

Heidegger e a verdade como síntese originária

Heidegger and the truth as original synthesis

Robson Costa Cordeiro

Doutor em Filosofia pela UFRJ

Professor do Departamento de Filosofia da

UFPB

Resumo: O texto procura analisar a compreensão de verdade originária no pensamento de Heidegger. Verdade originária designa uma estrutura primária da relação do *dasein* com o mundo circundante, anterior às relações lingüísticas de afirmar e negar, compor e descompor. A partir desta compreensão de verdade, Heidegger procura fundamentar o sentido de verdade como adequação entre o enunciado e a coisa, que pressupõe a síntese entre um sujeito e um predicado. A síntese originária que fundamenta esta síntese derivada não é uma síntese entre dois entes, o *dasein* de um lado e o mundo do outro. Antes, ela designa o real dinamicamente se constituindo, vindo a ser. Esta dinâmica se efetiva como relação originária, síntese. A síntese é o súbito, o imediato, o instantâneo, e assim é princípio, “*arché*”, o começo que sempre já se deu e a partir do qual se dão os termos da relação, *dasein* e mundo.

Palavras-chave: Fenomenologia; Verdade; Síntese.

Abstract : The text tries to analyze the understanding of original truth in the thought of Heidegger. Original truth designates a primary structure of the relationship of the *dasein* with the surrounding world, previous to the linguistic relationships of to affirm and to deny, to compose and to decompose. Starting from this truth understanding, Heidegger tries to base the truth sense as adaptation among the statement and the thing, that presupposes the synthesis between a subject and a predicate. The original synthesis that bases this derived synthesis it is not a synthesis among two beings, the *dasein* on a side and the world of the other. Before, she designates the Real dynamically if constituting, coming to be. This dynamics is executed as original relationship, synthesis. The synthesis is the sudden, the immediate, the instantaneous, and it is like this beginning, “*arché*”, the beginning that always felt already and starting from which feel the terms of the relationship, *dasein* and world.

Keywords: Phenomenology; Truth; Synthesis.

Heidegger inicia o § 44 de *Ser e Tempo* mostrando que há muito tempo a filosofia correlaciona verdade e ser. Uma mostra disso é Parmênides, que no fragmento terceiro do seu poema diz o seguinte: “*tò gàr auto noein estin te kai einai*” (pois o mesmo é pensar e ser).

Ser é pensar, e pensar é “noein”. Pensar enquanto “noein”, contudo, não designa a faculdade de representar, de formar conceitos e juízos por parte de um sujeito previamente constituído. Designa antes um perceber extraordinário. É, portanto, um perceber incomum, que consegue perceber, dar-se conta do ser. O ser é o que se mostra, o que aparece no e através desse perceber. Esta percepção do homem é uma disposição, uma afecção, um poder de ser tomado e tocado por ser. Isto implica dizer que o homem só pode assim perceber porque ser já se fez antes presente como disposição, poder ser.

De acordo com isso, “noein” é a percepção que percebe o ser. Mas o ser, paradoxalmente, é condição dessa própria percepção. Ela, enquanto “noein”, é uma intuição, e o próprio Heidegger mostra que esta intuição frequentemente se toma como “aisthesis” (HEIDEGGER, Martin. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 95). Esta percepção é a verdade do ser, pois verdade, em seu sentido originário como “alethéia”, designa o fenômeno do aparecer e do desvelar-se do ser. Por esse motivo, Heidegger vai mostrar que Aristóteles, no livro I de *Metafísica*, ao referir-se aos primeiros pensadores gregos, teria afirmado que eles investigavam pressionados pela verdade, ou seja, pelo aparecer das coisas elas mesmas, pelos fenômenos.

