

HEIDEGGER E ARISTÓTELES: ENTRE *THEORIA* E *PRAXIS*¹

HEIDEGGER AND ARISTOTLE: BETWEEN *THEORIA* AND *PRAXIS*

Lauro de Matos Nunes Filho²

Resumo: O presente artigo trata da mediação aristotélica entre *theoria* e *praxis* à luz da leitura ontológica de Heidegger, baseada no *modus operandi* das filosofias de Brentano e Husserl como ponto de abertura para uma leitura ontológica da *praxis* e de sua definição como *Dasein*.

Palavras-chave: Ontologia, Fenomenologia, *Theoria*, *Praxis* e *Dasein*.

Abstract: This paper deals with the Aristotelian mediation between *theoria* and *praxis* in the light of Heidegger's ontological reading, based on the *modus operandi* of the philosophies of Husserl and Brentano as a point of opening to an ontological reading of the *praxis* and its definition as *Dasein*.

Keywords: Ontology, Phenomenology, *Theoria*, *Praxis* and *Dasein*.

* * *

“A compreensão da fenomenologia depende unicamente de se apreendê-la como possibilidade.” (*Ser e Tempo*, § 7, p. 78 [38]).

1. Introdução

Desde muito cedo Heidegger teve como constante foco de investigação o pensamento aristotélico, tal atenção, como Heidegger mesmo atesta n’*O meu caminho na fenomenologia*, deve-se à leitura em 1907 da dissertação de Brentano³, *Da múltipla significação do ser em Aristóteles* (1862). Este posicionamento fica claro, apenas mais tarde, nos idos de 1920⁴, quando o “jovem Heidegger” efetua uma *retomada* do pensamento de Aristóteles. Contudo, tal retomada, não trata especificamente de uma relação de influências, ou seja, Heidegger não retoma Aristóteles por ele mesmo, mas

¹ Artigo desenvolvido por ocasião da disciplina de Ontologia e Método II do PPGF-UFSC sobre supervisão do Professor Dr. Roberto Wu, a quem agradeço pelos apontamentos e esclarecimentos. Também agradeço ao Professor Celso Reni Braidão do PPGF-UFSC, cujas circunscrições sugeridas foram de muita valia.

² Mestrando em Ontologia pelo PPGF da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: laurodematosnunesfilho@yahoo.com.br.

³ Cf. STEGMULLER, W.. A filosofia contemporânea: *introdução crítica*. EPU: São Paulo, 1977. Cap. 1.

⁴ Propriamente, a leitura heideggeriana aqui proposta reflete, em boa medida, o pensamento do filósofo nos anos 1920, mais especificamente o aporte “aristotélico” de sua leitura, algo que apenas muito recentemente passou a receber a devida atenção devido à publicação de cursos e textos nunca publicados. Cf. Wu, 2011, p. 96.

sim, porque ali ele vislumbra algo ainda não visto, algo possibilitado apenas pelo olhar fenomenológico. Em outros termos, a retomada de Aristóteles só é possível em Heidegger por meio da influência da fenomenologia de Husserl⁵. Entretanto, apesar da nova tematização da pergunta pelo sentido do ser por Brentano e da abertura propiciada pelo método fenomenológico de Husserl, a *Seinsfrage* (questão do ser)⁶ permanece incompleta para Heidegger, restando a ele completá-la em uma nova direção.

Eu esperava das *Investigações Lógicas* de Husserl um esclarecimento decisivo para as questões que me suscitara a dissertação de Brentano. Porém, os meus esforços eram vãos, uma vez que, como só muito mais tarde me haveria de dar conta, eu não procurava na direção certa. (HEIDEGGER, 2009, p.4)

Apesar de existirem outras vias de interpretação possíveis⁷, entende-se aqui esta “direção” a partir da estrutura prática da filosofia aristotélica iluminada pelo olhar fenomenológico de Heidegger. Neste sentido, a dimensão da *praxis* será tomada por Heidegger como ponto de abertura do horizonte de elucidação da *Seinsfrage*, correlacionando, assim, *praxis* e *Dasein* (presença)⁸. “O objeto da investigação filosófica é a presença humana⁹ (*menschlichen Dasein*) enquanto é interrogada em direção ao seu caráter de ser.” (HEIDEGGER, 1992, p. 18 [3])

2. Brentano: o *locus* da verdade

O neo-aristotelismo brentaniano parte da tese aristotélica sobre a equivocidade do sentido de ser (*pollachos legomenon*)¹⁰, e tenta solucioná-lo por meio de uma leitura

⁵ Cf. Heidegger, 2009, p. 65-70 [27-39].

⁶ Infelizmente não será possível tratar detalhadamente dos momentos estruturais da investigação heideggeriana. Porém, cabe aqui um esclarecimento sobre os momentos da estrutura formal da *questão do ser* (*Frage nach dem Sein*): 1) O questionado (*Gefragtes*) – o ser; 2) O perguntado (*Erfragtes*) – o sentido de ser; 3) O interrogado (*Befragtes*) – o ente, mas especificamente o *Dasein* como o ente que sempre nós somos. Cf. Heidegger, 2009, § 2 (completo).

⁷ Cf. Gadamer, 2007, p.110.

⁸ Devido à intraduzibilidade da expressão *Dasein*, opta-se aqui pela decisão frequente de manter o termo no original alemão, incorrendo, talvez, no erro da dicionarização do *Dasein*. Porém, conserva-se o seu sentido como *presença*, uma vez que a sua tradução por ser-aí (*être-le-là*) estabelece uma relação de substantivação, engessando, assim, a dinâmica própria da temporalidade. A este respeito pode-se verificar a nota introdutória de Márcia Sá Cavalcante Schuback sobre a tradução de *Dasein* por presença na 4ª edição de *Ser e Tempo*. Cf. Bibliografia.

