

# A NATUREZA COMO SER E VERDADE DO SER NA MEDITAÇÃO DE HEIDEGGER A RESPEITO DA “*PHÝSIS*” GREGA<sup>1</sup>

Marcos Aurélio Fernandes (UNB)<sup>2,3</sup>

[maffernandes69@gmail.com](mailto:maffernandes69@gmail.com)

**Resumo:** este artigo pretende expor e comentar a interpretação de Heidegger a respeito da concepção grega de natureza. Procura seguir o fio condutor desta interpretação, dado a partir da remissão da “*phýsis*” à “*alétheia*”. Ele procura interpretar o dito e o pensado dos pensadores originários dos gregos, bem como de Platão e Aristóteles, desde o não pensado e o não dito da “*Lichtung*”, a clareira ou a aberta do Ser. Uma maior ênfase é dada à exposição a respeito da essência da “*phýsis*” concedida pelo Estagirita nos primeiros capítulos da Física.

**Palavras-chave:** Natureza; Ser; Verdade do Ser; Heidegger.

Nosso propósito aqui é, junto ao pensamento de Heidegger, evocar a memória da natureza, tomada no sentido da φύσις (*phýsis*) grega. Trata-se de um sentido de “natureza” que há muito nos está esquecido, a saber, o sentido da natureza não como ente, mas sim como ser. Em Heidegger, a interpretação do pensado e dito da filosofia a respeito da natureza se dá a partir do impensado e não dito: da verdade

---

<sup>1</sup> Recebido: 19-05-2021/ Aceito: 03-09-2021/ Publicado on-line: 25/04/2022.

<sup>2</sup> É professor Adjunto I na Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

<sup>3</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8928-1723>.

do Ser. Ele procura pensar a φύσις (*phýsis*) dos gregos, a partir de e com vistas à essência originária que se vela na ἀλήθεια (*alétheia*) e que, segundo ele, não fora pensado propriamente nem pelos pensadores originários (Anaximandro, Heráclito, Parmênides), nem por Aristóteles, nem pelos pensadores do ocidente. Para Heidegger, em tudo isto estava em questão a “*Lichtung*”, clareira do Ser, cuja vigência se dá num abrigar abrindo e clareando (HEIDEGGER, 1987c, p. 17; 1998a, p. 32). Para ele, desde os primórdios, entre os gregos, a φύσις (*phýsis*) se perdeu da vigência do re-  
traiamento e do encobrimento do Ser e passou a ser experimentada a partir unicamente da sua doação-desencobrimento no ente e como entidade do ente. A luminosidade e claridade do desencobrimento acabou encobrindo a obscuridade originária, do encobrimento que protege (HEIDEGGER, 1997, p. 243; 2001, p. 223).

## I. Α ΦΥΣΙΣ (*PHÝSIS*) E AS RAÍZES DO VERBO SER.

Ao falarmos de “natureza”, uma decisão historial já nos antecede no uso da língua. A palavra portuguesa “natureza”, bem como a palavra alemã “*Natur*”, remetem à palavra latina “*natura*”. Com este nome, os romanos traduziram a palavra grega φύσις (*phýsis*). “*Natura*” remete ao verbo “*nasci*”: nascer, vir ao mundo, em se tratando do vivente, isto é, ao ente animado; mas também provir, originar-se, levantar, elevar, num uso que abrangia tanto o animado quanto o inanimado. Quer dizer: o verbo “*nasci*” traz duas

significações básicas: nascer e provir. “*Natura*”, segundo isso, diz o que, a partir de si, deixa tomar origem.

No grego, esta significação se encontra mais propriamente na palavra γένεσις (*génesis*), que diz origem, princípio, fonte de vida; mas também geração, produção, criação. Nesta palavra encontra-se a raiz γεν (*gen*) (HEIDEGGER, 1996, p. 239; 2008, p. 251). Ela está presente também no verbo γίγνομαι (*gígnomai*), que significa nascer, mas também tornar-se, devir, ser, ser-de, ser-criado, surgir, produzir-se, aparecer. Aqui ainda não impera a diferenciação e a oposição de ser e aparecer, nem de ser e devir. O devir do ser é aparecer. O aparecer do ser é o devir. A mesma raiz se encontra no grego γένος (*génos*), que significa nascimento, origem, descendência, ascendência, estirpe, família, clã, tribo, raça, casta, classe, gênero (latim: *genus*). Como termo filosófico, torna-se importante desde o filosofar de Platão, com seu caminho genealógico. Nele, genealogia é um procedimento de triagem no modo de ser do ente, na sua dinâmica de constituição. Trata-se do processo de diferenciação da proveniência do modo de ser, de sondagem da fonte e da linhagem da diferença constitutiva do ente. “O sentido radical de genealogia diz a estirpe de uma vigência, na profundidade abissal e primordial de seu movimento de constituição” (LEÃO, 2010, p. 213).

Na palavra grega φύσις (*phýsis*) ressoa a significação de surgir, erguer-se, levantar-se, erigir (*Aufgehen*). A experiência do levante, do oriente, isto é, do nascer do sol, em todo o seu brilho e frescor matinal é evocada aqui. O grego é, por assim dizer, o oriente para a história que chamamos de “ocidental”. Para os gregos matinais, a φύσις (*phýsis*) era o

vigor dominante (*Walten*) do Ser mesmo.

O que diz então a palavra *physis*? Evoca o que sai ou brota de dentro de si mesmo (por exemplo, o brotar de uma rosa), o desabrochar, que se abre, o que nesse despregar-se se manifesta e nele se retém e permanece; em síntese, o vigor dominante daquilo, que brota e permanece (HEIDEGGER, 1987a, p. 11; 1987b, p. 44).

Nas matinas do pensamento grego, a φύσις (*phýsis*) não era uma parte do real (natureza em sentido estrito, usual entre nós). Era ao vigor da realidade que preside em todas as realizações do real (natureza em sentido amplo, esquecido entre nós). Sobre o sentido “oriental”, isto é, grego, de natureza, Heidegger diz, em “*Einführung in die Metaphysik*” (Introdução à metafísica):

Os gregos não experimentaram, o que seja a *physis*, nos fenômenos naturais. Muito pelo contrário: por força de uma experiência fundamental do Ser, facultada pela poesia e pelo pensamento, se lhes des-velou o que haviam de chamar de *physis*. Somente em razão desse des-velamento puderam então ter olhos para a natureza em sentido estrito. *Physis* significa, portanto, originariamente, o céu e a terra, a pedra e a planta, tanto o animal como o homem e a História humana, enquanto obra dos homens e dos deuses, finalmente e em primeiro lugar os próprios deuses, submetidos ao Destino. *Physis* significa o vigor reinante, que brota, e o perdurar, regido e impregnado por ele. Nesse vigor, que no desabrochar se conserva, se acham incluídos tanto o “vir-a-ser” como o “ser”, entendido esse último no sentido restrito de permanência estática. *Physis* é o surgir (*Ent-stehen*), o *ex-trair-se* a si mesmo do escondido e assim conservar-se (HEIDEGGER, 1987a, p. 11-12; 1987b, p. 45).

Φύσις (*Phýsis*), escutada em sua sonância e ressonância a partir do erguer e erigir, traz também o sentido de um reger (*Walten*), isto é, de um ser poder, que se manifesta como um ser capaz de pôr de pé e de manter de pé o que é regido. Neste erigir e reger se dá, então, um “crescer e aparecer”,

por um lado, mas também um deter-se e permanecer (*Verweilen*), por outro lado. O que é erigido e regido, o que cresce e aparece, assim, demora em sua vigência, vem à presença e, assim, apresenta-se, como aquilo que se sustenta em si e por si (*ousía* = *Anwesen*).

Na φύσις (*phýsis*), portanto, se recolhem as três raízes do verbo ser, duas delas presentes nas línguas neolatinas, e um terceira, presente na língua alemã: (i) a raiz “es”, que diz “viver” (cf. em grego, o verbo “*estin*”, é; em latim, o verbo “*esse*”, ser; em português, o verbo “es”; em alemão, o verbo “*ist*”, é); (ii) a raiz *bhü*, que diz surgir, tornar-se, crescer (cf. em grego, o verbo “*phýo*”, surgir; em latim, “*fuam*”, presente subjuntivo arcaico de “*sum*”, que eu seja = *sim*, bem como o perfeito “*fui*”; em português, o verbo “*fui*”; em alemão, o verbo imperativo “*bis*”, sê); (iii) a raiz *ves*, que diz deter-se e permanecer, bem como habitar.

Em grego, temos o nome ἑστία (*hestía*), inicialmente escrito com digama (*festía* ou *vestia*), cuja perda deixou traços na aspiração áspera, que significa o lar, isto é, o mais íntimo da casa, em que se acende o fogo, o fogão, a lareira, o altar doméstico. Ἑστία (*Hestía*) é também o nome para a deusa do fogo sagrado do lar. Em latim, temos o nome *Vesta*, isto é, que nomeia Cibele, a Terra, como esposa do Céu, mãe de Saturno, pai dos deuses, que presidia a vida agrícola, e sua homônima, sua neta, filha de Saturno, a deusa do fogo. Ainda em latim encontra-se o nome “*vestibulum*”, isto é, vestíbulo, o pátio da entrada de uma casa, e, por extensão, a entrada, a soleira da casa. Por sua vez, em alemão esta raiz aparece propriamente nas formas verbais. Já no germano aparece o verbo “*wesan*”, que diz habitar, permanecer,

deter-se (HEIDEGGER, 1987a, p. 54-55; 1987b, p. 97-98).

A esta raiz pertence também o sentido de descansar, conotando repouso, quietude. É a partir daqui que é preciso ouvir, em alemão, o sentido verbal de “*wesen*”: demorar, permanecer (= *verweilen*). Merece nota o uso participial do verbo “*wesend*”: detendo-se, ficando (*sich aufhaltend*). “*Wesen*” diz, pois, a demora, a permanência, a estada. O particípio “*wesend*” se conserva em *an-wesend* e *ab-wesend*: perdurando, enquanto presente; perdurando, enquanto ausente. O que está em questão aqui, portanto, é a demora da presença e a demora da ausência. Note-se, em latim, o resquício dessa significação do verbo ser no “*sens*” de *prae-sens* (presente) e *ab-sens* (ausente). Note-se, ainda, este indício na expressão latina “*Consentes Dii*”, que evocava os doze deuses conselheiros, que se reuniam em assembleia no Olimpo (HEIDEGGER, 1987a, p. 55; 1987b, p. 98).

