (ἀληθεύειν) e, conseqüentemente, consegue dirimir toda suspeita de contradição entre ambas. O sentido de E4 estaria orientado à verdade do λόγος (predicação) e, como tal, seria apenas um sentido derivado do ser verdadeiro no sentido autêntico. Por outro lado, o sentido autêntico, presente em Θ 10, não se move na possibilidade de ser verdadeiro ou falso – ele é sempre verdadeiro – e ele sim corresponderia à característica mais própria do ser enquanto tal⁷.

Mesmo que admitamos esta distinção proposta por Heidegger entre E4 e Θ 10, de que forma podemos compreender – além da mera citação do κυριώτατα $\delta\upsilon\nu$ – o ser verdadeiro ($\delta\upsilon\nu$ ἀληθές) como o modo mais próprio de se dizer o ser? Como encontrar nele a unidade dos múltiplos significados do ser? A resposta reside no desenvolvimento do

6 É particularmente interessante – e um tanto engraçada – a “discussão” que Heidegger promove contra o posicionamento de W. Jaeger. Heidegger cita a seguinte afirmação de Jaeger, que sentencia os maus intérpretes de Aristóteles: “Portanto, se alguém devesse apoiar a posição de Θ 10 no fato de ter sido alcançado aqui pela primeira vez o κυριώτατα $\delta\upsilon\nu$, então ele compreenderia de maneira falsa o teor vocabular e pensaria, de mais a mais, de modo não aristotélico”. Na seqüência, Heidegger inverte a situação: “Eu, em contrapartida, afirmo que quem concebe o Θ 10 como pertencente ao livro Θ , sim, quem vê em geral até mesmo aí o ápice propriamente dito do ensaio e da Metafísica de Aristóteles, esse não apenas não pensa de maneira não aristotélica, mas pensa mesmo não apenas de maneira autenticamente aristotélica, como também de maneira simplesmente antiga” (HEIDEGGER 2012, p. 104 e 105).

7 A conseqüência dessa distinção de sentidos é a conhecida inversão heideggeriana do “lugar” da verdade frente ao λόγος.

problema central de Θ, isto é: 1) na demonstração do ser enquanto verdade e 2) na demonstração de como o ser enquanto ato (ἐνέργεια) encontra seu fundamento no ser enquanto verdade. Somente sobre a base de tais demonstrações que se poderia apontar no ser verdadeiro (ὄν ἀληθές) a unidade dos múltiplos significados do ser.

3. VERDADE E SER

Se queremos, com Heidegger, expor o modo como o problema da verdade adere à pergunta pelo ser, precisamos retomar com a máxima atenção o capítulo da *Metaphysica* que decide semelhante questão. É necessário levar a sério a indicação de Aristóteles da verdade enquanto κυριώτατα [o mais próprio].

Acerca do capítulo Θ10, podemos dizer, em suma, que ele se divide em dois momentos. O primeiro, que vai desde o início do capítulo até 1051b17, aponta para o caráter mais próprio do ser do ente enquanto verdade e, simultaneamente, dá um passo decisivo além da interpretação do ser como οὐσία e ἐνέργεια. Já o segundo momento, que vai de 1051b17 até o final, procura mostrar o modo do descobrimento dos entes na οὐσία e na ἐνέργεια e, com isso, o modo mais próprio do ser do ente. Assim sendo, ambos os momentos propiciam as indicações de que precisamos: 1) a verdade é o sentido mais próprio do ser; 2) os demais modos de se dizer o ser (οὐσία e ἐνέργεια) se regulam a partir deste sentido primeiro, o que lhe confere o caráter da unidade dos múltiplos significados do ser. Tais indicações, todavia, não significam que o sentido de verdade é por si evidente. Se queremos, de fato expor, a conexão interna en-

tre verdade e ser é preciso, antes, esclarecer o que está em jogo na compreensão grega de verdade.

O próprio Heidegger é sempre bastante enfático quanto à necessidade de se investigar essa compreensão. Como já apontamos, para ele, a razão da verdade ser desconsiderada em sua conexão com o ser – o que acarretou a própria desconsideração do capítulo $\Theta 10$ – deve-se ao fato de ela ser sempre encarada como um problema da lógica. Mas, se Heidegger promove essa distinção entre os sentidos lógico (E4) e ontológico ($\Theta 10$) da verdade, como ele fundamenta esse último? O que está em jogo na compreensão grega da essência da verdade?

A resposta de Heidegger é célebre: verdade ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) é desvelamento, desencobrimento (*Unverborgenheit*, *Entborgenheit*)⁸. Mas o que isso significa e como ele chega a essa interpretação? O início do §44 de *Ser e Tempo* é muito útil para identificarmos como Heidegger direcionará tal interpretação a partir do próprio Aristóteles. O que ele propõe primeiramente é, por meio de uma série de associações de passagens da *Metaphysica*, identificar que a palavra “verdade” designa tanto o “ente” quanto o “ser”. Essa ambiguidade é fundamental para o desenvolvimento da compreensão de verdade enquanto descobrimento. A primeira associação proposta por Heidegger é entre as passagens 984a 18s, 986b 31 e 984b 10⁹, cuja vinculação entre as palavras “ $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha$ ”

8 A fim de demarcar algumas diferenças na terminologia utilizada por Heidegger, cabe lembrar que em *Ser e Tempo* não é empregada a expressão *Entborgenheit*, mas *Unverborgenheit*. No entanto este último termo aparece apenas quatro vezes na obra e, em todas elas, é sempre usado em referência a *Entdecktheit* - termo, por sua vez, estritamente vinculado ao modo de ser do ente simplesmente dado. Este descobrir (*Entdecken*) em jogo na *Entdecktheit* está, por seu turno, fundado em um sentido mais originário da verdade enquanto *Erchlossenheit* (*Dasein*).