⁹ “A *praxis* é uma *kinesis*, um movimento próprio da vida humana que não se dirige à mera autoconservação, mas busca a sua realização e completude como *bios*, na deliberação e decisão sobre como viver, cuja finalidade é a boa vida (*eu zoon*).” (WU, 2011, p. 106). Cf. Aristóteles, *De Anima*, III, 10, 453b 5-8.

¹⁰ Cf. Aristóteles. *Metafísica*, 1003a 33; 1026a 33; 1028a 10.

análogica¹¹ dos diversos sentidos do ser, os quais para ele estão divididos em quatro significações fundamentais, tendo, dessa forma, o *pollachos legomenon* uma quádrupla raiz, falando-se, então, “(...) inicialmente do *òn katà sumbebekós*, depois do *òn hos alethes* e do *me òn hos pseûdos*, em seguida do *òn dunámei kai energeíai*, e por fim das categorias.” (BRENTANO, 1992, p. 23 [8]). Dentre estas quatro significações possíveis do ser¹², nos interessam apenas duas, isto é, a noção do ser segundo a figura das categorias (*tò òn katà tà schémata ton categorion*) e a do ser como verdadeiro (*òn hos alethes*) e ser como falso (*me òn hos pseûdos*). A primeira é condizente com a concepção brentaniana, a segunda, porém, refere-se à concepção heideggeriana do sentido fundamental de ser.

O *òn katà sumbebekós* (*ens per accidens*¹³) tomado como *relativamente* (*beziehungsweise*) é, apenas, brevemente tratado por Brentano, dispondo de pouca relevância no contexto de nossa discussão. No texto, ele é apenas tratado como uma forma imprópria de acepção do ser, pois se trata, apenas, de um “(...) ente que recebe o nome de ente em virtude de um ser que lhe é estranho e se encontra junto a ele de maneira fortuita.” (BRENTANO, 1992, p. 35-36 [21]). Desta forma, ele passa a ser reduzido a um âmbito estritamente nominal¹⁴.

Por sua vez, o *òn hos alethes* não possui o que é próprio da significação fundamental do ser, pois permanece sempre circunscrito como *intellectus ad rei*, sendo assim definido como propriedade do juízo, e, portanto submetido ao escopo da lógica, “(...) o espírito não conhece a verdade, senão no juízo.” (BRENTANO, 1992, p. 43 [30]). Porém, é claro, o *òn hos alethes* deve estar baseado no conhecimento sensível, uma vez que as coisas não são réplicas de nossos pensamentos, mas, ao contrário, são estes que tem sua origem nas coisas, sendo a faculdade imaginativa possível, apenas, pela ligação no intelecto dos conceitos derivados da realidade¹⁵. Assim, verdadeiro e falso, ao final, não se encontram propriamente nos juízos e nem nas coisas externas¹⁶, mas, sim, na ligação dos conceitos. “O conceito fundamental da verdade parece sempre

¹¹ Cf. Aristóteles. *Metafísica*, 1003b 20-30.

¹² Sobre a maneira como Brentano trabalha esta quádrupla significação do ser e a relaciona com o seu trabalho posterior pode-se conferir: PORTA, Mario A. G.. Franz Brentano: *Equivocidad del Ser y Objeto Intencional*. Revista *Kriterion*, Belo Horizonte: vol. 105, jun/2002. (pp. 97-118)

¹³ Assim com Heidegger, Brentano também tece críticas ao encobrimento proveniente da latinização de determinados termos gregos. Cf. Brentano, 1992, p. 25 [9]; Gadamer, 2007, p. 36-38.

¹⁴ Cf. Aristóteles. *Metafísica*, 1026b 13.

¹⁵ Cf. Brentano, 1992, p. 43 [29].

¹⁶ Cf. Aristóteles. *Metafísica*. 1027b 18-25.

aquele da adequação do espírito que conhece com aquele da coisa conhecida.” (BRENTANO, 1996, p. 46 [3]). Com isto, Brentano nega ao *òn hos alethes* uma significação fundamental como ser próprio e fundante, pois o mesmo mantém-se numa relação de dependência ontológica com a realidade efetiva (*Wirklichkeit*).

Ao final, o exame das categorias surge como o ponto crucial do texto de Brentano, nelas ele identifica o que é mais equívoco do sentido do ser, “(...) a saber, o ser que se decompõe em categorias (...)” (1992, p. 53 [40]), mantendo o exame das categorias em estreita relação com a concepção do ser como potência e ato (*òn dunámei kai energeíai*).

Com relação ao ser como ato e potência (*òn dunámei kai energeíai*) pode-se dizer que para Brentano: 1) Ao *òn dunámei* corresponde um “possível-aí que não existe nas coisas, mas nos conceitos objetivos e ligações conceituais do espírito pensante (...)” (p. 54 [41]); 2) O “(...) *òn energeíai* é uma pura forma, ou ao menos é atualizado pela forma” (p. 54 [41]), tendo sua origem como *érgon*, um estar-em-obra (*wirken*). Ambos acabam denotando, assim, movimento (*kínesis*) para a sua realização *possível*. Tal mobilidade estará, assim, relacionada à concepção analógica das categorias, uma vez que cada categoria surge como expressão posterior de um movimento do *òn dunámei kai energeíai*, isto é, de uma ação que lhe exige o sentido em tal e tal situação.

Neste sentido, o estudo das categorias deve estar atento à língua, nela o tronco de significação se ramifica, ganhando em abertura, mas perdendo em sua significação originária. Como a linguagem que se abre nas suas diversas derivações, as categorias também devem ser tratadas sob um ar de família, o qual conecta-se entorno do ser no sentido da *ousía*. “Pois o *òn* da substância não se relaciona unicamente a tudo que é substancial como o *òn* da qualidade em tudo o que é qualitativo, etc., mas todas as categorias são chamadas também de seres *pròs hèn kai mían tinà phúsin* (relativo ao um e a uma única coisa), relativamente ao ser único da *ousía*.” (BRENTANO, 1992, p. 101 [98]).