O sentido verbal do “*wesen*”, em alemão, dá a compreender toda uma dinâmica de ser, no sentido de “viver e tecer” (*leben und weben*), de dominar e reger (*walten*), de servir e cuidar, de executar e administrar (*sich verwalten*), de fazer e deixar desdobrar (*entfalten*) e, doutro lado, de desfazer e deixar decair (*verfallen*) (HEIDEGGER, 1997, p. 34; 2001, p. 32-33). Trata-se do exercício permanente de ser. O verbo ser assim entendido traz a conotação de força, vigor, domínio. Tal exercício de ser é o que está designado no verbo latino “*vigere*”: estar cheio de vida, ser vigoroso, ser forte, e, daí, florescer, prosperar. Podemos, assim, traduzir “*wesen*” para viger, isto é, ter vigor ou estar em vigor, vigorar. O ser do ente se entende, então, como o viger do vigente. Sua dinâmica, como vigência. Algo se nos apresenta (*präsentiert*), se

nos pro-põe (*vor-stellt*), por ser. Algo é, isto quer dizer: algo está em vigência na proximidade, está presente (*an-west*). “Tal estar (*stehen*) é a consistência (*Ständigkeit*) do que surgiu e brotou a partir de si mesmo; é a consistência da *phýsis*” (HEIDEGGER, 1987a, p. 138; 1987b, p. 201).

## 2. Α ΦΥΣΙΣ (*PHÝSIS*) E OS PENSADORES ORIGINÁRIOS

“Natureza” é a palavra fundamental (*Grundwort*) do pensamento ocidental. Em Anaximandro, Heráclito e Parmênides, φύσις (*phýsis*) vigora como o deter-se que, em se detendo, na sua quietude, deixa emergir, surgir, erguer-se e levantar, ficar de pé e manter-se de pé o que está sendo em sua duplicidade: como ente no ser e ser do ente. Φύσις (*Phýsis*) era, então, o “locus” (*Stätte*), quer dizer, o lugar e o tempo, no sentido de oportunidade do instante (*Augenblick*) do advento (*Ankunft*) e da demora e morada (*Aufenthalt*) dos deuses (HEIDEGGER, 1994, p. 277; 2015, p. 272). No começo do primeiro princípio do pensamento ocidental, estes três pensadores originários, tinham um relacionamento com a φύσις (*phýsis*) distinto dos demais, por ser um relacionamento de pensamento da φύσις (*phýsis*) como *Ser* a partir da ἀλήθεια (*alétheia*), isto é, do descobrimento, em tensão com a λήθη (*léthe*), isto é, com o encobrimento imemorial do mistério. Já nos demais “antigos”, a tendência era de um relacionamento que tomava a φύσις (*phýsis*) como *ente* em sua positividade, isto é, desde o seu já estar descoberto, e com vistas ao seu conhecimento positivo. “Há outros filósofos, como Xenófanés e Anaxágoras, Empédocles e Demócrito, mas cujo esforço já começa a

se concentrar mais em conhecer do que em Pensar” (LEÃO, 2010, p. 12).

No pensamento dos três pensadores originários, a φύσις (*phýsis*) era a abertura e a aberta, isto é, a clareira (*Lichtung*) do Ser. Trata-se da portadora da luz, que o mito celebra em Artemis, em cuja proximidade pensava Heráclito de Éfeso. A essência da luz é “a claridade sem a qual nada aparece, sem a qual nada pode sair do encobrimento para o desencobrimento” (HEIDEGGER, 1987, 16-17; 1998a, p. 31). Φύσις (*Phýsis*) é φῶς (*phōs*), luz. É o arquifenômeno, isto é, o evento da originária visão que provoca cada coisa a aparecer no seu próprio (*Ereignis* > *Eräugnis* > *Eräugung*). Diz o surgir e espriar-se no aberto e no iluminado. É no seu “*medium*” que tudo aparece e resplende, isto é, que tudo se torna φαινόμενον (*phainómenon*). Heráclito pensa a φύσις (*phýsis*) desde a clareira do Ser, o que não quer dizer que pense a ela própria. Heidegger considera, pelo contrário, que “nem os pensadores originários dos gregos e nenhum dos pensadores posteriores chegaram a pensar, na unidade de sua riqueza” a essência da clareira do Ser (HEIDEGGER, 1987c, 17; 1998a, p. 32). Esta é o impensado e o não-dito do pensamento ocidental. “No sentido de abrigar abrindo e clareando, a clareira é a essência originária que se vela na ἀλήθεια [*alétheia*]. Este é o nome grego para dizer verdade, mas para os gregos significa desencobrimento e des-cobrimento” (HEIDEGGER, 1987c, 17; 1998a, p. 32).

A experiência arcaica grega, no mito, na poesia e no pensamento dos pensadores originários, era uma repercussão da percussão do Ser que assim acontecia no modo de

κόσμος (*kósmos*). Nas anotações da sua viagem à Grécia, feita em 1962, recolhidas sob o título “*Aufenthalte*” (Paragens), Heidegger recorda o fragmento 30 de Heráclito: “O mundo, o mesmo em todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez, mas sempre foi, é e será, fogo sempre vivo, acendendo segundo a medida e segundo a medida apagando” (ANAXIMANDRO, HERÁCLITO, PARMÊNIDES, 2017, p. 79). A natureza como Ser, isto é, como φύσις (*phýsis*), surgimento, e como φῶς (*phōs*), luz, é apresentado aqui como κόσμος (*kósmos*) e este, por sua vez, como fogo. Κόσμος (*Kósmos*) nomeia o todo do vigente presente (*das All des Anwesenden*). Evoca o todo como ordem, ornamento, glória. Trata-se de um ornamento que não é artefato do homem e nem algo que é trazido ao aberto por uma fabricação dos deuses. Não se trata de um ornamento no sentido de um acessório decorativo. Trata-se de algo assim como uma “joia”, isto é, algo que resplende. Em jogo está, aqui, o resplandecer (*das Leuchten*), que traz algo ao aparecer brilhante (*zum Scheinen*), que deixa viger na luz o vigente (*das Anwesende*), cada qual, a cada vez, na pausa (*Weile*), isto é, no tempo-espço, que se lhe tocou, diferenciado em seus limites e, assim, co-pertencente a uma única reunião ou conjuntura. Esse todo é fogo bruxuleante: está sempre se acendendo e se apagando em medidas diversas, a cada vez, sempre de novo, num constante luzir e deixar aparecer, e, ao mesmo tempo, num constante retrair-se (HEIDEGGER, 2000, p. 229).

Nas mesmas anotações, Heidegger fala da ἀλήθεια (*alétheia*) como Ἑστία τοῦ κόσμου (*Hestia tou kósmou*) – a lareira do universo. A ἀλήθεια (*alétheia*) é o

campo aberto do desencobrimento, no qual todo vigente, cada qual a cada vez, é admitido à vigência, ao perdurar na presença. Ela é o lar, isto é, o fogo sagrado, a fonte da luz que compenetra e ilumina todo o vigente-presente. É o que dá e ao mesmo tempo o que recusa a medida do aparecer e brilhar de cada coisa. “O fogo sagrado reúne e custodia o κόσμος (*kósmos*), na medida em que concede e subtrai a proteção à flama ardente do aparecer e brilhar (*Scheinen*)” (HEIDEGGER, 2000, p. 233).

### 3. A ΦΥΣΙΣ (*PHÝSIS*) COMO ΟΥΣΙΑ (*OUSÍA*): A CONTRAPOSIÇÃO DE PLATÃO E ARISTÓTELES.

Este vigor da experiência nasciva da ἀλήθεια (*alétheia*) que se dá como φύσις (*phýsis*), em seu brilho e frescor matinal, caracteriza a Grécia dos primórdios como o *oriente do ocidente*. No entanto, em Platão e Aristóteles a alvorada do pensamento originário, com seu lusco-fusco, dá lugar ao dia claro do pensamento enquanto metafísica. Para Heidegger, no entanto, em Aristóteles se dá o último clangor (*Nachklang*) do arcaico (*anfänglich*) e por isso mesmo o supremo (*höchst*) lance previamente configurador (*Entwurf*) do viger (*Wesen*) da φύσις (*phýsis*)” (HEIDEGGER, 1996, p. 242; 2008, p. 254).

Em Platão e Aristóteles, a φύσις (*phýsis*) é experimentada e pensada como οὐσία (*ousía*): a “presença de um presente e o presente na quiddidade de seu aspecto” (HEIDEGGER, 1987a, p. 138; 1987b, 201). Platão compreendeu a οὐσία (*ousía*) como ἰδέα (*idéa*). Mas, o que significa ἰδέα (*idéa*) em Platão? Antes de tudo, é preciso

advertir que não significa uma abstração, um conceito ou uma generalidade. 'Ιδέα (*Idéa*) significa, antes, potência de ser, poder vigente de realização, poder originário de constituição. O poder de ser e o vigor de realização e constituição se cumpre nas estruturas de configuração. Ideias quer dizer tais poderes de realização e de iluminação que vigoram nas configurações estruturais dos entes. Todo o esforço de pensamento de Platão se empenha pela identificação de Ser (realidade) e luminosidade, de entidade (realização) e iluminação, e, enfim, de ente (real) e luz. Como poder de realização e de iluminação, ideia é doação de ser. É aquilo pelo que ente é. “A ἰδέα (*idéa*) é, pois, οὐσία (*ousía*), o ser que se vê e se vê na claridade do Eidos de todas as visões (τῶν ἰδεῶν)” (LEÃO, 2010, p. 206). Οὐσία (*Ousía*) quer dizer, na perspectiva de Platão: τὸ τῶν ἰδεῶν εἶδος (tò tôn ideôn eîdos) – “a realização de ser (οὐσία) é a evidência do perfil (τὸ εἶδος) das visões de estrutura (τῶν ἰδεῶν)” (LEÃO, 2010, p. 206). *Ousía* é sempre a dinâmica de realização de todo real, seja dentro de limites, seja ultrapassando os limites para novas limitações.

'Ιδέα (*Idéa*) quer dizer o visio que alguma coisa oferece, o aspecto (*Aussehen*). Algo se nos aparece e se nos propõe no seu visio. Nele o surgimento da coisa em questão alcança consistência. A coisa então se nos doa em seu “o quê” e no seu “como”. Nós, os que percebemos a coisa nesta doação, a recebemos, pois, em sua qualidade e em sua modalidade de ser. Recebendo-a, nós a temos presente e a temos presente no “o quê” de seu aspecto. Perceber, percebido e perceptividade são momentos desta percepção (tomada em sentido amplo). Mas percepção só é possível no *medium* da “luz”, is-

to é, da claridade. Esta, por sua vez, só é possível a partir de uma abertura iluminadora. A *idea* vige como vigência-presença, que se mostra como consistência em duplo sentido: (i) no aspecto, por um lado, vige o estar-fora-a-partir-do-desencobrimento (*das Heraus-stehen-aus-der-Unverborgenheit*); (ii) por outro lado, no aspecto se mostra o que nele se apresenta em seu “o quê”. O primeiro sentido concerne ao simples “*éstin*” (é). O segundo, por sua vez, ao “*tí estin*” (o que é). “É aqui que se oculta e esconde a origem da distinção de *essentia* e *existentia*” (1987a, p. 138; 1987b, 201).