9 “A coisa mesma lhes tornou acessível o caminho e os obrigou a investigar [$\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ τὸ $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha$ Cont.

[coisa], “φαινόμενον” [fenômeno] e “ἀλήθεια” [verdade] confere à compreensão grega de verdade (ἀλήθεια) o sentido de “ente”. Já a segunda associação perpassa as passagens 983b 2, 993b 17, 993b 20 e 1003a 21¹⁰, quando o sentido da palavra “ἀλήθεια” vincula-se ao “ὄν ἢ ὄν”, isto é, o ente enquanto ente, o ente em seu ser. Eis a pergunta óbvia que decorre dessa ambiguidade detectada por Heidegger (2002a, p. 281): “O que então significa a expressão ‘verdade’ quando usada terminologicamente como ‘ente’ e ‘ser’?”

Essa determinação comum da verdade assenta-se em seu caráter de *desvelamento*. *É em razão de a verdade ser desvelamento que ela pode designar tanto o ser como o ente*. No entanto ainda não está claro como verdade se deixa compreender enquanto desvelamento. Como, então, expor semelhante

ὄδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηγάγκασε ζητεῖν]” (ARISTÓTELES 1957, 984a. Tradução nossa); “obrigados a seguir os fenômenos [ἀναγκαζόμενος δ’ ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις] (ARISTÓTELES 1957, 986b. Tradução nossa) e “novamente pela verdade mesma, como dissemos, foram obrigados” [πάλιν ὑπ’ αὐτῆς τῆς ἀληθείας, ὡσπερ εἵπομεν, ἀναγκαζόμενοι]” (ARISTÓTELES 1957, 984b. Tradução nossa). Perceba-se que o elemento vinculador dessas três passagens é o verbo “obrigar” (ἀναγκάζειν). Com essas referências, Heidegger aponta para a insistência de Aristóteles de que os filósofos que o precederam se viram obrigados pelas “coisas mesmas” a seguir investigando. Ou seja, para Aristóteles são as “coisas mesmas” que cumprem o papel de obrigar, de impelir à investigação filosófica. Só que esse “obrigar” é dito também em 984b 10 em referência à palavra verdade (ἀλήθεια). Isso, para Heidegger, revela que a palavra grega ἀλήθεια pode assumir em Aristóteles o sentido de “coisa mesma”, “ente”.

10 “Filosofaram acerca da verdade [φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας] (ARISTÓTELES 1957, 983b. Tradução nossa); “acerca da verdade se manifestaram [περὶ τῆς ἀληθείας ἀποφηναιμένων]” (ARISTÓTELES 1957, 993b); “é correto também a filosofia ser chamada de ciência da verdade [ὀρθῶς δ’ ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας]” (ARISTÓTELES 1957, 993b. Tradução nossa) e “há uma ciência que contempla o ente enquanto ente [ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν]” (ARISTÓTELES 1957, 1003a. Tradução nossa). Ao contrário da associação anterior, o elemento vinculador dessas passagens não é mais o “obrigar” proveniente das “coisas mesmas”, do ente, mas a própria investigação a que se é obrigado. Em 983b 2, essa investigação é dita como “filosofar” (φιλοσοφεῖν), em 993b como um “fazer-ver” (ἀποφαίνειν) e, em 993b 20, como “ciência” (ἐπιστήμη). A questão é que, sempre que Aristóteles se remete à investigação filosófica nos sentidos mencionados, está aludindo à investigação do ser do ente, do ὄν ἢ ὄν, tal como testemunha 1003a21. Dito de outro modo, o “filosofar” sempre se dirige ao ser do ente, e não ao ente em particular. Portanto, para Heidegger, quando Aristóteles emprega o verbo “filosofar” com vistas à verdade, transparece o sentido de verdade enquanto ser.

compreensão? Essa concepção grega de verdade começa a ganhar forma quando Heidegger nos recorda que a palavra grega “ἀλήθεια” é formada por um α- privativo e pela palavra “λήθη”¹¹, que significa “o que passa despercebido”, “o que se oculta”. Etimologicamente, portanto, faz sentido chamar a ἀλήθεια como o “não passar despercebido”, o “não ocultamento”, o “des-velamento”. Mas, evidentemente, o simples apelo à etimologia da palavra não nos garante a compreensão de verdade enquanto desvelamento. Precisamos ganhar outro modo de acesso a essa perspectiva grega.

Muitas vezes, Heidegger (2002b, p. 61; 2002c, p. 227ss) propõe fundamentar a compreensão de verdade enquanto desvelamento, desocultamento, a partir do fragmento 16 de Heráclito: “Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca se deita [declina]? [Τὸ μὴ δῦνον ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;]”. No fragmento, Heidegger encontra a deixa para relacionar as palavras “δῦνον” (o que declina) e “λάθοι” (λανθάνω – ocultar, velar) com o mesmo λανθάνω em jogo na palavra “ἀλήθεια”. Isso, por consequência, habilitará Heidegger a afirmar que a φύσις [surgimento, brotação] encontra sua força de aparecimento no desvelamento (tirar do ocultamento) da ἀλήθεια. Entretanto, por mais certa e coerente que seja essa interpretação heideggeriana do fragmento 16 frente ao pensamento grego e ao problema da verdade, tal solução conserva uma evidente dependência argumentativa em relação à etimologia da palavra “ἀλήθεια”. É necessário que continuemos a insistir em um

11 Λήθη, por sua vez, vem do verbo “λανθάνω” (fazer passar despercebido, ocultar, velar).

caminho que nos leve à compreensão de ἀλήθεια enquanto desvelamento que não esteja sobretudo fundada no argumento filológico¹². A obra de Heidegger nos oferece essa possibilidade – e o faz de vários modos. Mas um desses modos nos é especial porque conquistado a partir do horizonte do pensamento aristotélico. Que modo é esse? Aquele em que a verdade (ἀλήθεια) é pensada a partir de sua relação com o λόγος proposicional.