Temos tratado acerca do Ente primeiro (*tou prótos ontos*), ao qual se referem todas as demais categorias do Ente; ou seja, acerca da substância (segundo o conceito de substância se enunciam, em efeito, os demais entes: a quantidade, a qualidade e os demais que assim se enunciam; pois todos implicarão o conceito de substância (*ousias*), segundo dissemos ao princípio de nossa investigação). (ARISTÓTELES, 1982, 1045b 28-33)

Assim, a tese brentaniana a respeito do ser segundo a figura das categorias (*tò òn katà tà schémata ton categorion*) repousa sobre a ideia de que as categorias em todas as suas acepções circunscrevem-se ao âmbito de apenas uma, a saber, da noção de substância (*ousía*)¹⁷.

3. Heidegger: os *loci* da verdade

Heidegger ao contrário de Brentano nega a caracterização fundamental do ser como *substância*, uma vez que, Brentano ainda estaria ligado à tradição interpretativa medieval, desconsiderando a dimensão do papel na linguagem e da sua referência ao *òn hos alethes*. Neste sentido, ele parte do *òn hos alethes* e da sua múltipla significação. Assim “(...) insatisfeito com a ousiologia e a solução analógica sustentada por Brentano. Heidegger, na década de 1920 concentra-se numa análise aprofundada sobre o significado de ser *qua* verdadeiro.” (VOLPI, 1996, p. 31).

Neste ponto o que diferencia propriamente um do outro é a relação que os dois filósofos mantém com o horizonte interpretativo no qual estão inseridos. Desta forma, por um lado, Brentano interpreta o *òn hos alethes* por meio de uma concepção psicológica, característica do século XIX, onde verdadeiro e falso são atribuídos ao juízo, sendo esta um ato do espírito, assim o *òn hos alethes* está de algum modo na *psyché*. Por outro lado, Heidegger concebe o *òn hos alethes* a partir de uma perspectiva fenomenológico-hermenêutica¹⁸, a qual tem sua origem em Husserl e Dilthey¹⁹.

Neste sentido, Brentano vislumbrou o ser verdadeiro em uma ampla gama de sentidos, porém, não pôde determiná-lo do ponto de vista da linguagem²⁰, conferindo-lhe, assim, um estatuto psicológico pertencente a um âmbito impróprio do ser, uma vez que este só poderia ser determinado segundo a relação que mantem com as coisas “fora” do pensamento (*exo tês dianoías*), sendo estas circunscritas analogicamente pela unidade propiciada pela substância.

¹⁷ “Fiel à tradição aristotélico-tomista, Brentano não pôde, porém, limitar-se somente a descrever a doutrina das quatro significações fundamentais, mas tentou também apreender a sua unitária conexão nos termos da unidade analógica do ser. Mais precisamente, na sua tentativa de solução, ele depositou uma especial ênfase sobre o caráter fundamental da significação categorial e considerou a substância (*qua* categoria primária) como o termo unitário com a qual todas as outras significações estão relacionadas. Assim, Brentano concebe a ontologia como ousiologia.” (VOLPI, 1996, p. 31)

¹⁸ “Inicialmente Heidegger pretendia uma transformação hermenêutica da fenomenologia. Isto é. a fenomenologia havia de ser hermenêutica.” (PERAITA, 2002, p. 19)

¹⁹ Cf. Gadamer, 2007, p. 16-18.

²⁰ Para Brentano qualquer concepção semântica da verdade implica num platonismo.

Como o nome ‘ser’, do qual aprendemos a conhecer os múltiplos significados no presente tratado, ‘o verdadeiro’ é uma palavra que também dispõe de várias acepções, as quais se sobrepõem apenas por homonímia. O sentido da palavra ‘verdade’ é diferente quando falamos do juízo do entendimento e quando falamos da verdade das representações e das definições simples, ou ainda quando, chamamos verdadeiras as coisas elas mesmas. (BRENTANO, 1992, p. 40 [25])

Por sua vez, a posição de Heidegger será inversa àquela, ao que parece, para ele, a interpretação brentaniana estaria imersa ainda num conteudismo dualista entre *intellectus* e *res*. Desta forma, Heidegger distingue dois sentidos de *òn hos alethes*: a) O enunciado apofântico como enunciação teórica; b) O ser-descobridor (*entdeckend-sein*) na mobilidade do *Dasein*, ou em um sentido mais claro, o ser-verdadeiro (*verdade*) como ser-descobridor [*Wahrsein (Wahrheit) besagt entdeckend-sein*] é o modo de aparição da *aletheia*, em sentido estrito pode-se dizer que ser-verdadeiro, no último sentido, e *aletheia* são o mesmo. Caso contrário, estariam imersos novamente no dualismo.

O enunciado é *verdadeiro* significa: ele descobre o ente em si mesmo. Ele enuncia, indica, “deixa ver” (*apophansis*) o ente em seu ser e estar descoberto. O *ser-verdadeiro (verdade)* do enunciado deve ser entendido no sentido de *ser-descobridor*. A verdade não possui, portanto, a estrutura de uma concordância entre conhecimento e objeto, no sentido de uma adequação entre um ente (sujeito) e um outro ente (objeto). (HEIDEGGER, 2009, p. 289 [218-219], grifo do autor)

Apenas dessa maneira a *aletheia* mostra-se no âmbito originário dado pelo movimento da descoberta, sendo este, um movimento da descoberta fática pela hermenêutica. Com isto Heidegger interpreta o ser-verdadeiro (como ser-descobridor) dentro da mobilidade do *òn dunámei kai energeíai*²¹, pois é na *kinesis* como mobilidade que o *òn dunámei* se estrutura como possibilidade, ou mesmo como Brentano se expressa, um “*possível-ai*”. Obviamente, a singular interpretação desta mobilidade²² por Heidegger distancia-se muito daquela de Brentano. “A *aletheia* (...) indica as ‘coisas mesmas’, o que se mostra, *o ente na mobilidade de sua descoberta*.” (HEIDEGGER, 2009, p. 290 [219]). Esta mobilidade é o pressuposto da verdade, pois o *Dasein* se dá no movimento mesmo de sua explicitação, sendo este movimento a abertura de possibilidade do desvelamento. Assim, a *aletheia* pertence à constituição fundamental

²¹ Cf. Volpi, 1996, p. 32.