Aristóteles pode ser visto, em verdade, de duplo ponto de vista: por um lado, como consumação do pensamento grego originário; por outro lado, como um dos fundadores, junto com Platão, do pensamento ocidental, isto é, metafísico. É sob a perspectiva desta luz ambígua que Heidegger interpreta Aristóteles em sua meditação historial. Por um lado, nele ainda há algo do frescor e do brilho matinal, do pensamento originário grego. Por outro lado, nele já amanece o dia do pensamento ocidental, funda-se a era duplamente milenar da meta-física. Como já mencionamos, em Aristóteles se dá o último clangor do arcaico e por isso mesmo supremo lance previamente configurador da φύσις (*phýsis*) (HEIDEGGER, 1996, p. 242; 2008, p. 254). Assim, por um lado, ao conceber a οὐσία (*ousía*), Aristóteles o faz a partir do singular, ou seja, do que perdura a cada vez na presença - τὸ καθ' ἕκαστον (*tò kath'hékaston*) - e do seu ὅτι ἔστιν (*hóti éstin*) (que é, fato de ser = *existentia*). Nisso ainda repercute a percussão do pensamento grego originário. Por outro lado, ao conceber a essencialidade da οὐσία (*ousía*), a entidade do ente, Aristó-

teles o faz saltando por cima, ultrapassando, o ente a cada vez doado na sua singularidade e na sua faticidade, na direção do τί ἐστίν (tí estin), quer dizer, do “o que é”, do modo de ser (*essentia*), e do καθόλου (*kathólou*), isto é, do que é relativamente ao todo - τό ὅλον (*tó hólou*). Este salto de ultrapassagem, este transcender, é a essência da metafísica, que é o traço fundamental da filosofia e da história do ocidente (HEIDEGGER, 1987c, p. 56-57; 1998a, p. 72-73).

Aristóteles ainda tinha uma atenção para a ἀλήθεια (*alétheia*), isto é, para a verdade do Ser como a coisa mesma do filosofar, isto é, como aquilo pelo que o filosofar se empenhava. Chamamos de “coisa mesma” (*Sache selbst*) àquilo que é a tarefa do pensar filosófico, ou seja, àquilo que toca a este pensar, como o que nele está em causa, em questão, o contencioso dele. Já Platão, na sétima carta, chamara de τὸ πρᾶγμα αὐτό (*tò prágma autó*), a coisa mesma, isto é, o que está em causa no filosofar, isso que provoca o pensamento a pensar. E o fizera advertindo: aquilo pelo que a sua investigação se empenhava não poderia ser expresso e transmitido como outras coisas em causa em outras práticas, que se podem ensinar e aprender. Mas de um longo estar com e conviver com a coisa mesma - τὸ πρᾶγμα αὐτό (*tò prágma autó*) -, de chofre, como de uma centelha crepitante, se acende na alma uma luz que não se consome, mas que se alimenta a si mesma (341c-341d) (PLATONE, 1997, p. 724-725).

Por seu turno, Aristóteles, falando dos antigos no primeiro livro da sua obra sobre a *Filosofia Primeira* (Metafísica A), bem como de sua investigação dos ἀρχαί (*arkhai*), isto é, dos princípios, caracteriza-os como aqueles que filosofa-

ram ao redor da ou na esfera da verdade: φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας (*philosophēsantas perì tēs alētheías*) (983 b 2s). Depois, diz que a coisa mesma abriu-lhes caminho e os premiu a investigar para além do que eles já tinham desencoberto: αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὠδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν (*autò tò prágma hōdopoíēsen autoîs kai synēnánkase zēteîn*) (984 a 18s). Afinal, eles estavam sendo premidos pela verdade mesma: ὑπ’ αὐτῆς τῆς ἀληθείας (...) ἀναγκαζόμενοι (*hyp’ autēs tēs alētheías... anankazόμενοι*) (984 b 10s). De Parmênides ele diz que este foi obrigado a seguir os fenômenos, isto é, a acompanhar e se deixar guiar por aquilo que se mostrava a si mesmo a partir de si mesmo, as coisas em seus aparecimentos: ἀναγκαζόμενος δ’ ἀκολουθεῖν τοῖς φαινόμενοις (*anankazόμενος d’ akoloutheîn toîs phainómeinois*) (986b 31). Em todas estas menções temos uma unissonância de: a verdade mesma - ἀλήθεια (*alētheia*), a coisa mesma - αὐτὸ τὸ πρᾶγμα (*autò tò prágma*), e, por fim, os fenômenos - φαινόμενοι (*phainόμενοι*) (ARISTOTELE, 1998, p. 15-33).

A filosofia é certa competência na compreensão, uma capacidade de olhar atentamente, de perscrutar, de mirar o ente enquanto ente, isto é, o ente na perspectiva do seu ser, vale dizer, do seu ser aberto e manifesto: Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτὸ (*éstin epistēme tis hē theōreî tò òn hēi òn kai tà hypárkhonta kath’ hautò*) – há uma ciência que considera o ente enquanto ente e as propriedades que lhe com-

petem enquanto tal (1003 a 20s). Filosofia é: *ontologia*. Por sua vez, no final do primeiro capítulo de um tratado capital da sua “Metafísica” (o livro VII), Aristóteles diz que o que os filósofos outrora buscaram e investigaram, no agora buscam e investigam, e em cada agora, sempre de novo, também no futuro, buscarão e investigarão, embora entrando em aporia, é a pergunta que questiona o τί τὸ ὄν (*tí tò ón*), o que é o ente. E o Estagirita acrescenta: τοὔτὸ ἐστὶ τίς ἢ οὐσία (*toútó esti tís hē ousía*) – equivale a isto: o que é a entidade (1028 b 2ss) (ARISTOTELE, 1998, p. 238-239). Filosofia é a investigação do ente enquanto ente, quer dizer, do ente na perspectiva do seu ser, da sua entidade. A entidade do ente é dita οὐσία (*ousía*), que, como vimos, dá a compreender o ser como vigor reinante, como vigência do vigente, concebida, então, como presença perdurante, constante, estável, durável, do presente.

O ser, tomado no sentido de a entidade do ente, tem o caráter de fundamento de sentido do ente. Enquanto tal, se caracteriza como *a priori* em referência ao ente. É ἀρχή (*arkhē*), isto é, origem, vigor regente do ente. Enquanto tal, é a pro-veniência essencial do ente, tanto do seu simples vir à presença (*existentia*), quanto do “o que” e “como” em que ele se apresenta (*essentia*). Deste modo, é dita γένος (*génos*).

A οὐσία (*ousía*), o ser, é aquilo a partir de onde cada ente surge como tal. É a proveniência dos entes, γένος (*génos*). É assim que Platão e Aristóteles caracterizaram o ser em relação ao ente. Porque o ser é a proveniência graças à qual o ente é, como tal, o ser em relação a cada ente é, para Platão e Aristóteles, τὸ κοινόν – o comum, o em conjunto, καθόλου (*kathólou*), isto é, o que toca a totalidade e, sobretudo, cada ente.

Ao pensar τὸ ὄν (tò ón), o pensador pensa τὸ εἶναι (tò eínai) – o ser, a saber, dos entes. Pensa o ser enquanto aquilo a partir de onde surge todo ente. Frente ao ente o ser já “é”, portanto, sempre o “mais antigo”. Ao se pensar o ser, representa-se o ente naquilo que ele já foi, τί ἦν (tí ēn). Por isso, Aristóteles determina ainda mais precisamente o que o pensador tem para pensar como τὸ τί ἦν εἶναι (tò tí ēn eínai) – o ser enquanto aquilo que já é no ente, ou seja, “o que foi” (HEIDEGGER, 1987c, p. 56; 1998a, p. 72).

A divergência na compreensão da οὐσία (*ousía*), isto é, do viger do ser, entre Platão e Aristóteles acena para o primeiro ponto de vista, em que se pode considerar Aristóteles, a saber, como consumação ou última ressonância do pensamento originário dos gregos. Para Platão, dirá Heidegger, o “viger do ser se recolhe como o κοινόν (*koinón*) da ἰδέα (*idéa*)”, enquanto para Aristóteles, “o ser repousa na ἐνέργεια (*enérgeia*) do τόδε τι (*tóde ti*)” (HEIDEGGER, 1998b, p. 371). Ele, porém, porém, traduz, isto é, interpreta a ἐνέργεια (*enérgeia*), não a partir dos sentidos dados posteriormente na tradição ocidental, na idade média como *actualitas* (atualidade, ser em ato, respectivamente, ato de ser) ou ainda na modernidade como realidade efetiva (*Wirklichkeit*), mas sim como o “perdurar do que é a cada vez” (*Verweilen des Jeweiligen*). Ainda por cima, para Aristóteles, o ser do ente enquanto o viger ou o vigor da presença, se diz, antes de tudo, como οὐτι ἔστιν (*hòti éstin*), o que os medievais chamaram de “*existentia*”.

Já para Platão, se diz, antes de tudo, como τί ἔστιν (*tí éstin*), ou seja, como o “o que é” alguma coisa enquanto tal, ou, para dizer com os medievais, a “*essentia*”. Mas, com isso, Platão se tornou incapaz de compreender o ser do ente que

é a cada vez (*das jeweilig Seiende*), ο τόδε τι (*tóde ti*). Este foi rebaixado, por Platão, a um μὴ ὄν (*me ón*), a um não ser, quer dizer, algo que não é um absoluto nada, que, portanto, é algo, mas que, no entanto, não consegue alcançar a condição do que é propriamente, verdadeiramente, a ἰδέα (*idéa*). Platão tomou ο εἶδος (*eîdos*) como o vigente-presente por si (*für sich Anwesendes*), que é comum - κοινόν (*koinón*) - aos entes individuados, que estão em tal aspecto. Deste modo, o individuado (*das Geeinzelte*) aparece rebaixado como algo derivado em oposição ao comum, ao εἶδος (*eîdos*) ou ἰδέα (*idéa*), tomada como o ente propriamente dito. Assim, o individuado é rebaixado ao papel de não-ente (HEIDEGGER, 1996, p. 275; 2008, p. 288).

No começo do livro V das *Categorias* (2 a 11-14) Aristóteles diz algo digno de nota a respeito da οὐσία (*ousía*). Trazemos o texto grego e também uma tradução da tradução (interpretação) de Heidegger:

Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρῶτος καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένον τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος (ARISTOTELE, 2000, p. 304).