Em *De Interpretatione* (1936, 17a1-3), Aristóteles diz “ἔστι δε λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, [...] ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ’ ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει”, isto é, “Todo dizer em geral é significativo, [...] mas nem todo [dizer em geral] é apofântico [faz ver], mas [só] aquele em que está previamente presente o ser verdadeiro ou ser falso”¹³. O apofântico representa aqui, portanto, uma possibilidade do λόγος em geral e esta possibilidade se assenta – encontra o seu caráter distintivo – no ser verdadeiro (ἀληθεύειν). Com base nessa passagem, Heidegger visualiza uma inversão na hierarquia legada pela tradição, que subju-

12 É sempre conveniente lembrar a advertência do próprio Heidegger: “Devemos tomar cuidado em tirar muitas coisas da análise e do significado de uma palavra, ao invés de ir para a substância real do assunto. Os artificios ousados da etimologia levam a discussões infrutíferas e erros fatais!” (1982, p. 11). Isso, contudo, não significa que o pensamento que se constrói a partir da etimologia de uma palavra seja algo necessariamente ruim. Ele só o é quando aquele que faz uso desse recurso não está inserido de fato no espírito da língua. Sobre isso, Heidegger assevera: “Toda etimologia se torna uma jogatina insensata de palavras quando não se faz a experiência do espírito de linguagem da língua, ou seja, a essência do ser e da verdade de onde fala a linguagem. O perigo da etimologia não reside nela mesma, mas na falta de espírito daqueles que a realizem ou – o que aqui dá no mesmo – a combatem” (2002b, p. 160).

13 Traduzimos “ὑπάρχει” por “está previamente presente”. Este verbo é formado pela preposição “ὑπό” (sub-) e pelo verbo “ἄρχω” (princípios, ser o primeiro). Ὑπάρχειν significa, então, literalmente “estar à base propiciando algo previamente” ou, segundo sua definição corriqueira, “existir precedentemente”, “estar dado logo de entrada”. A frase citada de Aristóteles enuncia que τὸ ἀληθεύειν ὑπάρχει, isto é, que o “ser verdadeiro” está à base propiciando algo previamente e, portanto, ele é a base (ὑπό) e o ser principiator (ἄρχω) deste algo – no caso o λόγος apofântico.

ga a verdade ao domínio da proposição. Para Heidegger, se o ser verdadeiro é o caráter distintivo do λόγος apofântico (proposição), este é definido em razão da verdade, e não ao contrário, isto é, o ser verdadeiro determina a proposição, é sua condição de possibilidade – e, conseqüentemente, a verdade não é e nem pode ser encarada como uma propriedade do enunciado.

Por sua vez, cabe lembrar que o λόγος apofântico é um “mostrar”, um “fazer ver”, um “revelar”. É precisamente o que denota a palavra “ἀποφαντικός”. Aqui podemos encontrar o argumento necessário para demonstrar o sentido de verdade enquanto desvelamento porque, se o λόγος apofântico é essencialmente um “mostrar”, um “revelar”, e se ele encontra seu fundamento essencial no “ser verdadeiro”, este fundamento essencial deve ser ele mesmo o “poder mostrar” que propicia o λόγος em seu ser apofântico. É exatamente o que Heidegger quer dizer quando escreve no §44 de *Ser e Tempo* que “o ser-verdadeiro do λόγος enquanto ἀπόφανσις é o ἀληθεύειν no modo do ἀποφαίνεσθαι”. Em outras palavras, o λόγος predicativo só pode ser um “fazer ver o ente em sua desocultação” (2002a, p. 239) porque ele necessariamente extrai sua possibilidade do “mostrar”, do “desvelar” que a verdade é e tem de ser enquanto fundamento do próprio λόγος predicativo.

O fato de que a verdade, a partir de sua relação com o λόγος, se deixe traduzir e apreender enquanto *desvelamento* nos dá a oportunidade de voltar a pensar como esse sentido viabiliza a multiplicidade significativa da verdade, isto é, a possibilidade de ela ser compreendida tanto como “ser” quanto como “ente”. Essa dupla referência significativa só é possível porque a verdade, uma vez compreendida enquan-

to desvelamento, pode apontar para o desvelamento tanto do ser quanto do ente. Ambos encontram sua base comum no desvelamento, embora apontem aspectos distintos dele. O desvelamento do ser diz respeito ao próprio arrancar o ente de seu ocultamento, à própria possibilidade de aparecimento do ente, ao passo que o desvelamento do ente aponta para o ente mesmo “no como de seu estar a descoberto” (HEIDEGGER 2002a, p. 240). Dito de modo mais direto, enquanto um descobre, o outro é o descoberto e, por isso, ser e ente podem ser ditos a partir da perspectiva do desvelamento em referência à verdade. Portanto, apenas desde uma pré-compreensão de verdade enquanto desvelamento Aristóteles poderia conferir essa dupla significação (ser e ente) à verdade.

Agora, se *desvelamento* é o que está em jogo na palavra “verdade” e se verdade é o sentido mais próprio de se dizer o ser, então no sentido de *desvelamento* nos está dada não só a possibilidade de pensar o nexos entre ser e verdade, mas também a oportunidade de identificar no desvelamento da verdade a unidade dos múltiplos significados do ser. É exatamente sobre a base desta conexão entre verdade/desvelamento e ser que está orientada toda a interpretação proposta por Heidegger de Θ10. Contudo, se queremos de fato pensar essa conexão interna entre ser e verdade, a pergunta que deve ser posta agora é: o que significa *ser* para que ele possa ser compreendido enquanto desvelamento (verdade)? Ou – o que dá no mesmo – o que significa *desvelamento* para que isso exprima o sentido mais próprio do ser?