²² Cf. Gadamer, 2007, p. 101.

do *Dasein*, porém, a sua definição tradicional como pertencente ao juízo deve ser deixada de lado, substituindo, desta forma, o seu âmbito psicológico por um âmbito hermenêutico.

Aristóteles jamais defendeu a tese de que o “lugar” originário da verdade fosse o juízo. Ele diz na verdade, que o *logos* é o modo de ser da presença (*Dasein*), que pode ser descobridor ou encobridor. Essa *dupla possibilidade* é o que há de surpreendente no ser-verdadeiro do *logos*, pois este é o relacionamento que *também pode encobrir*. Como nunca afirmou tal tese, Aristóteles não teria condições de “estender” o conceito de verdade do *logos* para o puro *noein*. A “verdade” da *aisthesis* e da visão da “ideias” é o desencobrimento originário. E apenas porque a *noesis* primariamente descobre é que também o *logos* enquanto *dianoein* pode ter função de descoberta. (HEIDEGGER, 2009, 297 [226], grifo do autor)

Com isto Heidegger, concede ao *logos*²³ (discurso) a função de desvelamento da verdade como *Dasein*. “A presença (*Dasein*) é e está ‘na verdade’” (2009, p. 291 [221]) Contudo, pelo mesmo movimento de explicitação da verdade pela linguagem, o *logos* mostra-se encobrendo e desencobrendo. Em última instância, a posição de Heidegger será diversa daquela de Brentano, pois, enquanto este último pretende estabelecer a unidade de sentido do ser, o outro nega tal possibilidade. “Justamente por causa da multiplicidade de suas aparições, a própria linguagem permanece profundamente velada.” (GADAMER, 2007, p. 42)

4. Husserl: Intuição sensível e categorial

Devemos iniciar nossa análise da influência de Husserl sobre Heidegger a partir da distinção entre intuição sensível e categorial, sendo relevante a maneira como Heidegger recepciona a noção de intuição categorial. Como demonstra Husserl os objetos da intuição sensível têm uma constituição simples e imediata, ou seja, são tomados pela percepção de forma direta e não tematizada. Na intuição categorial por sua vez, o que é intuído é o não sensível que concede significação ao objeto, em outros termos, aquilo que constituiria os momentos parciais figurativos deste objeto, mas que ainda não foram tematizados como singularidades. O que Husserl propõe é que a intuição categorial circunscreve os momentos não perceptivos do objeto sem tematizá-

²³ “O ‘ser verdadeiro’ do *logos* enquanto *aletheuein* diz: retirar de seu velamento o ente sobre que se fala no *legein* como *apophainestai* e deixar e fazer ver o ente como algo desvelado (*alethes*), em suma *descobrir*.” (HEIDEGGER, 2009, P. 72 [33]).

los, momentos estes que constituem o que falta à percepção do objeto, uma vez que ela nunca pode ser completa, sendo assim, denominada co-intencional.

Mas, assim como a coisa não se apresenta no aparecimento como uma mera soma de inumeráveis determinações singulares, que a consideração singular posterior pode distinguir, e assim como ela não permite desagregar a coisa em singulares, mas sim atender a estas na coisa sempre íntegra e unitária; assim, também, o ato de percepção é sempre uma unidade homogênea, que presentifica o objeto de modo simples e imediato. (HUSSERL, 2007, p. 151 [677])

Assim, o *preenchimento* dos vazios perceptuais da intuição sensível serão “completados” pela intuição categorial, estando ela relacionada à estrutura gramatical da linguagem, pois nela as singularidades temáticas daquilo que é intuído sensivelmente passa a mostrar-se no objeto. Neste sentido, o que é captado não é dado em termos de singularidade refletida (tematizada), ao contrário, surge no âmbito perceptivo e “(...) dá-se *com* a percepção simples do ente que este seja captado *no seu ser* de tal ou tal maneira.” (BORGES-DUARTE, 2003, p. 97). Portanto, o mérito de Husserl, segundo Heidegger, foi descobrir que a forma categorial é captada (ao mesmo tempo) intuitiva e objetivamente junto aos dados hyléticos, sendo, apenas *caracterizados* como atos distintos. “Podemos caracterizar os objetos sensíveis ou reais como objetos do nível inferior da intuição possível, os categoriais ou ideais como objetos de nível superior.” (HUSSERL, 2007, 148 [674])

Assim, as singularidades não são tematizadas do ponto de vista de uma síntese psicológica, mas, sim, a partir da estrutura gramatical de significação. Com isto, Husserl, apesar de também ser credor de Brentano, trabalha a problemática do ser dentro de uma dimensão semântica, partindo daqui o seu apelo ao campo da significação, no qual o juízo tem apenas um caráter temático.²⁴

Ao final, a pergunta que fica é: *como o intencional se abre ao ontológico, ou melhor, como eles se co-possibilitam?* Husserl, por seu lado, passará o restante de sua vida tentando respondê-la nos termos da subjetividade transcendental, Heidegger, por sua vez, tentará respondê-la nos termos da *Seinsfrage*.