Presente, porém, é, no sentido do que é predominantemente presente, como também de conformidade com o que é em primeira linha e na maioria das vezes dito (presença), aquilo que nem é dito a respeito de um algo já de algum modo subjacente, nem que (somente) ocorre em um subjacente de algum modo já presente, por exemplo, o homem aí, o cavalo aí (1998b, p. 369).

Aristóteles entende prioritariamente a φύσις (*phýsis*) como οὐσία (*ousía*) e esta, por sua vez, como ἐνέργεια (*enérgeia*) e não como ἰδέα (*idéa*). Assim, entende

também prioritariamente a οὐσία (*ousía*) como o “a cada vez este”, isto é, o indivíduo em sua singularidade e em sua existência. Com sua posição a respeito do ser em sentido verdadeiro e próprio como sendo o que se dá a cada vez, como existindo na sua singularidade, Aristóteles se coloca na antípoda de Platão. Na interpretação de Heidegger, o préstimo e o mérito de Aristóteles consistem em ter pensado, o “cada vez individuado como o que perdura a cada vez” (*das je Geeinzelte als das Jeweilige*)” e por ter pensado o seu “perdurar (*Weile*) como o modo privilegiado do viger na presença (*Anwesens*)” (HEIDEGGER, 1998b, p. 372). Neste pensar, avalia ele, Aristóteles pensa de modo mais grego do que Platão, isto é, de modo mais correspondente ao viger do princípio da experiência grega do ser, que se deixa evocar em palavras primordiais como ἀλήθεια (*alétheia*), o desencobrimento, e φύσις (*phýsis*), o surgir e brotar, o rebentar e emergir, o abrir-se (HEIDEGGER, 1998b, p. 373).

#### 4. A ESSÊNCIA DA ΦΥΣΙΣ (*PHÝSIS*) EM ARISTÓTELES.

A ressonância da φύσις (*phýsis*) a partir da ἀλήθεια (*alétheia*) dá-se também, segundo Heidegger, na “Física” de Aristóteles. Este é denominado, no texto de 1939, o livro fundamental da filosofia ocidental, que, no entanto, vigora como um livro encoberto (*verborgene*) e, por isso, nunca atravessado pelo pensamento de maneira suficiente (1996, p. 242; 2008, p. 254).

O lance prévio que esboça a essência da φύσις (*phýsis*) dedide-se a partir da κίνησις (*kínēsis*), isto é, do movimento

(*Bewegung* = *motus*). O ser movido (*Bewegtsein*) é o modo fundamental do ser (*die Grundweise des Seins*). Sem o olhar essencial voltado para a mobilidade (*Bewegtheit*) não se pode determinar a essência, isto é, a vigência do Ser. Este olhar essencial, entretanto, transcende o ente que a cada vez se dá, e mira na direção do Ser enquanto princípio: ἀρχή (*arkhḗ*). O que esta palavra quer dizer vai além de uma proveniência no sentido do “de onde” de uma saída (*Ausgang*) e no sentido de um início (*Anfang*). Princípio é mais do que início, começo, arrancada, largada, partida. Princípio é, sim, o que dá saída e início a algo, mas é também o que rege, domina, conduz isso que sai, que é encaminhado, de modo a cuidar para que chegue a seu termo. Ἄρχη (*arkhḗ*) diz, pois, uma disposição exitosa. Φύσις (*Phýsis*) quer dizer a disposição exitosa sobre a mobilidade, ou seja, sobre o movimento e o repouso dos entes. Φύσις (*Phýsis*) é ἀρχὴ κινέσεως (*arkhḗ kinéseos*), princípio do movimento (Física II, 192 b 13-15), ou seja, disposição exitosa que rege a mobilidade, que vigora sobre a movimento e o repouso do entes, quer o movimento seja substancial, como a geração e a corrupção, quer ser qualitativo, como a alteração, quer seja quantitativo, como o aumento e a diminuição, quer seja, por fim, o movimento segundo o lugar (ARISTOTELE, 1995, p. 58). Movimento tem, aqui, portanto, um sentido amplo: μεταβολή (*metabolḗ*). Mobilidade é a transformação, melhor, a mudança de algo em algo. Nesta mudança, algo encoberto e ausente vem à luz. O movimento é um modo do ser e tem o caráter de um pro-*vir* para a vigência da presença (*Anwesenung*) (HEIDEGGER, 1996, p. 242-249;

2008, p. 255-261).

Os φύσει ὄντα (*phýsei ónta*), isto é, os entes da natureza, em oposição aos τέχνη ὄντα (*téchnēi ónta*), os entes produzidos graças à inventividade e à engenhosidade humana, ou, se quisermos, os entes que crescem em oposição aos entes feitos pelos homens, ποιούμενα (*poiouména*), são aqueles que têm o princípio do movimento em si mesmos. Vejamos a diferença entre uma árvore e uma mesa. A mesa só é trazida à presença pela produção movida pelo saber próprio do artesão. A mesa, porém, enquanto um artefato acabado, repousa, disponível para o uso. Na árvore que germina, cresce, floresce, frutifica, dá-se um movimento de abertura, que é intrínseco. E mais: nela, juntamente com um surgir que se desdobra, se dá também um um retornar-em-si, que se recolhe. Nas coisas feitas pelos homens, o princípio do fazer vem de fora daquilo que é feito. As coisas da natureza, porém, não são feitas. Seria um uma má interpretação entender a gênese delas como uma espécie de auto-composição ou de auto-contra-posição (*Selbsterstellung*), isto é, como espécie de auto-produção tomada no sentido de um auto-aprontamento. Aristóteles, no início do segundo livro da “Física” (192 b 20-23), caracteriza o movimento delas como καθ’ αὐτό καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός (*kath’ hautó kai mē katà symbebēkós*), isto é, como um movimento por si, quer dizer, como um movimento que não se dá a partir de algo que sobrevém de fora, de algo estranho, movimento acidental (ARISTOTELE, 1995, p. 58). As coisas da natureza, diversamente das coisas inventadas, projetadas, aprontadas pela arte ou técnica humana, têm o

caráter de um ser em si mesmo, no sentido de um ser-junto-a-si-mesmo. Quem olha para o ente somente sob a perspectiva técnica fica cego para a nascividade originária do Ser. Ele vai ver tudo tecnicamente, inclusive as coisas da natureza. Isto é: não vai perceber nas coisas da natureza sua nascividade própria: seu abrir-se e desdobrar-se por si, seu permanecer junto-a-si, bem como seu recolher-se em si. Esta diferença só é alcançada por um olhar capaz de saber, isto é, de ver o essencial, o ontológico, e de resguardá-lo. Trata-se de um olhar que mira para dentro da essência abissal do Ser (HEIDEGGER, 1996, p. 250-258; 2008, p. 270).

Φύσις (*Phýsis*) diz, portanto, algo assim como surgimento, erguimento ou soerguimento, eclosão, rebentação (*Aufgang*). É, neste sentido, a disposição exitosa sobre a mobilidade do que é captável como movido a partir dele mesmo e nele mesmo. Aristóteles, contudo, compreende a φύσις (*phýsis*), este espocar que reina em tal mobilidade, como οὐσία (*ousía*), isto é, como vigência de uma presença duradoura (*beständige Anwesenung*), de uma presença permanente (*ständige Anwesenung*). Para os gregos, “o Ser” se dá como o vigorar de uma vigência que perdura, permanece, dura, no des-encoberto (*Unverborgene*). Porém, o decisivo nisso não está na duração nem na extensão desta vigência. O decisivo está, antes, se esta vigência da presença, seu vigorar, se dá na forma de um presente (*verschenkt*), no estar na dimensão originária do des-encoberto simples (*in das Unverborgene des Einfachen*) e, assim, se retira no encoberto do inesgotável (*in das Verborgene des Unerschöpften*); ou se, pelo contrário, se transtorna no mero “parecer como”, quer dizer, se recai na mera aparência, em

vez de se manter na não-distorção. Na φύσις (*phýsis*) enquanto οὐσία (*ousía*) está em jogo, pois, a ἀλήθεια (*alētheia*): a possibilidade do ἀληθής (*alēthés*), quer dizer, do verdadeiro, real, genuíno, por um lado, e, por outro lado, do ψεῦδος (*pseûdos*), vale dizer, do falso, do enganoso, do que aperece de modo dissimulado, distorcido, impondo-se como mera aparência (HEIDEGGER, 1996, p. 259-270; 2008, p. 271-283).

## 5. OS TRÊS PRINCÍPIOS DO ENTE SEGUNDO A ΦΥΣΙΣ (*PHÝSIS*) EM ARISTÓTELES

É a partir daí que Heidegger interpreta os três princípios das coisas naturais em Aristóteles: ὕλη (*hýlē*), μορφή (*morphé*) e στέρεσις (*stéresis*).

O binômio ὕλη-μορφή (*hýlē-morphé*) é interpretado à luz da φύσις (*phýsis*) tomada enquanto οὐσία (*ousía*) e esta tomada enquanto ἀλήθεια (*alētheia*). A interpretação medieval de “*materia*” e “*forma*” já perdeu de vista esta conexão, em jogo na compreensão grega. Isso vale mais ainda par a interpretação moderna kantiana de “determinável” (*Bestimmbar*) e “determinação” (*Bestimmung*) (Cf. *Crítica da Razão Pura*, A 266, B 322). Heidegger interpreta μορφή (*morphé*) num sentido aproximado ao de “configuração” (*Gestalt*). Através do cunhar e amassar e formar do artesão uma matéria é trazida a uma configuração. Mas isso é apenas uma aproximação. Aristóteles (*Física*, II, 193 a 28-31), discorre sobre os dois modos de se trazer à fala a φύσις (*phýsis*): (i) enquanto matéria que exerce a função de servir de substrato primeiro -

ἡ πρώτη ... ὑποκειμένη ὕλη (*hē prōtē ... hypokeiménē hýlē*) – a tudo aquilo que tem em si mesmo o princípio do movimento e da mudança; (ii) enquanto a forma e o aspecto, isto é, aquele que é segundo o discurso que traz à fala a essência - μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον (*morphḗ kai tò eîdos tò katà tòn lógon*) (ARISTOTELE, 1995, p. 62-63). A configuração ou forma é tomada, aqui, no sentido do aspecto em que o ente individuado a cada vez vem para a presença e vigência, respectivamente, em que ele chama em causa, interpela, e se deixa compreender enquanto isto ou aquilo, por exemplo, como esta casa aí, este monte lá, etc. Μορφή (*Morphḗ*) quer dizer, pois, a com-posição no aspecto (*Gestellung in das Aussehen*), e isso, por sua vez, é entendido de duplo modo: (i) enquanto modo de uma vigência na presença (*Anwesenung*), isto é, οὐσία (*ousía*); (ii) enquanto mobilidade (*Bewegtheit*), κίνησις (*kínēsis*) (HEIDEGGER, 1996, p. 271-276; 2008, p. 284-289).