Para configurar o nexos entre *ser* e *desvelamento*, as res-

postas a ambas as perguntas devem congruir, transparecendo o significado comum dessas palavras. Eis a resposta que Heidegger necessariamente terá que dar: *presentidade constante* (*ständige Anwesenheit*). Entretanto, impõe-se a pergunta óbvia: como tal resposta se demonstra? Isto é, como desvelamento (verdade, ser) pode significar presentidade constante?

4. VERDADE (DESVELAMENTO) E PRESENTIDADE CONSTANTE

A tese de Aristóteles na qual ancoramos nossos argumentos até aqui é que o ἀληθὲς ὄν é o κυριώτατα ὄν, o ser verdadeiro é o ser no sentido mais próprio. A partir dessa afirmação, podemos asseverar analogamente que o ente mais propriamente dito é o ente em seu ser verdadeiro, em seu estar a descoberto (1957, 993b)¹⁴. Entretanto, este ente em seu ser verdadeiro e enquanto κυριώτατα ὄν não pode corresponder a *qualquer* ente em seu estar a descoberto, pois, se esse ente em seu ser verdadeiro é o ente *propriamente* dito, κυριώτατον ὄν, então ele deve significar antes o ente em seu ser *propriamente verdadeiro*. Isso suscita imediatamente uma questão que o próprio Heidegger explicita: “Quando é que o ente pode ser propriamente verdadeiro, quando ele é propriamente verdadeiro enquanto tal?”. Ele mesmo responde: “[...] quando toda e qualquer possibilidade da in-verdade está excluída em todo aspecto do ente” (2012, p.

14 “Tal como cada coisa está em relação ao ser, ela está também em relação ao seu descobrimento”. Cf. também Heidegger (2012, p. 118): “O desencobrimento do ente regula-se segundo o modo de ser do ente”.

115)¹⁵. Em outras palavras, enquanto houver a possibilidade da inverdade, da dissimulação, a verdade propriamente dita não pode se mostrar enquanto tal. Subsequentemente, vem à tona a questão: como algo assim é possível? Quando há a exclusão da possibilidade da inverdade? Há um ente ao qual corresponda esse ser propriamente verdadeiro?

Devemos lembrar antes que inverdade não é o mesmo que um completo velamento, a não verdade. O que está na inverdade ainda se *mostra*, ainda está em jogo em um desvelamento, mas se *mostra* como aquilo que ele mesmo não é, de modo dissimulado. Significa que é necessário que algo já se tenha desvelado para poder ser dissimulado, ou seja, o próprio desvelamento é condição de possibilidade da inverdade. No entanto, para algo poder ser dissimulado, é necessário que, além desse desvelamento, o que se mostra não o faça a partir de si mesmo, mas em referência a algo que se mostra junto a ele. Só assim algo pode se mostrar como aquilo que ele mesmo não é. É necessário à dissimulação, portanto, que algo possa se mostrar junto a algo outro, ou seja, é necessário que esse algo que se mostra seja um σύνθετον [composto], que ele carregue em seu modo de ser a possibilidade de sofrer uma conjunção, de se determinar a partir de algo outro.

15 Aqui se torna bastante perceptível a diferença que Heidegger estabelece entre o “ἀληθές ὄν enquanto κυριώτατα ὄν” do capítulo θ10 e o “ἀληθεύειν” de E4. O primeiro, enquanto ser verdadeiro propriamente dito, jamais se movimenta na possibilidade da inverdade, da dissimulação, pois o caráter de ser do que aí se mostra não permite que ele se mostre junto a algo outro e, conseqüentemente, faça-se passar por esse algo outro. Já o segundo, o ἀληθεύειν que condiz com o modo do fazer ver próprio do λόγος, está sempre sujeito à dissimulação, pois a predicação sempre faz ver algo a partir de algo outro, sempre determina aquilo que ela mostra a partir de outro (S é P). Precisamente por se mostrar a partir de outro, o ἀληθεύειν está sempre na possibilidade de se mostrar como aquilo que ele mesmo não é.

Se queremos falar do ente *propriamente* verdadeiro, alheio a toda possibilidade de inverdade, então é necessário nos afastarmos de todo ente que possa sofrer uma conjunção, isto é, devemos buscar o ente cujo modo de ser o mostra enquanto um ἀ-σύνθετον [não-composto]. Isso que não pode ser colocado junto a algo outro, que não pode sofrer uma conjunção, é dito em grego “ἀπλός”, o simples (HEIDEGGER 2012, p. 126). Quando o que é puramente simples é posto a descoberto, ele não mostra e nem pode mostrar junto a si qualquer coisa diversa de si mesmo, o que se explica por seu próprio caráter de ser simples¹⁶. Por não poder se mostrar a partir de qualquer outra determinação, fica excluída do simples toda possibilidade de dissimulação¹⁷, de se fazer passar por outro. Como lembra Aristóteles, em oposição a ele, cabe apenas o não-desencobrimento, o simples nunca é acometido da inverdade¹⁸.

Por não estar suscetível a qualquer possibilidade de dissimulação, o desencobrimento do ἀπλός, do simples, é o

16 À guisa de exemplificar essa referência ao simples, podemos recorrer a uma analogia no campo sensorial que diz respeito às cores. Por mais talentoso e prodigioso que alguém seja na arte da retórica, não é possível descrever a outra pessoa o que é o amarelo. Isso é assim porque só podemos perceber o amarelo a partir do amarelo mesmo. Não há qualquer determinação que possamos fazer sobre o amarelo que nos dê acesso a ele. Não há qualquer relação outra ou algo outro que possa ser posto junto ao amarelo que nos faça experimentá-lo a não ser por ele mesmo. A amarelo é, assim, um ἀσύνθετον, isto é, nada pode ser aderido essencialmente a ele, ao contrário de uma mesa, que é um σύνθετον, à qual sempre copertence essencialmente, por exemplo, a materialidade, a extensão. Isso significa, por sua vez, que o perceber das cores não é suscetível à dissimulação, pois a percepção de uma cor só é dada sempre a partir dela mesma.