5. Heidegger: Intuição categorial

²⁴ Husserl, 2007, p. 143 [668].

A intuição categorial desempenha um importante papel para Heidegger, a luz lançada sobre a distinção e co-pertença do *material sensível* e o *formal categorial* no exame da intencionalidade rompe com a anteposição de sujeito e objeto, possibilitando a elucidação fenomenológica do modo como o *a priori* da verdade do *Dasein* é possível.

Só agora aparece, pois, claramente, a possível resposta da questão que Heidegger colocou inicialmente e deu como não resolvida pela fenomenologia, embora esboçando uma via de solução pela descoberta da intuição categorial: *a intencionalidade é ontologicamente possível, porque o ser é e já desde sempre e de facto o que tem carácter relacional*. A estrutura intencional *no seu a priori* não é, por isso, uma mera estrutura noética subjetiva, mas a própria estrutura ontológica, pela qual *o ser de tudo o que há* se mostra aí: por um lado, o ser do *Dasein*, enquanto “ser para o mundo” e residente no mundo (*sein zur Welt* e *sein bei der Welt*), na medida em que o exercício fáctico do cuidado constitui a possibilidade de “deixar vir ao encontro” o mundo mesmo; e, por outro, o ser dos seres intramundanos enquanto ser de “o que vem ao encontro” na prática do cotidiano cuidar de fazer pela vida. (BORGES-DUARTE, 2003, p. 102-103, grifo do autor)

Assim, pela intuição categorial, se responde a pergunta: *como se dá o “como” (wie) do ser?* No preenchimento da significação do captado se abre algo entre o sujeito e objeto, sendo este algo tomado no sentido de um nada, pois não está no ente. Este vazio, tanto Husserl quanto Heidegger denominam como *ser*. O primeiro o toma no sentido do objeto intencional²⁵ e o segundo, ao contrário, no sentido do *Dasein*, pois, para Heidegger, somente no horizonte *atemático* do ser é que o ente é possível.

Neste percurso Heidegger e Husserl acabam tomando direções opostas frente os seus respectivos problemas. A definição husserliana de ser como objeto intencional faz com que ele se torne alvo da crítica heideggeriana à subjetividade transcendental, pois, segundo Heidegger, a necessidade *a priori* (estar desde sempre aí) do ser não pode ser circunscrita a uma determinação subjetiva, mesmo que depurada fenomenologicamente²⁶.

As ideias de um “eu puro” e de uma “consciência (*Bewusstsein*) em geral” são tão pouco capazes de sustentar o *a priori* da subjetividade “real” que elas passam por cima, ou seja, não veem de forma alguma os caracteres ontológicos da facticidade e da constituição de ser da presença. A recusa de uma “consciência” (*Bewusstsein*) em geral” não significa a negação do *a priori*, assim como a suposição de um sujeito

²⁵ Cf. Gadamer, 2007, p. 13.

²⁶ “O ser e a estrutura de ser acham-se acima de qualquer ente e de toda a determinação ôntica possível de um ente.” (HEIDEGGER, 2009, p. 78 [38])

idealizado não garante a aprioridade da presença (*Dasein*) fundada no real. (HEIDEGGER, 2009, p. 301 [230])

A partir daqui Heidegger interpreta a intuição categorial a partir do solo de abertura da verdade. Ao que parece, para ele, a intuição categorial (sempre em conjunto da intuição sensível) é o solo no qual o ser de todo ente sempre se mostra como verdadeiro, pois propriamente na *aísthesis* algo de originário e verdadeiro está sempre acessível. Na percepção o ser se “mostra” verdadeiramente.

Em sentido grego, o que é “verdadeiro”, de modo mais originário do que o *logos* acima mencionado, é a *aísthesis*, a simples percepção sensível de alguma coisa. Como uma *aísthesis* sempre visa os seus *ídia*, ou seja, ao ente que só se torna genuinamente acessível na percepção e para ela (por exemplo, a visão das cores), a percepção é sempre verdadeira. (HEIDEGGER, 2009, p. 73 [33])

Assim, na intuição categorial, algo sempre se mostra como verdadeiro, porém, como a intuição categorial conserva o nexos da doação de significação, será no falar (*logos*), pelo qual tematizamos os entes, que se dará o desvelar e o velar da verdade, pois se a *aísthesis* é um “mostrar-se”, o *logos*, por sua vez, é um “deixar e fazer ver”, no qual a possibilidade do verdadeiro e do falso esta sempre aberta. Assim Heidegger refere-se ao caráter encobridor da linguagem, sendo ela o modo pelo qual o *Dasein* irá se mostrar no movimento (que ele mesmo é) de desvelar e velar, ou como Heidegger mesmo afirma “a presença (*Dasein*) já está sempre na verdade e na não-verdade.” (2009, p.293 [222])

6. Heidegger: Método fenomenológico

Segundo Heidegger, no movimento de velar e desvelar da linguagem ocorre um encobrimento do sentido próprio do ser, sendo este encobrimento uma decorrência do processo de sedimentação teórica advindo das diversas correntes histórico-interpretativas da ontologia. Assim, o primeiro passo no processo de investigação do ser é remover esta “capa” de sedimentação, fazendo uso, para isso, do método fenomenológico husserliano.

Contudo, a reformulação do método fenomenológico será necessária, uma vez que o solo interpretativo heideggeriano prevê a abertura do ser como *Dasein*, e não como objeto intencional referente à depuração de uma subjetividade transcendental nos

termos de Husserl. “Como Heidegger aponta, *redução*, *destruição* e *construção* constituem os três elementos essenciais e igualmente originais do método fenomenológico.” (VOLPI, 1996, p. 33, grifo do autor)

Deste ponto de vista não é possível delinear de maneira exclusiva o papel de cada momento do método fenomenológico, uma vez que eles se estruturam mutuamente. Para Husserl a *redução* desdobra-se em *suspensão* e *constituição de significação*, estes sendo respectivamente, o caráter operativo de por entre parênteses e o preencher como constituição de significação.