Aristóteles caracteriza a ὕλη (*hýlē*) como τὸ δυνάμει (*tò dynámei*). Δύναμις (*dýnamis*) significa o estar em condições de, o poder ou a potência, mais precisamente, neste caso e contexto, a aptidão para. Na oficina, a madeira está dedicada a uma mesa. Ela não é o sem constituição. Ela foi escolhida por estar apta para isso. O artesão irá produzir a mesa, isto é, ele vai fabricá-la, aprontá-la, e este fabricar ou aprontar tem, visto na perspectiva grega, o caráter de um pôr que é um contra-pôr (*her-stellen*), isto é, de um pôr na proximidade, na vigência de uma presença, enquanto mostrando um aspecto deste ou daquele modo. A ὕλη (*hýlē*) é o disponível que tem o caráter de um tal estar dedicado a (a madeira dedicada à mesa). Ὑλή (*hýlē*) e

μορφή (*morphḗ*) são um duplo modo do Ser viger, vigorar. Tanto a matéria como o que é apto para quanto o aspecto e o ser posto num aspecto precisam ser entendidos ontologicamente. Matéria e forma não são entes, nem propriedades ônticas das coisas. São modos de o Ser, isto é, a φύσις (*phýsis*), vigorar. Ambos os modos concernem ao Ser, entendido de modo grego, à vigência na presença.

Para Aristóteles, porém, os dois princípios ontológicos não têm o mesmo peso na balança. A μορφή (*morphḗ*) tem a primazia sobre a ὕλη (*hýlē*) (Física, II, 193 b 6-8) (ARISTOTELE, 1995, p. 62-65). Isto tem a ver com a concepção do ser (da entidade do ente) própria do Estagirita, a saber, como ἐντελέχεια (*entelékheia*). O ser como ἐντελέχεια (*entelékheia*) só se deixa aclarar a partir da compreensão da mobilidade, que rege tanto o movimento como o repouso. Por sua vez, o repouso regido pela mobilidade é a cessação ou a interrupção do movimento. Mas, para além disso, há um repouso que não é regido pela mobilidade, mas que, pelo contrário, rege a mobilidade. É este repouso que está em jogo, na compreensão do ser como ἐντελέχεια (*entelékheia*). Os gregos compreendem a mobilidade a partir desse repouso. Contudo, repouso, aqui, não significa a cessação do movimento ou sua interrupção. Há repouso ali onde a mobilidade se recolhe no manter-se quieto, no deter-se. Tal manter-se e deter-se na quietude, portanto, não exclui, mas antes inclui, a mobilidade. Ἐντελέχεια (*Entelékheia*) significa o manter-se e deter-se no fim - τέλος (*télos*). O fim, aqui, não é a decorrência de um cessar do movimento. O fim é, antes, o princípio da mobilidade. Ser quer dizer,

neste sentido, o ter-se-no-fim: ἐν τέλει ἔχει (*en télei ékhei*). Outra palavra para dizer o ser, em Aristóteles, é: ἐνέργεια (*enérgeia*), o estar-em-obra, isto é, o estar consumado, o estar em repouso do que chegou à sua plenitude, aquele momento da gênese, em que a coisa em questão, “finalmente”, está ereta no aspecto e se aquieta (HEIDEGGER, 1996, p. 280-284; 2008, p. 293-297).

Aristóteles entende a κίνησις (*kínēsis*), isto é, a mobilidade, desde a ἐντελέχεια (*entelékheia*), isto é, desde o ter-se-no-fim, a plenitude do estar-em-obra. É assim que Heidegger traduz, isto é, interpreta, a definição de κίνησις (*kínēsis*) no livro Gamma, capítulo 1 (Física, III, 201 b 4s): ἡ τοῦ δυνατοῦ, ἢ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερόν ὅτι κίνησις ἐστίν (*hē tou dynatoû, hēi dynatón, entelékheia phaneròn hóti kínēsis estin*) (ARISTOTELE, 1995, p. 112-113). Na tradução (interpretação) de Heidegger esta sentença grega soa assim: “o ter-se-no-fim do que é apropriado enquanto algo apropriado (isto é, em sua aptidão) é evidentemente (a essência da) mobilidade” (HEIDEGGER, 1996, p. 285; 2008, p. 298). Aristóteles entende, aqui, δύναμις (*dýnamis*) como oposto a ἐνέργεια (*enérgeia*) ou ἐντελέχεια (*entelékheia*). A ὕλη (*hýlē*) traz o caráter de ser da δύναμις (*dýnamis*). Ὑλῆ (*hýlē*), como já mencionado, diz o que está dedicado a, consagrado a, no sentido de ser adequado para, apto para. Assim, a madeira é o que está dedicado à mesa, por ser adequada a ela, apto para ela. Δύναμις (*dýnamis*), neste contexto, significa este ser apto, aptidão. Aristóteles diz, no livro Gamma, capítulo 2 (201 b 31s), que o movimento diz,

por um lado, o estar-em-obra, só que um se trata de um estar-em-obra como algo que ainda não chegou ao fim. O movimento é um já estar em-obra - ἐνέργεια (*enérgeia*). Contudo, é um estar-em-obra não consumado - ἀτελής (*atelês*) (ARISTOTELE, 1995, p. 114-115). Pensemos na mudança de uma madeira em mesa. Essa mudança está em curso no devir da produção, isto é, da fabricação da mesa. Nesse devir, o estar-em-obra da mesa está acontecendo em cada momento, só que nele está sempre se dando um ainda-não. O já do estar-em-obra se dá junto com o ainda-não do não ter chegado ao fim. A mesa está sendo aprontada. De algum modo ela já está vindo à presença, mas ela ainda não está pronta.

Na *Metafísica*, livro theta (IX), capítulo 8 (1049 b 5), Aristóteles diz que é manifesto que a ἐνέργεια (*enérgeia*), o ser como estar-em-obra, é anterior, isto é, prioritário, em relação à δύναμις (*dýnamis*), quer dizer, ao ser-apropriado-para: φανερόν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως ἐστίν ( *phanerón hóti próteron enérgeia dynámeōs estin*) (ARISTOTELE, 1998, p. 416-417). Heidegger diz que a tradução de ἐνέργεια (*enérgeia*), por “*actus*” pelos romanos entulhou, de um só golpe, o mundo grego. “*Actus*” vem de “*agere*”, isto é, impelir, empurrar para frente, avançar. O ocidente moderno deu um passo a mais neste rumo, entendendo a “*actualitas*” do “*actus*” como realidade efetiva (*Wirklichkeit*). O moderno compreende o real como efetivo, a realização como efetivação e a realidade como efetividade. Neste sentido, o moderno dá andamento e supera o ponto de partida da compreensão romana do ser, a saber, no sentido da funcionalidade. Mas tanto o mundo do “*agere*” e

do “actus”, quanto o mundo do efetivar e do ser-efetivo, encobrem, isto é, entulham o mundo grego. O entendimento do binômio *enérgeia* ou *entelécheia* e *dýnamis* como “actus” e “potentia” entre os medievais e como “realidade” (*Wirklichkeit*) e “possibilidade” (*Möglichkeit*) entre os modernos se assentam neste encobrimento. Daí a dificuldade de seguir a tradução, isto é, interpretação usual de que a realidade vem antes da possibilidade, quando é mais evidente que algo só pode ser real se ele for possível.

Algumas linhas abaixo, Aristóteles esclarece que a *ἐνέργεια* (*enérgeia*) é anterior à *δύναμις* (*dýnamis*), seja no sentido do *λόγος* (*lógos*) seja no sentido da *οὐσία* (*ousía*) (Metafísica, IX, 1049 b 10s). Aqui é afirmada a prioridade da *ἐνέργεια* (*enérgeia*) no tocante ao chamar em causa e ao discurso que deixa-ver e que torna acessível, recolhendo, propondo e depondo o ser - *λόγος* (*lógos*); bem como no tocante à vigência-presença - *οὐσία* (*ousía*) (ARISTOTELE, 1998, p. 416-417). O estar-em-obra - *ἐνέργεια* (*enérgeia*) -, tomado no sentido fortalecido de “ter-se-no-fim” - *ἐντελέχεια* (*entelécheia*), é também prioritário - *πρότερον* (*próteron*) - em relação ao ser-apto-para - *δύναμις* (*dýnamis*), na perspectiva da vigência-presença - *οὐσία* (*ousía*). O ter-se-no-fim é mais presença do que o ser-apto-para. Neste, se mostra um ainda-não, uma incompletude. Naquele, se mostra uma consumação, uma plenitude. De fato, no estar-em-obra tomado no sentido de um ter-se-no-fim a vigência da presença alcança uma consistência e permanência que não vigorava no ser-apto-para. A mesa pronta, acabada, que repousa em si como tal,

na sua plena configuração, mostra uma consistência e uma permanência na presença que a mesa em devir, isto é, a mesa enquanto está sendo fabricada. Assim, vão *pari passu* o primado da μορφή (*morphḗ*) ou do εἶδος (*eîdos*) sobre a ὕλη (*hýlē*, por um lado, e o primado da ἐνέργεια (*enérgeia*) ou ἐντελέχεια (*entelékheia*) sobre a δύναμις (*dýnamis*), por outro lado (HEIDEGGER, 1996, p. 285-287; 2008, p. 298-300).

A essência da μορφή (*morphḗ*), isto é, da composição no aspecto, no εἶδος (*eîdos*), vem à luz de modo mais claro a partir da contraposição que Aristóteles faz de dois modos de surgimento ou proveniência: o das coisas fabricadas pelo homem e o das coisas que têm sua gênese de modo natural. Esta diferença vem à tona numa sentença de Aristóteles que diz: “Além do mais, um homem surge de um homem, mas uma cama não surge de uma cama (Física, 193b 8-9) (ARISTOTELE, 1995, p. 64-65). No surgimento do ser humano a partir do ser humano vem à luz um modo de mobilidade, que se chama γένεσις (*génesis*). A filosofia moderna tem a tendência a compreender não só de uma perspectiva técnica a natureza, mas até mesmo a compreendê-la como técnica (*machina natura*). O olhar essencial de Aristóteles, porém, conduz-nos a olhar para a natureza como natureza. Diversos são o fazer da técnica e o surgir no sentido do emergir e crescer que se eleva a partir de si e que retorna para si. Diverso é também o estatuto da μορφή (*morphḗ*), da composição no aspecto, em um e outro modo de surgimento. No fazer da técnica, a μορφή (*morphḗ*), isto é, a configuração, tem o εἶδος (*eîdos*), o aspecto, como um

παράδειγμα (*parádeigma*), isto é, como algo que se mostra junto, mas de maneira paralela, isto é, de tal modo que se limita a orientar e a acompanhar um saber fazer do homem. Com outras palavras, o que se mostra ao modo de παράδειγμα (*parádeigma*), de modelo para a construção, para reprodução, não é uma forma que informa essencialmente a coisa, isto é, ele não tem o poder de, por si mesmo, consumir o surgimento, o vir à tona, da coisa em questão (HEIDEGGER, 1996, p. 286-290; 2008, p. 300-302).