17 “E, igualmente, também acerca das substâncias não compostas, não possível, pois, se enganar [ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας, οὐ γὰρ ἔστιν ἀπατηθῆναι]” (ARISTÓTELES 1957, 1051b. Tradução nossa).

18 “não há nem falsidade, nem engano, mas ignorância, não tal como a cegueira, pois a cegueira é como se alguém carecesse completamente de pensamento [τὸ δὲ ψεῦδος οὐκ ἔστιν, οὐδὲ ἀπάτη, ἀλλὰ ἄγνοια, οὐχ οἷα ἡ τυφλότης: ἡ μὲν γὰρ τυφλότης ἐστὶν ὡς ἂν εἰ τὸ νοητικὸν ὅλως μὴ ἔχου τις]” (ARISTÓTELES 1957, 1052^a. Tradução nossa).

ser *propriamente verdadeiro* enquanto tal. Sobre esse desencobrimto, Heidegger esmiúça:

Desencobrimento [*Entborgenheit*] é a manifestabilidade [*Offenbarkeit*] de algo, de tal modo que ele pode se presentificar [*präsentieren*] nele mesmo. O desencobrimento do simples é presentidade [*Anwesenheit*] pura e simplesmente do ente nele mesmo. Essa presentidade é a mais imediata, não vem à tona nada entre ela e sua presentificação e nada pode vir à tona aí. [...], *essa presentidade maximamente constante e pura não é nada além do ser mais elevado e mais próprio* (HEIDEGGER 2012, p. 127).

O que Heidegger quer dizer com isso é respondido por ele mesmo (2012, p. 128): “que na essência da verdade propriamente dita não se encontra outra coisa senão a presentidade pura e simplesmente constante”. Essa é exatamente a afirmação que buscamos. Essa é a resposta que esboçamos acima para aquilo que deve significar o *ser* para que ele possa ser compreendido enquanto desvelamento (verdade). Contudo, por mais que Heidegger nos autorize aqui a seguir com esta posição, o fato é que ainda não está completamente claro como a presentidade constante perfaz a essência da verdade propriamente dita. Devemos, pois, insistir no caminho para tal esclarecimento.

Pois bem, se esta pura presentidade é o que está em jogo no descobrimento do simples, então podemos tornar claro esta pura presentidade a partir do modo de acesso a esse simples. Que modo de acesso é esse? Aristóteles (1957, 1051b) o diz: “τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές [...], τὸ δ' ἄγνοεῖν μὴ θιγγάνειν” (o ser verdadeiro é [se dá por] o mero e simples tocar, captar (θιγεῖν) e brilhar, mostrar (φάναι) [...], mas a ignorância [o não pensar] é o não captar). Aristó-

teles está dizendo que o modo de acesso ao que é propriamente verdadeiro (ao simples, ao *ἀσύνθετον*) se dá por meio do *θιγεῖν*, do mero captar. O *θιγεῖν* é o único acesso possível ao que é *ἀσύνθετον* justamente por ser um mero perceber, um captar que não apreende o simples (*ἀσύνθετον*) a partir de algo outro (HEIDEGGER 2012, p. 131), que não põe junto ao simples algo diverso dele mesmo. Ele é, portanto, completamente diverso, por exemplo, do fazer ver da predicação, aliás, de toda *διάνοια* em geral – no seu sentido clássico de pensamento elaborado discursivamente –, pois o mostrar da predicação é sempre um fazer ver *junto* a algo outro (S é P), isto é, um fazer ver que determina algo a partir de algo outro¹⁹.

Por sua vez, dizer que o *θιγεῖν* [mero captar] é o modo de acesso ao simples, já que este não permite qualquer modo de apreensão conjuntiva, implica que *ele é o próprio modo de descobrimento do simples*. É o *θιγεῖν* que traz o simples à tona, à sua simples e pura presentidade. Agora, se *θιγεῖν* representa esse puro trazer o simples à presentidade e o torna acessível em seu desvelamento, finalmente podemos dizer com Heidegger que “*esse descobrimento não é outra coisa senão a pura presentidade do simples nele mesmo, presente puro e simples*” (2012, p. 131). O descobrimento do simples é a presentidade pura do ente porque nada há neste descobrimento além do ente mesmo em sua simples presentificação, em sua manifestação. Nada há de distinto entre o descobrimento do simples e a presentidade do simples; por isso,

19 Isso, uma vez mais, deve nos afastar da possibilidade interpretativa que toma o *ἀληθὲς ὄν* de $\theta 10$ como um problema vinculado à lógica ou, o que é o mesmo, como uma propriedade da predicação.

Heidegger pode dizer, como já citado, que “*essa presentidade maximamente constante e pura não é nada além do ser mais elevado e mais próprio*” (2012, p. 131). A partir disso fica claro que o caráter mais próprio do ser (κυριώτατα ὄν), a verdade enquanto desencobrimento (ἀληθές ὄν) é presentidade constante. Conseqüentemente, isso mostra que o que de fato é questionado na pergunta pelo ser do ente é o ser enquanto presentidade constante do ente, enquanto desencobrimento do ente.