De forma similar, em Heidegger, fala-se de uma construção redutiva, nela a *redução* trata de partir de uma situação já dada em direção a uma experiência originária da apreensão dos entes. No caminho deste “direcionar-se” da redução, a *destruição* surge, não como um aniquilamento²⁷ da tradição, mas, pelo contrário, como momento de “suspensão” da tradição, isto é, na busca pelo sentido originário fundamental do ser, a destruição deve realizar uma desconstrução das terminologias tradicionais da ontologia em busca de determinadas experiências originárias indicadas formalmente²⁸. Por fim, após a desconstrução, segue-se a construção, somente nela é possível uma apropriação do sentido originário, sendo este construído em alguma direção, mas não uma direção qualquer, despropositada, e sim, na direção da experiência originária fundamental do sentido de ser. Somente assim é possível falar em apropriação, mas não é uma apropriação no sentido da pura recepção, ao contrário, na apropriação reconstrói-se hermeneuticamente o sentido a partir do momento fático em que se encontra.

[...] tal apropriação preocupada com a história busca compreender, ou seja, não simplesmente tomar conhecimento de, sobre o modo da constatação, mas repetir originalmente isto que é compreendido no sentido da situação mais própria e em vista dela. (HEIDEGGER, 1992, p. 19 [4])

Esta reconstrução apropriativa a partir da hermenêutica será em Heidegger o modo próprio da elucidação fenomenológica, sendo possível, por meio dela, apropriar-se do *logos* no seu sentido de ser-descobridor. “Com o progresso da elaboração dessa orientação ontológica, isto é, da ‘hermenêutica’ do *logos*, aumenta a possibilidade de uma apreensão mais radical do problema do ser.” (HEIDEGGER, 2009, p. 64 [25]).

²⁷ Cf. Gadamer, 2007, p. 29-30.

²⁸ Obviamente *indicação formal* não se refere a notações conceituais fechadas à moda do neokantismo, pelo contrário, refere-se a um dizer no sentido de mostrar, indicar.

7. Entre *theoria* e *praxis*

A proposta heideggeriana versa sobre uma re colocação da *Seinsfrage*, sendo ela possível apenas ali, onde nenhuma investigação foi ainda tematizada, em um *locus* mais fundamental e anterior ao desenvolvimento da história técnico-científica e religiosa²⁹ do ocidente. Neste sentido, a investigação proposta aqui deve estar sempre em direção à explicitação do âmbito pré-teórico do *Dasein* como mobilidade pré-científica. Com este intento, nos anos de 1920³⁰, Heidegger identifica na *praxis* aristotélica o correlativo adequado da sua concepção de pré-teórico.

Comumente toma-se o sistema aristotélico sobre duas perspectivas, as quais, apesar de não serem antagônicas, conservam-se em uma relação hierárquica. Estas são *sophia* e *phronesis*; dentro das interpretações clássicas e até mesmo em Aristóteles elas são conservadas distanciadas uma da outra, desempenhando a *sophia* um papel principal, mais “nobre”.

Assim, o que revela Heidegger é que não há uma distinção própria entre o âmbito prático e o teórico, porém, o que surge mais contundentemente é que para Heidegger, Aristóteles mesmo já havia vislumbrado a situação nesta forma, ou seja, a leitura heideggeriana não teria inserido algo novo na filosofia aristotélica, mas, ao contrário, teria revelado algo há muito encoberto, a saber, que Aristóteles compreende a separação entre *theoria* e *praxis* como sendo uma distinção artificial e posterior.

Desta forma, a tematização de ambas pela tradição será posta em xeque. Através do método fenomenológico ele irá delinear uma nova leitura do texto aristotélico na sua dimensão originária, para isto ele encontrará, especialmente na *Ética à Nicômaco*, a explicitação do âmbito originário do ser na *praxis*.

A relação entre teoria e prática possui uma estrutura extremamente complicada no pensamento grego e precisa ser destacada da terminologia moderna e do problema trivial da aplicação da teoria na prática. Em todo caso, quando as pessoas concluíram, por exemplo, a partir dos capítulos iniciais da *Ética a Nicômaco* aristotélica que Aristóteles tinha se dedicado aqui, apesar de seu conhecido interesse pragmático e político, a fazer uma concessão à academia e ao seu mestre Platão, na medida em que colocou o ideal de vida prático, isso não passou de um equívoco. Se chegarmos a interpretar de maneira exata a conclusão da ética, então se mostrará muito mais que a vida teórica enquanto forma de vida suprema é uma vida dos deuses e que

²⁹ Cf. Heidegger, 1992, p. 20 [6].

³⁰ Cf. nota 2.

só há para os homens uma vida fundada na prática, uma vida na qual é possível o alçar-se até a vida teórica como uma espécie de elevação. Portanto, não pode haver de maneira alguma a possibilidade de cisão entre teoria e prática. Essa é a razão pela qual Aristóteles pode dizer “Todos os homens aspiram por natureza ao saber”. A aspiração é aqui algo primeiro e é só partir daí que se desenvolve a pura visualização. Foi isso que o jovem Heidegger viu outrora. (GADAMER, 2007, p. 60)

Para Heidegger, Aristóteles desde o início tomou a *theoria* como “(...) derivada de uma modificação da atitude poética.” (VOLPI, 1996, p. 42). Tal posicionamento é verificável, especialmente, no início do Livro A da *Metafísica*. Pode-se, assim, ver que Heidegger vislumbra na *Metafísica* o projeto aristotélico de ontologização da *praxis*. Desta forma, Heidegger estabelece os nexos ontológicos entre os momentos estruturais do pensamento aristotélico, cabendo aqui o estabelecimento de algumas relações terminológicas. Em primeiro lugar é necessário delinear aqui os momentos aos quais se refere Heidegger no seu projeto de ontologização de Aristóteles.