O εἶδος (*eídos*), no sentido do modelo, no caso das coisas artificiais, não basta para trazer à tona a obra. É preciso que aquele que detém o saber fazer, isto é, o artífice, o fabricante, siga-o, configurando a matéria conforme ele. No surgimento originário da φύσις (*phýsis*), isto é, na emergência e no crescimento que está em jogo nas coisas naturais, a composição no aspecto se dá de outro modo. Não está em jogo, neste com-por e contra-pôr (*her-stellen*), um fazer (*machen*). Está em jogo uma outra forma de composição e contra-posição (*Her-stellung*). O aspecto, aqui vige de modo imediato. Aqui o εἶδος (*eídos*), isto é, o aspecto, assume em si mesmo o pôr da com-posição e contra-posição (*Her-stellung*). Ele se põe e, nisso, ele consoma a com-posição e contra-posição (*Her-stellung*). Mas este pôr-se nada tem a ver com um fazer. Não é exato dizer que um vivente faz outro vivente. É que, aqui, não está em jogo nenhum fazer e feitura e nenhum saber fazer que se apoia na mediação de um modelo paralelo, como no saber inventivo e engenhoso da arte ou técnica. Aqui está em jogo um gerar. O que surge, aqui, o gerado, o nascido, tem outro modo de ser do

que o de um artefato. Qualquer um dirá: é óbvio, é um lugar comum. Quem não vê isto? Mas talvez seja justamente a nossa compreensão técnica da natureza que não é capaz de ver o óbvio, isto é, a diferença entre o compor e contrapor de um fazer e o compor e contrapor de um gerar. Esta cegueira para esta diferença é que nos faz, a nós modernos, interpretar tecnicamente a natureza.

Aqui é preciso ter olhos para a φύσις (*phýsis*) enquanto γένεσις (*génesis*). Ainda no primeiro capítulo do livro II da Física (193 b 12-18), o Estagirita caracteriza a φύσις (*phýsis*) enquanto γένεσις (*génesis*) como ὁδός εἰς φύσιν (*hodós eis phýsin*) – caminho para o surgimento (ARISTOTELE, 1995, p. 64-65). O surgimento enquanto gênese é caminho para o surgimento. Mas, o que significa “caminho”? Não percebe o caráter de caminho do caminho quem apenas o representa como um um trecho que se estende entre um ponto de partida e um ponto de chegada. Em que consiste, porém, o caráter de caminho do caminho? Resposta: o caminho vige como caminho na medida em que conduz através de uma paisagem, e, assim conduzindo, abre para si a paisagem e abre a paisagem. O decisivo no ser-caminho do caminho está neste abrir, nesta abertura, que tem o modo de ser de um descobrimento (HEIDEGGER, 1996, p. 290-291; 2008, p. 302-304).

A φύσις (*phýsis*) enquanto γένεσις (*génesis*) tem, assim, um caráter de acontecimento, de evento, isto é, de originária mostraçãõ (*Ereignis* > *Eräugnis* > *Eräugung*) da verdade do Ser, da verdade ontológica. Ela é o originário “eventus”. Esta palavra latina, que dá origem à nossa portuguesa, “evento”, tem não só o significado de

acontecimento, mas enquanto remete ao verbo “evenire” dá a compreender o acontecimento como um vir-de, um sair, e, daí, um pro-*vir*. Já a palavra alemã “*Ereignis*” fala de um acontecimento, de um sair de si, que abre, descobre, que concede visibilidade e visão. “*Ereignis*” é o mesmo que “*Eräugnis*” e “*Eräugung*”: *eventus* (evento) enquanto *manifestatio* (manifestação: abertura, patência, descobrimento). “*Äugen*” quer dizer “*ostendere*” (mostrar), *sehen lassen* (deixar ver). O que dá lugar e deixa acontecer (*geschehen* = *vonstatten gehen lassen*), mostra, isto é, deixa ver. Tem o caráter de abertura que libera, franqueia, abre para deixar passar a luz e, assim, para a manifestação do que quer que seja (*Lichtung* = a clareira, a aberta do Ser). Por isso, a φύσις (*phýsis*), enquanto arquifenômeno, é ἀλήθεια (*alétheia*), o descobrimento do Ser.

A φύσις (*phýsis*) vige como um “a-caminho” (*Unterwegs*). Este seu caráter de caminho se dá de modo decisivo na μορφή (*morphḗ*), isto é, na composição no aspecto, em jogo na mobilidade de um tipo de movimento essencial, a γένεσις (*génesis*), isto é, o emergir e crescer em que o trazer à presença se dá a partir de si e por si. No φύσει ὄν (*phýsei ón*), isto é, no ente da natureza, a μορφή (*morphḗ*), a composição no aspecto, *se põe a si mesma*. Em Aristóteles, a φύσις (*phýsis*) enquanto γένεσις (*génesis*) como ὁδός εἰς φύσιν (*hodós eis phýsin*) quer dizer um a-caminho que cumpre o exercício de pôr-se a si mesmo como o que há de ser composto e contraposto (*als der Herzustellen*). Nisso, a própria composição no aspecto tem o mesmo modo de ser do que se há de pôr e se contrapor. Isto se esclarece se nós nos atentamos para a diferença entre

a arte ou técnica médica e a natureza da saúde. A arte médica não é um caminho para si mesma. Ela é um caminho para alcançar a saúde. O τέλος (*télos*), isto é, o fim, tomado aqui não como um deixar de ser, de estar presente, mas, ao contrário, como um chegar plenamente a ser, a estar presente e viger, em se tratando da arte médica é a saúde, isto é, o ser-sadio do vivente, o estar no pleno vigor de seu viver. Já o curso e o percurso da saúde tem um outro caráter. Na saúde está em jogo um caminho que se abre ao modo da φύσις (*phýsis*), desde ela e para ela.

Surge então uma suspeita que soa algo assim como uma objeção: quer dizer, então, que o caminho da φύσις (*phýsis*) na γένεσις (*génesis*) como ὁδός εἰς φύσιν (*hodós eis phýsin*) é um constante circular em si mesmo? Será o caminho do surgimento enquanto gênese algo como um patinar, uma vez que surgimento caminha para surgimento? Será um constante recair naquilo de onde se veio? A resposta é: não. Neste abrir caminho o que surge *nunca* retorna àquilo de que ele proveio. O surgimento a que chega o surgir *nunca* é o surgimento de que proveio. Cada novo surgimento é único, e, na sua singularidade, diverso, outro. *É original, por ser originário*. O recém-nascido exhibe um raio de luz em que esplende esta *natividade*, ou, melhor dito, *nascividade*. Com efeito, é da essência do surgimento que a composição no aspecto se dê de tal modo que o surgente seja a cada vez *este*, quer dizer, que o aspecto seja sempre e a cada vez o aspecto de um *este* individuado. O “para onde” do movimento da geração é um outro indivíduo. O indivíduo é o que a cada vez se mostra em sua singularidade, como o único. (HEIDEGGER, 1996, p. 292-293; 2008, p. 304-

305). É algo assim como uma palavra do Ser que é dita uma única vez. Ele não é apenas um exemplar, um caso, de uma espécie, nem apenas um membro de uma classe. Ele não é um não-ente, isto é, algo que nem não é absolutamente, nem algo que é de modo insuficiente para ser considerado em sua dignidade de ser. Neste sentido, o olhar de Aristóteles é mais atento à φύσις (*phýsis*) do que o de Platão.

A essência da φύσις (*phýsis*) é dupla, isto é, pode-se considerá-la em duas direções de visão (*Blickrichtungen*), num duplo modo de se chamá-la em causa (*anzusprechen*) – em grego, τρόπος (*trópos*). No compor-se no aspecto, se dá, a cada vez, um apresentar-se e um ausentar-se. Acontece uma posse, mas também uma privação. Aristóteles diz: ἡ δὲ μορφή καὶ ἡ φύσις διχῶς λέγεται· καὶ γὰρ ἡ στέρεσις εἶδος πῶς ἐστίν (*hē dè morphē kai hē phýsis dikhōs légetai: kai gàr hē stéresis eîdós pōs estin*) – “e ‘forma’ e ‘natureza’ se dizem em dúplice modo: com efeito, também a privação é, em certo sentido, forma” (Física, II, 193 b 18-20) (ARISTOTELE, 1995, p. 64-65). A palavra grega aqui em jogo é στέρεσις (*stéresis*). Na linguagem corrente, significava espoliação, privação (Heidegger usa a palavra alemã “*Beraubung*” = *spoliatio, privatio*). O Estagirita diz que a στέρεσις (*stéresis*) também é algo assim como um εἶδος (*eîdos*). Heidegger adverte que o sentido de “*stéresis*” só pode ser por nós captado na medida em que nós nos atemos ao reino ou domínio (*Bereich*) da interpretação grega do Ser. Enquanto nosso olhar não ver este domínio, este reino, a palavra nada irá nos dizer, isto é, não irá nos dar a acesso ao fenômeno em questão, pelo contrário, nos

obstruirá este acesso (HEIDEGGER, 1996, p. 294-295; 2008, p. 307-308).