Agora, se, de fato, está evidenciado que é essa presentidade maximamente constante que está em questão no caráter mais próprio do ser (κυριώτατα ὄν), então ela deve se fazer presente em todos os modos possíveis de se dizer o ser e, conseqüentemente, toda compreensão de ser em geral deve se fundar em uma pré-compreensão de ser enquanto *presença (Anwesenheit)*²⁰. Era isso que buscávamos e que finalmente nos foi dado com a análise da verdade enquanto o modo mais próprio de se dizer o ser. Entretanto podemos reforçar tal conquista. Uma breve verificação *in loco* de como a presentidade constante se faz pressuposta nos modos de dizer o ser enquanto ato (ἐνέργεια) e acidente (συμβεβηκός) pode nos servir de contraprova útil para o que foi dito até aqui²¹.

20 Todas essas afirmações acerca de como o modo de ser da presentidade constante (ständige Anwesenheit) está em jogo em todos os modos de se dizer o ser é o modo como Heidegger demonstra como toda a interpretação antiga acerca da questão do ser está totalmente orientada pelo “mundo”. Não esqueçamos que essa presentidade diz respeito ao modo de ser dos entes que simplesmente aí presentes à vista (Vorhandenheit). Isso significa que mesmo aí, onde o ser é pensado no seu caráter mais próprio, está em jogo ainda o ser enquanto presença (Anwesenheit) (HEIDEGGER, 2002a, p. 54).

21 Sobre a compreensão da οὐσία - e, conseqüentemente, do modo de dizer o ser segundo as categorias - como presentidade constante vide E. L. Cruz (2019). O artigo também antecipa os argumentos aqui utilizados para a compreender como o sentido de presentidade constate está Cont.

5. A CONEXÃO ENTRE *PRESENÇA* (ΠΑΡΟΥΣΙΑ) E O SER ENQUANTO ἔΝΕΡΓΕΙΑ E ENQUANTO ΣΥΜΒΕΒΗΚΟΣ

Se tencionamos expor uma contraprova de como a presentidade constante caracteriza o ser enquanto ato (ἐνέργεια), temos de mostrar o vínculo entre ser enquanto verdade e ato (ἐνέργεια). Esta tarefa foi desenvolvida por Heidegger na preleção de verão de 1931, traduzida para o português como *Metafísica de Aristóteles Θ 1-3. Sobre essência e a realidade da força*. O fato de existir uma preleção de Heidegger totalmente dedicada a expor o vínculo entre verdade e ἐνέργεια já demonstra que não é tarefa simples. Entretanto podemos esboçar algumas linhas gerais da problemática desenvolvida ali e, assim, reter o argumento básico que nos permite pensar a relação entre ato (ἐνέργεια) e presentidade constante.

Pois bem, o argumento central de Heidegger nesse curso é que existe uma unidade na multiplicidade dos modos de se dizer o ser. Já tratamos esse assunto pela via da verdade enquanto κυριώτατα ὄν e o expusemos sob a forma da compreensão grega de ser enquanto presença²². A solução que Heidegger aponta na preleção também não é diferente: a presentidade (*Anwesenheit*) é o que está em jogo na significação da realidade em geral (2007, p. 185). Mas Heidegger quer não só demonstrar essa presentidade como a unidade que perpassa a plurivocidade do ser, ele tenciona expor, so-

pressuposto na compreensão do ser enquanto ato (ἐνέργεια).

22 No presente estudo não há diferença entre os termos presença e presentidade. Os dois se referem à palavra alemã *Anwesenheit*. A opção por qualquer uma dessas traduções se dá apenas por caráter estilístico. É necessário observar, contudo, que a palavra presença (*Anwesenheit*) nada tem a ver aqui com a tradução do termo *Dasein*.

bretudo, como ela se faz notar no ser enquanto ato (ἐνέργεια). Uma demonstração de tal ordem deixaria claro que o problema central de Θ10 é o nexos entre ser e verdade, ἐνέργεια e ἀληθές ὄν (κυριώτατα ὄν enquanto presentidade maximamente constante). A forma como Heidegger demonstra esse nexos entre ato (ἐνέργεια) e presentidade é exposta de vários modos, mas dois chamam especial atenção por representarem uma via curta e suficiente para a contraprova que buscamos.

O primeiro modo transparece na análise da própria palavra “ἐνέργεια”, que expressa um “ἐν ἔργον”, um “estar em obra”. O que faz de uma obra ser obra é seu “estar pronto”, seu estar finalizado, acabado. Uma mesa não é uma mesa enquanto não estiver pronta. Além do produtor e do propósito de produção, que se deixam perceber junto à essência da obra (HEIDEGGER 2012, p. 131), o “estar pronto” entrega essencialmente a obra, anunciando-a em seu estar aí presente. Esse “estar pronto” não é senão “ter sido produzido” – e “pro-duzir”, por sua vez, “significa: fazer com que alguma coisa esteja presente, colocando-a à disposição (não somente: fazer)” (HEIDEGGER 2007, p. 186). Se ser produzido é o caráter essencial da obra enquanto obra e se produzir é trazer à presença, então esta presentidade é o caráter decisivo de tudo o que está em estado de obra (ἐν ἔργον), isto é, que se apresenta enquanto ato (ἐνέργεια). Esse caminho da análise específica da palavra, embora não adentre a discussão temática de como a ἐνέργεια opera no pensamento aristotélico, é valioso porque consegue extrair da palavra mesma uma pré-compreensão enquanto presença (*Anwesenheit*). Em outras palavras, esta análise nos mostra que, antes mesmo de ἐνέργεια se tornar um termo específi-

co da filosofia aristotélica, já era visado, embora não necessariamente de modo expresso, como presentidade constante.