Em Aristóteles encontramos três “atitudes” fundamentais da alma, sendo elas: *theoria*, *poiesis* e *praxis*; correlativamente a estas encontramos três formas específicas de conhecimento, sendo estas: *sophia*, *techne* e *phronesis*³¹. A estes momentos Heidegger relaciona modalidades específicas do ser, denotando-se daí o pretense *locus* comum entre Heidegger e Aristóteles³².

A *theoria* tem o caráter descritivo e veritativo dos entes dados no mundo (*Vorhandenheit*), sendo a *sophia* o modo de apreensão da verdade destes entes, nela se dá um modo “puro” de contemplação dos entes (*Hinsicht*). A *poiesis* é uma atitude produtiva, manipulativa que se relaciona como os entes por meio dos trabalhos produtivos, nos quais se revela o caráter anterior, atematizado, do processo produtivo, nela os entes não tem o sentido teórico do simplesmente dado. Ao contrário, eles são tomados pela *poiesis* no sentido de sua manualidade (*Zuhandenheit*) em consonância com um objetivo (*heneka tinos*), sendo a *praxis* a atitude desencobridora realizada na ação, cujo objetivo é realizado como *hou heneka* (em vista do quê), isto é, em função de si mesmo (*Worumwillen*). Neste caso, o momento da ação deve ser dirigido pela *phronesis* como consciência (*Gewissen*) apreensiva de possibilidades. Enfim, é pela *praxis* que se encontra a designação temática do *Dasein*³³.

³¹ Cf. Volpi, 1996, p. 40.

³² Segue-se aqui, em boa medida, as indicações de Volpi. Cf. Bibliografia.

³³ “[A] designação do *Dasein* como *Worumwillen* é a ontologização da determinação da *praxis* como *hou heneka*.” (VOLPI, 1992, p.56)

Para Heidegger a *theoria* é fundada tematicamente em dois momentos de apreensão do ser, a saber, entre as determinações do *Vorhandenheit* e do *Zuhandenheit*, sendo que sobre a segunda se funda, como foi dito acima, a atitude teórica derivada, na qual o ente na sua manualidade passa a ser tematizado.

Os modos da surpresa (*Auffälligkeit*), importunidade (*Aufdringlichkeit*) e impertinência (*Aufsässigkeit*) possuem a função de mostrar o caráter de algo simplesmente dado no manual. Com isso, porém, não se *considera* ou encara meramente o manual como algo simplesmente dado (*Vorhandenheit*). O ser simplesmente dado aqui anunciado ainda está ligado à manualidade (*Zuhandenheit*) do instrumento. Ele ainda não está estranhado como simples coisa. O instrumento torna-se instrumento no sentido de um “troço” do qual gostaríamos de nos desembaraçar; nessa tendência de desembaraço, contudo, o manual se mostra como o que é sempre manual no incontornável de seu ser simplesmente dado. (HEIDEGGER, p.123 [74])

Assim, o caráter próprio da relação entre *theoria* e *poiesis* encontra-se em Heidegger determinado como *Besorgen* (ocupação), dimensão na qual as duas convergem para um objetivo comum, cabendo à *theoria* o âmbito descritivo e à *poiesis* o âmbito produtivo, tendo ambas, assim, um papel fundante para a concepção de ciência³⁴. A *Besorgen* tem, portanto, o caráter intencional de ocupar-se com algo (*Aussein auf etwas*). Correlativamente à *Besorgen* temos a *Fürsorge* como modalidade do ser pela qual o *Dasein* está em relação com os outros. Desta forma, tanto *Besorgen* quanto à *Fürsorgen* têm uma raiz comum, sendo esta a *Sorge* (cura/cuidado). Na *Sorge* se identifica a dimensão do *hou heneka*, ou mais especificamente, o *Dasein* na sua auto-referência³⁵. Como *hou heneka* o *Dasein* passa a ser referido pela *phronesis*, que em Aristóteles baseia-se segundo as determinações da *bouleusis* (deliberação) e da *prohairesis* (decisão). Ambas são formuladas em termos de possibilidade futura, ou seja, só são possíveis como projeção, pois a *praxis* só ocorre, onde há possibilidade³⁶. Assim, a *praxis* só é possível na mobilidade como movimento específico da vida

³⁴ “O demais animais vivem com imagens e lembranças, e participam pouco da experiência. Porém, o gênero humano dispõe de arte (*techné*) e raciocínio (*logismos*). E da memória nasce para o homem a experiência, pois muitas lembranças da mesma coisa chegam a constituir experiência. E a experiência parece, de certo modo, semelhante à ciência e a arte, porém, a ciência e a arte chegam aos homens através da experiência.” (ARISTÓTELES, 980b 25-30)

³⁵ O *Dasein* não pode ser definido como possuindo um caráter “existencialista” (algo que seria próprio da *Fürsorge*), pelo contrário, a sua determinação hermenêutica de auto-compreensão é sempre referida ontologicamente. “O problema não está em não compreendermos o outro, mas em não nos compreendermos.” (GADAMER, 2007, p. 107)

³⁶ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1139b 5.

humana (*kinesis tou biou*), porém, todo movimento só é possível como um ser afetado, movido, isto é, propriamente como *orexis* (afetação), a esta Heidegger relaciona à *Befindlichkeit* (disposição) como um modo de “afinar” o Dasein para ser afetado³⁷ por algo. Este ser movido por algo engloba certa concepção de escolha, um direcionar-se a partir de, que para Aristóteles só pode ser estabelecido por meio da *bouleusis* e da *prohairesis*, concebendo o *nous* como a forma de decidir segundo a *orexis*.