Uma dificuldade que se nos impõe desde o começo é o fato de a  $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$  (*stéresis*) ser muitas vezes tomada na perspectiva *lógica*, isto é, do enunciado, da predicação. Mas,  $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$  (*stéresis*) tem também um sentido ontológico e, no domínio da *Física*, este sentido é determinante, dado que, na geração, está em jogo a privação da forma futura num sujeito que está apto a possuí-la e que aspira, por natureza, a possuí-la. Precisaríamos interpretar, aqui, a  $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$  (*stéresis*), como um dos princípios das realidades naturais. É por ser princípio, que ela é categoria, conceito fundamental da ciência ontológica das realidades naturais (a “*Física*” aristotélica). Aqui há que se tomar a palavra  $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\acute{\iota}\alpha$  (*katēgoría*) em sentido pré-terminológico, isto é, como um modo cotidiano de nomeação (*Nennung*) e de chamada em causa (*Ansprechung*) das coisas.  $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$  (*katēgoreîn*) há que ser lido, aqui, desde a sua significação originária, isto é, como  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\acute{\alpha}\gamma\omicron\rho\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$  (*katà agoreúein*). Com efeito, significava usualmente acusar, melhor, dizer na cara e abertamente alguma coisa diante de todos os que estavam reunidos numa assembléia.  $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\acute{\iota}\alpha$  (*katēgoría*) remetia, assim, a um exercício do falar e dizer do cidadão no contexto da  $\acute{\alpha}\gamma\omicron\rho\acute{\alpha}$  (*agorá*), isto é, da assembléia, da reunião do povo.  $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$  (*katēgoreîn*) diz, assim, um chamar em causa (*ansprechen*) abertamente algo enquanto isto e isto, de tal maneira que o que é chamado em causa (*das Angesprochene*) venha ao aberto, isto é, emerja no âmbito público da conversação, do falar uns com os outros e do interpelar uns

aos outros, em que se exerce a convivência, a comunhão em torno ao que é comum a todos. Κατηγορία (*katēgoría*) é, assim, a nomeação do que é, no qual nós chamamos em causa as coisas que vêm ao nosso encontro. Chamar em causa quer dizer trazer para o aberto de nosso círculo de visão (HEIDEGGER, 1996, p. 252-253; 2008, p. 264-265). O enunciado, como declaração, emerge de um exercício de comunicação e partilha que tem em vista as coisas que são trazidas para o aberto em nossos círculos de visão, através de nossas afirmações. Daí resulta o enunciado como predicação, isto é, como um dizer algo de algo, em que se dá o determinar daquilo sobre o que se diz (sujeito) por meio daquilo que se diz (predicado). Mas o que é preciso sobretudo apreender é que o enunciado se dá como uma exibição (*Aufzeigung*), em que está em jogo um deixar ver o ente a partir dele mesmo e por ele mesmo (HEIDEGGER, 1993, p. 154-155; 2012, p. 216-217).

Na consideração lógica, isto é, na perspectiva da predicação, a στέρσις (*stéresis*), privação, aparece como oposta à ἔξις (*héxis*), que abre um arco semântico amplo, pois significa desde o ter, a posse, a condição adquirida, até o estado, o modo permanente como um ente se comporta, o seu modo de ser. No livro X das “*Categorias*”, é apresentada como um dos modos da oposição (*Categorias X*, 11 b 17-19). Ali lemos que uma coisa se opõe a outra ou como os relativos, ou como os contrários, ou como privação e posse, ou como afirmação e negação (ARISTOTELE, 2000, p. 358-359). Linhas abaixo (*Categorias X*, 12 a 26-34) lemos que privação e posse são ditas a respeito do mesmo, como a cegueira e a vista a respeito do olho. A rigor, fala-se

de privação quando o sujeito não possui um atributo, que ele é feito por natureza para possuir, num momento em que ele deveria possuí-lo. Assim, falamos de cegueira quando um sujeito que é feito para ver não possui a visão, num momento em que ele deveria possuí-la. Assim, se um embrião não vê, não se fala de cegueira. Também não se fala de cegueira no caso de uma toupeira e, menos ainda, de um planta ou de uma pedra, que não têm a visão. Privação, portanto, não significa mera ausência, nem mero defeito, nem condição momentânea de carência. “Dizemos cego não aquilo que não tem a vista, mas aquilo que não a tem quanto por natureza deveria tê-la” (*Categorias*, X, 12 a, 32-33) (ARISTOTELE, 2000, p. 362-363).

Modernamente (Wolff, na sua “*Ontologia*”, § 224; Sigwart, na sua “*Lógica*”, t. I, § 22), a privação se impõe em sentido mais peculiarmente lógico, isto é, no sentido da predicação, e o sentido ontológico fica eclipsado. A privação é entendida então como uma espécie de negação, sendo que a negação de privação se opõe à negação de incompatibilidade ou de exclusão.

Heidegger adverte que é usual considerar a privação desde a negação, no sentido do *dizer* não. E até diz: que Aristóteles tenha posto a  $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$  (*stéresis*) no domínio da  $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\acute{\iota}\alpha$  (*katēgoría*) parece depor em favor desta opinião. Assim é, à primeira vista. Esse parecer é reforçado por uma passagem do tratado  $\Pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}\varsigma$  (*Peri genéseōs kai phthorās*) [Da geração e corrupção] (A3, 318b 16ss), em que o Estagirita diz:  $\tau\omicron\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \theta\epsilon\rho\mu\omicron\nu\ \kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\acute{\iota}\alpha\ \tau\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma,\ \eta\ \delta\grave{\epsilon}\ \psi\upsilon\chi\rho\acute{o}\tau\eta\varsigma\ \sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$  (*tò mèn thermòn katēgoría tis kai eîdos, hē dè*

*psykhrótēs stéresis*): “o calor é algo assim como uma categoria”, na interpretação de Heidegger, algo assim como um chamar e um ser chamado em causa (*Ansprechung*), “e uma forma”, ou seja, propriamente um aspecto, “o frio, entretanto, é uma privação”. O calor é algo que se deixa chamar em causa de certo modo, no sentido do aspecto, entretanto, o frio é uma *στέρεσις* (*stéresis*). Dito de outro modo: o calor é chamado em causa num dizer que soa como uma resposta afirmativa (*Zusage*), já o frio é chamado em causa num dizer que soa como uma resposta negativa ou como uma recusa (*Absage*). No entanto, o que está em jogo, aqui, não é o enunciado e sua forma. O que está em causa é, antes, a coisa, melhor, o estado de coisas a que o enunciado dá expressão. O enunciado “a água está fria” aparece como uma afirmação. Mas, olhando para o estado de coisas que é trazido à fala, isto é, proposto, o que se mostra: que na frieza da água acontece uma recusa, a saber, do calor. Portanto, o que está em causa aqui não é propriamente o dizer, a forma do enunciado. Não se trata, aqui, de uma oposição entre afirmar e negar ou entre atribuir um predicado a um sujeito ou recusar. O que está em jogo é, antes, a *κατηγορία* (*katēgoría*) tomada no sentido do atribuível, no caso do calor, e, precisamente, segundo o *εἶδος* (*eîdos*), ou seja, segundo o aspecto. O calor põe algo na coisa. Já o frio ou a frieza retira, recusa, algo à coisa.

Contudo, a *στέρεσις* (*stéresis*), dizia Aristóteles, na menção acima (193b 18-20), é também, de certo modo, *εἶδος* (*eîdos*). Nela também acontece o mostrar-se do ente no seu “como”, embora este “como” se doa como uma

modalidade de ser em que algo é retirado, recusado, distanciado, ausentado. No frio algo se mostra (*zeigt sich*), algo vige, isto é, vigora numa presença (*west an*). Assim se mostrando e vigendo, nós o notamos e este notar tem o caráter de um percepção que se dá como quando nós vemos o vestígio de algo. No vestígio, algo se mostra (uma pegada, por exemplo). Mas, neste mostrar-se, aquilo de que o vestígio é vestígio se esconde, se ausenta. No assim notado, vigem tanto a presença quanto a ausência, simultaneamente. E é justamente por força da ausência que nós sentimos o presente. A  $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$  (*stéresis*) não é um produto do dizer não. Ela é a condição para que o dizer não aconteça. Ela também não é uma mera ausência. Mas ela vige como ausência numa e para uma presença. É a experiência que nós fazemos quando algo nos falta. Lembremos daquele samba cantado por Nelson Gonçalves que diz: “*naquela mesa está faltando ele e a saudade dele está doendo em mim*”. “Ele” não está presente. Mas a sua ausência não é mera ausência. Ele faz falta. Esta falta doi naquele que nota, que a sente. No fazer falta está em jogo uma ausência, mas não é assim que em toda ausência esteja em jogo um fazer falta. A ausência concernente à falta irrompe em meio a uma presença. A ausência que concerne à  $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$  (*stéresis*) não é mera ausência (*Abwesenheit*), mas a vigência de uma ausência (*Abwesung*) que acomete a vigência de uma presença (*Anwesung*). Tal acometer aparece na experiência humana como inquietação. O viver do vivente é inquietação, pois perpassado pela  $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$  (*stéresis*) de ponta a ponta, do nascer ao morrer. Assim é de modo especial com o viver humano, com sua “existência”

(*Existenz*), segundo a linguagem de Ser e Tempo. Por ter nascido um dia, o homem precisa nascer todo o dia, isto é, precisa emergir, crescer, irromper, assumindo o fato de ter nascido e sua facticidade a cada vez, sempre de novo e de modo novo, nunca antes feito. E, porque no seu viver acontece sempre de novo, reiteradamente, a retirada da vida, porque ao seu viver sobrevém, continuamente, o morrer, é como mortal que ele vive. O morrer pertence ao seu viver mortal, desde o nascimento. Ser e saber-se mortal, porém, não pode ser compreendido a partir da consciência. Com efeito, para a consciência e sua vivência, alienada do Ser enquanto Vida, a morte é o que está sempre fora: enquanto se vive, diz-se, a morte não está presente. E, quando a morte se faz presente, já não se vive. Este modo alienado de a consciência encarar a vida e a morte é cego para a vigência da  $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$  (*stéresis*) no mais íntimo do viver humano. A morte pertence ao vivo. Só o vivo pode morrer. E o homem, este vivente mortal, morre, enquanto vive.

No ter-se ido (*weg sein*) vigora também um estar aí (*da sein*).  $\Sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$  (*stéresis*) vigora como a vigência da ausência (*Abwesenung*) que não é mera ausência (*Abwesenheit*).  $\Sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$  (*stéresis*) é aquela vigência da presença (*Anwesenung*) em que vigora (*anwest*) a vigência da ausência (*Abwesenung*). A  $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$  (*stéresis*) é um ,  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  (*eídos*) de certo modo, isto é, um certo mostrar-se num aspecto (*Aussehen*) e um certo vigorar numa presença (*Anwesen*). A  $\mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}$  (*morphé*), o compor-se no aspecto, enquanto nela está em jogo a  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  (*phýsis*) enquanto  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  (*génesis*) é  $\omicron\delta\acute{\omicron}\varsigma$  (*hodós*), caminho. Mas, visto desde a perspectiva da

στέρεις (*stéresis*), este caminho é de que a que? Resposta: é um caminho de um “ainda não” para um “não mais”. Em toda a vigência da μορφή (*morphé*) tomada no sentido da φύσις (*phýsis*), a vigência da ausência está se metendo na vigência da presença. É graças a esta força da ausência que se mete na instauração de cada ganhar presença, que se dão as transformações, as mudanças. Γένεσις (*Génesis*) é, ao mesmo tempo, um caminho de ser para ser, como também um caminho de não-ser (ainda não) para não-ser (não mais).