O segundo modo como a presença (*Anwesenheit*) se evidencia no âmbito da significação do ser enquanto ato (*ἐνέργεια*) nos é dado, na preleção de 1931 (2007, p. 59ss), por meio da análise do movimento (*κίνησις*). Tal análise remete à passagem 1045b35 e ss da *Metaphysica* na qual Aristóteles escreve que – embora não seja esse o sentido de que importará em sua investigação no livro Θ – a potência (*δύναμις*) e o ato (*ἐνέργεια*) são ditos na maioria das vezes e de modo dominante (*μάλιστα κυρίως*) somente segundo o movimento (*μόνον λεγομένων κατὰ κίνησιν*). O significado imediato e usual de potência (*δύναμις*) e ato (*ἐνέργεια*) é dado, portanto, segundo o movimento. Agora, como esse “não é o sentido que importará na investigação”, não está dito por Aristóteles que devemos nos livrar do movimento para pensar potência (*δύναμις*) e ato (*ἐνέργεια*). O que está expresso em 1045b35 e ss é que se deve investigar para além (*ἐπὶ πλέον*) do movimento, e não somente segundo ele (*μόνον κατὰ κίνησιν*). Para Heidegger, portanto, o acesso à questão da potência (*δύναμις*) e do ato (*ἐνέργεια*) em Aristóteles passa sempre pela questão do movimento.

Heidegger também se utiliza do livro III da *Physica* como uma contraprova do que acabamos de dizer. Lá o movimento é encarado sobretudo como transição e avanço da potência (*δύναμις*) ao ato (*ἐνέργεια*). É aqui que encontramos os subsídios para pensar o vínculo essencial entre *ἐνέργεια* e presença (*Anwesenheit*). Isso se manifesta porque Aristóteles desenvolve na *Physica* o problema do ser dos en-

tes físicos desde a questão do movimento, que encontra o seu caráter fundamental na mudança (μεταβολή). Esta, por sua vez, é interpretada a partir dos elementos da presença e da não presença, da ἀπουσία e da παρουσία²³. A παρουσία, por sua vez, diz respeito ao estar presente de algo enquanto que a ἀπουσία é o seu contrário, a não presença. Por consequência, se a mudança é o caráter fundamental do movimento, então o movimento mesmo deve também ser interpretado por meio da presença e da não presença. Por fim, se o movimento é o que orienta a passagem para o ato (ἐνέργεια), este deve encontrar o sentido de sua orientação como um “chegar à presentidade”, um movimento da ἀπουσία [não-presença] para a παρουσία [presença].

Os dois modos apresentados como via de esclarecimento do nexo entre ato (ἐνέργεια) e presentidade nos basta como contraprova da unidade dos múltiplos significados do ser – vislumbrada a partir da análise da verdade enquanto

23 “Está dito, portanto, quantos são os princípios dos entes naturais envolvidos no vir a ser [γένεσις], e de que modo são tantos. É evidente que é preciso que algo esteja subjacente aos contrários e que os contrários sejam dois. Mas, de outro modo, não é necessário que os contrários sejam dois, pois um dos contrários poderá ser suficiente para efetuar a mudança [μεταβολή], por sua presença [παρουσία] e ausência [ἀπουσία]’ (Arist. Ph. 191a). “O exemplo que Aristóteles usa previamente para ilustrar essas conclusões é o do “homem musical”. Na mudança em que o homem não-musical vem a ser homem musical, é necessário que algo permaneça subjacente àquilo que vem a ser. ‘O homem subsiste e é ao vir a ser homem musical, mas o não-musical – ou o amusical – não subsiste, nem simplesmente, nem composto’ (190a). Assim, para haver mudança (μεταβολή), o que permanece subjacente, embora seja um, deve ter um duplo aspecto (εἶδος) e ambos devem ser diferentes entre si. No caso do homem não-musical, os aspectos são tanto o ‘ser homem’ como o ‘ser não-musical’. O ‘ser homem’ é o aspecto que subsiste e o ‘não-musical’ (o oposto no ‘vir a ser’ do homem musical) é o que não subsiste. Por isso, Aristóteles alega ser necessário que algo (homem) esteja subjacente aos contrários (não-musical e musical). Entretanto, de acordo com a citação, Aristóteles aponta para outra possibilidade interpretativa do ‘vir a ser’ em que não é necessário haver dois contrários, mas que a própria ausência ou presença de um só pode ser suficiente para que haja a mudança. De qualquer forma, fica claro que nos dois casos a mudança é orientada sempre a partir da ἀπουσία e da παρουσία, seja na relação dos contrários (a permanência na παρουσία do subjacente e a ἀπουσία de um contrário para a παρουσία do outro) ou na ausência e na presença de um só” (CRUZ 2019, p. 18).

κυριώτατον ὄν (o mais próprio) – e sua interpretação enquanto presentidade maximamente constante.

Mas e o ser enquanto συμβεβηκός, o ser por acidente? Como a presentidade constante se manifesta nele? Como pode ele nos servir de contraprova da afirmação de que a presença (*Anwesenheit*) encontra-se na unidade dos múltiplos significados do ser?

O ser segundo acidente (ὄν κατὰ συμβεβηκός) diz respeito àquilo que se acha presente no ente, mas não é próprio dele – portanto, lá está por acréscimo, e não por necessidade. Por exemplo, o ser de madeira da mesa no que tange à mesa ela mesma. A mesa não precisa ser necessariamente de madeira: pode ser de metal, de plástico – e nem por isso deixará de ser mesa. O ser de madeira pode caminhar junto (συμβεβηκός) com a mesa, mas também pode ser separado dela. Ele movimentar-se, portanto, tanto em um δυνατόν συντεθῆναι (possível ser junto) quanto em um δυνατόν διαιρεθῆναι (possível ser separado). Há, por outro lado, elementos ἀδύνατον συντεθῆναι, isto é, que *nunca* podem ir junto, estar presente na mesa, por exemplo, a característica de “possuir logos” (ἔχειν λόγος). De fato, nunca podemos dizer que uma mesa λόγος ἔχει (possui logos), articula sentido e, conseqüentemente, temos de admitir que há entre mesa e ἔχειν λόγος uma dissociação pura e radical. Mas, assim como há elementos que nunca podem ir junto com a mesa, há elementos que nunca podem ir separados dela, ἀδύνατον διαιρεθῆναι²⁴. Um exemplo evidente é a extensibilidade da mesa. Nenhuma mesa é possível enquanto

24 Eles são “ἀεὶ σύγκειται”, o que está sempre junto, constantemente presente.

mesa se não for extensa. Se lhe for retirada a extensibilidade, ela não consegue cumprir seu “ser mesa”. Por isso, a extensibilidade é dita como aquilo que é necessariamente sempre junto à mesa e, portanto, é constantemente copresente (ἀεὶ συγκείμενον) nela.