O princípio da ação moral é, assim, a livre escolha (sendo princípio aqui o ponto de origem do movimento e não o fim que ele visa), e o da escolha é o desejo e a regra dirigida para algum fim. Isto porque a escolha não pode existir sem intelecto e pensamento, nem sem uma disposição moral, a boa conduta e seu contrário no domínio da ação não existem sem pensamento e sem caractere. O pensamento por ele mesmo, contudo, não imprime nenhum movimento, mas somente o pensamento dirigido para um fim de ordem prática. Este último tipo de pensamento comanda igualmente o intelecto poético, pois na produção o artista age sempre em vista de um fim; a produção não é um fim no sentido absoluto, mas é alguma de relativo à produção de alguma coisa determinada. Ao contrário, na ação, isto que se faz “é um fim no sentido absoluto”, pois a vida virtuosa é um fim, e o desejo tem este fim por objeto (ARISTÓTELES, 1997, 1139a 30 – 1139b 5)

Ao *nous* no sentido exposto acima, Heidegger relaciona a *praxis* como âmbito de compreensão (*Verstehen*)³⁸ como abertura (*Erschlossenheit*) de possibilidade, pois somente pela *Verstehen* como *nous* é que se mostra o verdadeiro sentido da ação. Porém, originariamente com a *Verstehen* e a *Befindlichkeit* surge a *Rede* (*logos*), nela ocorre a compreensibilidade pela qual se busca a correta escolha na ação (*orthos logos*). “O mistério da linguagem é a sua abertura. Qualquer um é capaz de encontrar a *palavra correta* para situações nunca calculáveis e para instantes imprevisíveis.” (GADAMER, 2007, p. 45, grifo nosso)

8. Conclusões

Pode-se ao término desta exposição retirar algumas conclusões parciais acerca da filosofia de Heidegger nos anos 1920.

³⁷ Para a diferenciação de *Befindlichkeit* e *Stimmung* (humor), *Ser e Tempo*, §29.

³⁸ *Verstehen* tem uma conotação hermenêutica, diferentemente de *begreifen* que tem uma conotação semântico-conceitual.

- 1) No que tange a referência de Heidegger à dissertação de Brentano fica claro que a proposta de Brentano é diferente daquela do “jovem Heidegger”, principalmente por que Heidegger toma Aristóteles a partir de uma perspectiva hermenêutico-fenomenológica.
- 2) O método fenomenológico dispõe para Heidegger de um especial sentido, na medida em que é por meio do método fenomenológico que se torna possível a redução (suspensão) da tradição interpretativa sedimentada sobre uma determinada filosofia.
- 3) A readequação dos principais elementos da ética de Aristóteles exemplifica muito bem o procedimento de Heidegger frente o método fenomenológico, entendendo o mesmo como mero método e não como um modo de pensar específico, isto é, a leitura que Heidegger faz de Aristóteles demonstra que a fenomenologia não possui, por exemplo, a mesma natureza filosófica da ontologia.
- 4) A análise husserliana da intuição sensível e categorial oferece à Heidegger o meio pelo qual se explicita que a relação sujeito/objeto é o produto *tematizado* da postura teórica.
- 5) Heidegger, por meio do método fenomenológico, vislumbra e descreve os momentos da *praxis* de Aristóteles como o apontamento prévio do caminho para investigação da *Seinsfrage* como *Dasein*, deixando claro que a proposta hermenêutico-fenomenológica representa muito mais do que uma apropriação, mas sim, a recolocação da ontologia dentro do seu horizonte de significação.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. Trilíngue. 2ª ed.. Trad. Valentín Garcia Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1982.
- _____. *Éthique à Nicomaque*. 9^{ème} ed.. Trad. J. Tricot. Vrin: Paris, 1997.
- BORGES-DUARTE, I. *Husserl e a fenomenologia heideggeriana da fenomenologia*. In: *Phainomenon: Revista de Filosofia*, Lisboa, n. 7, p. 87-103, Outono, 2003. Disponível em: <<http://www.martin-heidegger.net/membros/IBD/Producao/husserleafenomenologiaheideggeriana.PDF>>. Extraído em: 28/06/2011.
- BRENTANO, F. *Aristote: Les significations de l'être*. Trad. Pascal David. Paris: J. Vrin, 1992.
- GADAMER, H. G. *Hermenêutica em retrospectiva (Vol. I): Heidegger em retrospectiva*. 2ª ed.. Trad. Marco Antonio Cassanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

- HEIDEGGER, M. *Interprétations Phénoménologiques d'Aristote: Tableau de la situation herméneutique*. Ed. Bilingue. Trad. J.-F. Courtine. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1992.
- _____. *Ser e Tempo*. 4ª ed. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: São Paulo, 2009.
- _____. *O meu caminho na fenomenologia*. Trad. Ana Falcato. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/heidegger_martin_o_meu_caminho_na_fenomenologia_.pdf>. Extraído em: 27/06/2011.
- HUSSERL, E. *Investigações Lógicas. Segundo volume, parte II: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Trad. Carlos Aurélio Morujão. Centro de filosofia da Universidade de Lisboa: Lisboa, 2007.
- PERAITA, C. S.. *Hermenéutica de la vida humana: en torno al informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta, 2002.
- VOLPI, F. *Dasein as praxis: the Heideggerian assimilation and radicalization of the practical philosophy of Aristotle*. Trad. Christopher Macann. *Critical Heidegger*. (Ed.) Christopher Macann. London and New York: Routledge, p. 27-66, 1996..
- WU, R. A ontologia da *phronesis: a leitura heideggeriana da ética de Aristóteles*. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 56, n. 1, p. 95-110, jan./abr. 2011.