O não-ser, aqui, não é uma nulidade. A negação aqui em jogo não é a negação pura e simples, absoluta, objetiva, o “não” expresso na conjunção negativa οὐ (*ou*) ou οὐκ (*ouk*). A negação aqui em jogo é aquela dialética, que se deixa perceber e, fazendo-se notar, atinge o pensar e o querer humano, inquietando-o em seu ânimo e, muitas vezes, em seu âmago; negação que se expressa na língua grega com a conjunção negativa μή (*mé*), que indica um “sim” e um “não” vigorando num mesmo movimento, ao mesmo tempo. A vigência e a regência da στέρεις (*stéresis*), para quem tem olhos, deixa-se ver nas vicissitudes, peripécias e percalços, das realizações do real, enviadas e dispostas segundo o vigor da realidade, que sempre está se doando, mas sempre também se retirando. Na surgimento das flores, caem os botões; no aparecimento dos frutos, desaparecem as flores. Na γένεσις (*génesis*), a μορφή (*morphé*) é, assim, dupla: vigência da presença da vigência da ausência (*Anwesen der Abwesen*). Por um lado, φύσις (*phýsis*) vige como um compor e contrapor (*Herstellen*), que se realiza como um descobrir e expor, por outro lado vige como um pôr de lado e guardar (*Wegstellen*).

Todo o vivo já começa, com o seu viver, também a morrer. E vice-versa: o morrer é ainda um viver, uma vez que só o que vive pode morrer.

A φύσις (*phýsis*) é o pôr-se de lado e guardar-se que compõe e contrapõe (*das sich herstellende Wegstellen*). Nisso, acontece também um fornecer-se (*sich zu-stellen*) do que é apto a ser assumido na concreção do que se compõe no aspecto. A ὕλη (*hýlē*), a matéria, não é simplesmente aquilo que é desprovido de constituição. Ela é no modo do ὄν δυνάμει (*on dynámei*), do ente em potência, no sentido aqui esclarecido de o que é apto a um devir. Como a madeira é dedicada à casa, assim a carne e os ossos de um ser vivo são dedicados a constituir o seu corpo. A distinção ὕλη-μορφή (*hýlē-morphé*), matéria-forma, de Aristóteles, não se confunde, assim, com a distinção ἀρρύθμιστον-ῥυθμός (*arrýthmiston-rhythμός*), sem constituição-constituição, de Antífon (HEIDEGGER, 1996, p. 273; 2008, p. 286). É que esta última distinção perde de vista a mobilidade, a kinesis. Uma maneira degradante de pensar a natureza é reduzi-la ao elementar, o elementar ao que está disponível, o que está disponível à matéria, e a matéria a algo simplesmente dado. A natureza aparece, nesta perspectiva, como mera troca de matéria. Com isso perdemos de vista a essência da natureza e caímos na sua inessência. Não é isto que acontece conosco, hoje?

Se captarmos a μορφή (*morphé*) e a φύσις (*phýsis*) no jogo de doação e retraimento, de advir à presença - παροῦσία (*parousía*) - e ir embora, retirando-se, imergindo na ausência - ἀπουσία (*apousía*), então somos surpreendidos pelo que sempre está aí acontecendo como uma verda-

deira epifania. “A μορφή [*morphḗ*] é a essência da φύσις [*phýsis*] enquanto ἀρχή [*arkhḗ*], e a ἀρχή [*arkhḗ*] é a essência da φύσις [*phýsis*] enquanto μορφή [*morphḗ*]” (HEIDEGGER, 1996, p. 299; 2008, p. 311-312).

O εἶδος (*eidos*) nas coisas da natureza é bem diverso do εἶδος (*eidos*) nas coisas aprontadas, feitas, pela inventividade e engenhosidade humanas, isto é, nas coisas da técnica. Nestas, o εἶδος (*eidos*) é acrescentado de fora. Precisa de uma ποίησις (*poiēsis*) para tal. Naquelas, o εἶδος (*eidos*) se traz a si mesmo, desde si e por si, à vigência da presença. Da árvore vem a semente. A semente germina. Tendo germinado, a árvore cresce até alcançar flores e frutos, que deem novas sementes. Uma árvore está a caminho de novas árvores. Isso já não acontece com uma mesa fabricada pelo homem. Uma mesa jamais pode, por si mesma, estar a caminho de uma mesa. Aí não acontece a φύσις (*phýsis*) ao modo do princípio do movimento do que se movimenta por si. Aí não acontece também aquele caminho da φύσις (*phýsis*) para a φύσις (*phýsis*) (HEIDEGGER, 1996, p. 298-299; 2008, p. 311-312).

## 6. À GUIA DE CONCLUSÃO: O CLANGOR DA ΦΥΣΙΣ (*PHÝSIS*) DE HERÁCLITO

A φύσις (*phýsis*) é dupla. Mas sua duplicidade deixa-se reconduzir a uma simplicidade? Ela se dá como a vigência da presença da vigência da ausência (*Anwesenung der Abwesenung*). Este dar-se, porém, é um “a caminho”. O caminhar da φύσις (*phýsis*) vigora a partir de si e em

direção a si. O seu ir (*gehen*) é um emergir (*Aufgehen*) e um imergir de volta em si (*ein In-sich-zurück-gehen*). No primeiro capítulo do livro B da *Física*, Aristóteles diz que a φύσις (*phýsis*) é um certo tipo de οὐσία (*ousía*). Todas as coisas que têm o princípio do movimento e do repouso em si mesmas são interpeladas, chamadas em causa, no modo de ser da οὐσία (*ousía*) (*Física II*, 192 b 34). A investigação em questão aqui se dá em torno da φύσις (*phýsis*) e da οὐσία (*ousía*) dos entes ditos naturais – φύσει ὄντα (*phýsei ónta*) (*Física II*, 193 a 9s) (ARISTOTELE, 1995, p. 60-61). Entretanto, no livro gamma (IV) da *Metafísica*, Aristóteles diz que a οὐσία (*ousía*) é algo assim como φύσις (*phýsis*) - φύσις τις (*phýsis tis*). No primeiro caso, a φύσις (*phýsis*) é apenas um ramo do Ser. E é assim que, prioritariamente, o ocidente a concebeu, tomando-a como substrato - ὑποκείμενον (*hypokeímenon*) – e, ao mesmo tempo, como um dos opostos na divisão das regiões do ente: natureza e arte, natureza e graça, natureza e história, natureza e cultura, etc. No segundo caso, porém, o Ser mesmo é dito φύσις (*phýsis*). Para Heidegger, aqui é que está o canglor (*Nachklang*) do grande princípio da filosofia grega e do primeiro princípio da filosofia ocidental.

Ser como φύσις (*phýsis*), eis a palavra decisiva de um Heráclito de Éfeso, um dos três pensadores originários, juntamente com Parmênides e Anaximandro, aliás, um pensador que estranhamente chama a atenção do pensamento de pensadores decisivos do ocaso do ocidente: Hegel, Nietzsche, Heidegger. Heráclito, com Parmênides e Anaximandro, na meditação historial de Heidegger, não faziam “filosofia da natureza”. Estes eram pensadores da

φύσις (*phýsis*) como Ser, melhor, como Verdade do Ser, ἀλήθεια (*alétheia*). Heráclito captou a simplicidade da essência da φύσις (*phýsis*) que se aninha na sua duplicidade, e viu nela o fogo crepitante, bruxuleante, da ἀλήθεια (*alétheia*). O fragmento 123 de Heráclito é trazido à baila como um testemunho disso: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (*phýsis krýptesthai phileî*): surgimento já tende ao encobrimento, conforme a tradução de Emmanuel Carneiro Leão (ANAXIMANDRO PARMÊNIDES HERÁCLITO, 2017, p. 102-103). Ou então: o Ser ama se esconder. O ocultar-se, o encobrir-se, pertence à pre-dileção do Ser. Sim. Pertence à essência do Ser o desencobrir, o emergir, o provir no desencoberto. Mas não é esta a predileção da φύσις (*phýsis*). Sua tendência, sua propensão, seu gosto, sua pre-dileção consiste, antes, em encobrir-se. Só o que vige no desencobrimento pode viger no encobrir-se. O pensador, na medida em que ama a φύσις (*phýsis*) não vai se empenhar para, a todo o custo, arrancá-la do seu encobrimento. Antes, ele vai deixar ser a pre-dileção da φύσις (*phýsis*), aquilo que nela está a peito, aquilo que ela mais ama e pelo que ela sempre de novo se cuida: o esconder-se. Ser é o desencobrir que se encobre. Mas o seu encobrir-se não tem o caráter de uma mera recusa. Tem, antes, o caráter de um retraimento, de um escobrimento, que protege a doação de ser, o desencobrimento. É como mistério (encobrimento essencial) que o Ser protege e cuida da sua verdade, isto é, do seu desencobrimento, e da verdade do ente, isto é, da sua revelabilidade.

**Abstract:** This article aims to expose and comment on Heidegger's interpretation of the Greek conception of nature. It seeks to follow the guiding thread of this interpretation, given from the reference of “*phýsis*” to “*alétheia*”. He seeks to interpret the said and the thought of the original thinkers of the Greeks, as well as of Plato and Aristotle, from the unthought and the unspoken of “*Lichtung*”, the clearing or the openness of Being. A greater emphasis is given to the presentation regarding the essence of “*phýsis*” granted by the Stagirite in the first chapters of Physics.

**Keywords:** Nature, Being, Truth of Being, Heidegger.

## REFERÊNCIAS

ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 2017.

ARISTOTELE. *Metafísica*. Milano: Rusconi, 1998, 4<sup>a</sup> ed.

\_\_\_\_\_. *Le categorie*. Milano: Rizzoli, 2000, 3<sup>a</sup> ed.

\_\_\_\_\_. *Física*. Milano: Rusconi, 1995, 1<sup>a</sup> ed.

HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1987a, 5<sup>a</sup> ed.

\_\_\_\_\_. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987b, 3<sup>a</sup> ed.

\_\_\_\_\_. *Heraklit* (Gesamtausgabe Band 55). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987c, 2<sup>a</sup> ed.

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1993, 17<sup>a</sup> ed.

\_\_\_\_\_. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Gesamtausgabe Band 65). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, 2<sup>a</sup> ed.

\_\_\_\_\_. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996, 3<sup>a</sup> ed.

\_\_\_\_\_. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske, 1997, 8ª ed.

\_\_\_\_\_. *Heráclito: A origem do pensamento ocidental. Lógica: A doutrina heraclítica do lógos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998a.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche II*. Stuttgart: Günther Neske, 1998b.

\_\_\_\_\_. *Zu Hölderlin / Griechenlandreisen* (Gesamtausgabe, Band 75). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

\_\_\_\_\_. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Edusf, 2001.

\_\_\_\_\_. *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Edusf, 2012, 7ª ed.

\_\_\_\_\_. *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Filosofia grega: uma introdução*. Teresópolis: Daimon, 2010, 1ª ed.

PLATONE. *Tutte le opere V*. Roma: Newton, 1997, 1ª ed.