Aquilo que é acidente (συμβεβηκός) não é, portanto, nem o que nunca pode estar copresente (ἀδύνατον συντεθῆναι), nem o que nunca pode está separado (ἀδύνατον διαρεθῆναι/ἀεὶ συγκείμενον) – e, por isso, manifesta-se junto ao ente apenas por ocasião, contingente-mente (ARISTÓTELES 1957, 1051b). Mas como a presentidade *constante* pode se manifestar no que é contingente?

É da essência do contingente que ele tenha um caráter inconstante, que ele possa ora ser, ora não. A mesa de madeira em condições especiais pode ser fossilizada e tornar-se uma mesa de pedra. Em um exemplo mais prático, alguém pode pintar a mesa e fazer com que o ser acastanhado dela venha a ser preto ou ela mesma pode escurecer com o passar do tempo até tornar-se, por si só, preta. Isso significa que o descobrimento do contingente não é sempre (ἀεὶ), mas que está o *tempo todo* sujeito à possibilidade da mudança. Este *estar continuamente* sob a possibilidade da mudança implica que o contingente também carrega sempre consigo a possibilidade da inverdade. Podemos falar com verdade que “a mesa é castanha”, isto é, expô-la em seu desvelar-se presente enquanto castanha – e, instantes depois, ela não mais se mostrar assim. O enunciado outrora verídico passa a ser dissimulador. Por comportar-se de tal modo, Heidegger pontua que “na essência do contingente se assenta a

possibilidade constante da inverdade” (2012, p. 123). A presentidade constante, portanto, também se manifesta no ser enquanto *συμβεβηκός*, mas o que está indicado pela presentidade constante é o “*poder ser sempre outro*” de tal modo de ser. Por isso, o *συμβεβηκός* é também o modo de se dizer o ser menos satisfatório, que mais se distancia do ser propriamente dito, da presentidade constante.

Pois bem, a partir das considerações que expuseram as relações essenciais entre ser e verdade, entre verdade e desvelamento, e entre desvelamento e presentidade, além, da verificação de como tal presentidade se deixa observar nos modos de se dizer o ser enquanto ato (*ἐνέργεια*) e acidente (*συμβεβηκός*); ficou definitivamente exposto o que fora apenas apontado na análise do ser verdadeiro enquanto o modo mais próprio de se dizer o ser – a saber, que a *presentidade constante* é a unidade que perpassa todos os modos de se dizer o ser. Ficou exposto também que a presentidade constante corresponde à própria pré-compreensão de ser que permeia o pensamento grego e orienta todas as suas demandas. Por fim, mostrou-se também como Heidegger descaracteriza a tradição aristotélica que compreende a *οὐσία* [substância] como o modo mais próprio de se dizer o ser, e como o filósofo alemão resgata a importância do capítulo 10 do livro Θ e o faz ganhar um novo lugar de destaque na *Metaphysica*.

Abstract: The Aristotelian tradition, especially after Brentano and his analogical unity of being, tends to understand the unity of the various ways of saying being from the first category, *οὐσία*. Such a tendency will naturally result in the need to disqualify the Θ10 chapter of *Metaphysica* in which Aristotle proposes the being which is true (*ὄν ἀληθές*) as the most proper way of saying being. Our research intends to show how Heidegger was able to dissociate himself from such a tradition by thinking of the unity of the plurivocity

of being from what he calls the constant presence (ständige Anwesenheit). In order to verify the validity of the Heideggerian thesis, we propose to accompany as such a presentiment to be able to visualize itself in the modes of being according to the being which is true (ὄν ἀληθές), according to ἐνέργεια and according to the being by accident (συμβεβηκός).

Keywords: Heidegger; Aristotle; unity of the multiplicity of being; constant presence (ständige Anwesenheit); Metaphysica Θ10

REFERÊNCIAS

ARISTÓLETES. *Metafísica de Aristóteles*. Trad. de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998.

_____. *Categoriae et Liber de Interpretatione*. Oxford: Oxford University Press, 1936.

BRENTANO, Franz. *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Trad. de Manuel Abella. Madrid: Encuentro, 2007.

CRUZ, Estevão Lemos. A pré-história da significação de οὐσία: Uma análise da interpretação heideggeriana de οὐσία enquanto presentidade (Anwesenheit). *Archai Journal*, Brasília, v. 24, 2018.

HEIDEGGER, Martin. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Gesamtausgabe Band 21*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. Gesamtausgabe Band 31*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982

_____. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002^a, tomo 1.

_____. *Heráclito*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002b.

_____. *Ensaio e Conferências. Aletheia (Heráclito, fragmento 16)*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002c.

_____. *Metafísica de Aristóteles Θ 1-3*. Trad. de Enio Paulo Giachini). Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *A essência da Liberdade Humana: Introdução à filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Studien zur Entstehungsgeschichte de Metaphysik des Aristoteles*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912.

ROSS, Sir William David. *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 1975, tomo 2.

SCHWEGLER, Albert. *Die Metaphysik des Aristoteles*. Tübingen: Druck und Verlag von L. FR. Furs, 1847, tomo 4.