A filosofia sempre correlacionou verdade e ser. Como para Heidegger a questão do ser está relacionada com a problemática da ontologia fundamental, e esta com a analítica do dasein, que é o único ente que está numa compreensão de ser, a questão da verdade diz respeito ao acontecer histórico do dasein, ao vir a ser do seu ser, portanto, ao seu acontecer existencial. Ao longo da tradição filosófica, contudo, o ser foi compreendido como conceito e a verdade como adequação, concordância do juízo (“logos”) com a coisa. Esta idéia de concordância implica a separação entre o juízo e a coisa mesma (o ser, o real). Por esse motivo, Heidegger parte do sentido tradicional de verdade, no exame que faz no § 44 de *Ser e Tempo*.

Segundo ele, o homem, enquanto dasein, é sempre trato compreensivo com as coisas em todo o seu viver, o que de início não é tematizado explicitamente, esteja ele escrevendo, pintando, entrando e saindo de algum lugar, sentando, falando, vendo. Seu ser-no-mundo é um mover-se já compreensivo nos mais diversos modos de ser. Nessa compreensão que mantém com as coisas, o homem se encontra

sempre além delas enquanto aquilo que já está dado e tematizado, concebido diretamente. Isto significa dizer que para poder perceber as coisas como isto que lhe vem ao encontro desde elas mesmas, o homem precisa retornar ao seu ser enquanto possibilidade de ser, enquanto aquilo que pode encontrar-se com as coisas elas mesmas, isto é, ele precisa retornar àquilo que ele é por antecipação, antes de ser sujeito, eu. Esta que é a sua estrutura originária é descrita por Heidegger como a estrutura da cura. Cura, cuidado, significa deixar a coisa ser desde ela mesma, estar aberto para o seu irromper, para assim encontrar-se com ela.

Nesse retorno há o encontro, a composição, a síntese entre aquilo para o qual se retorna, ou seja, o homem em seu próprio ser como possibilidade de ser e as próprias coisas, que, segundo o dizer de Nietzsche no discurso *o regresso*, “vêm afagantes ao encontro da tua palavra, lisonjeando-te: pois querem cavalgar nas tuas costas.” (Nietzsche, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 190). São as próprias coisas, portanto, que se apresentam para poder aparecer, vir à presença, tornando-se assim imagens, palavras. Mas apresentam-se para quem? Segundo Heidegger não para o homem enquanto sujeito, mas sim enquanto *dasein*, abertura para ser tomado por essa abertura de ser.

Nesse encontro entre o homem como possibilidade de ser já aberta, e as próprias coisas, como possibilidades que se apresentam, ocorre a síntese, que é também um encontro do homem com o seu próprio ser, que está sempre vindo a ser à medida que o homem se ocupa com as coisas e com os outros homens, o que implica uma separação, uma disjunção dele com seu próprio ser. Isto quer dizer que o homem só pode vir a ser o seu próprio ser porque ainda não o é, porque se encontra numa disjunção consigo mesmo. Isto revela que em seu existir ele está perdido com relação a ele mesmo, oculto para si mesmo. Mas essa separação é constitutiva e própria ao existir, é condição mesma da síntese, pois só pode haver síntese porque há separação, desencontro. Mas ao dar-se a síntese não deixa de haver desencontro, pois ao encontrar-se com uma determinada possibilidade de ser, o homem desencontra-se com outras, que ainda estão por vir, encobertas. Existir consiste nessa tarefa, nessa atividade de vir a ser. Mas nesse processo de constituição do seu próprio ser, o homem,

contudo, pode vir a não se constituir de modo próprio, como aquilo que ele propriamente pode ser.

A síntese, portanto, é entre o homem como abertura, possibilidade de ser, e o ser mesmo também como possibilidade que se apresenta para tornar-se imagem, palavra, ação, gesto, figura, etc. Nessa síntese se dá linguagem enquanto “logos”, fala originária. O “logos” é um fazer ver o ente mostrando-o, isto é, fazendo-o aparecer desde ele mesmo enquanto ente e não enquanto símbolo, representação, conceito, portanto, desde um representante, um substituto, uma espécie de procurador que representa a coisa que se encontra ausente. Este representante é o que perfaz a mediação, é o velho, o já visto e sabido, o que permite a subsunção, ou seja, é o conceito. Por esse motivo a linguagem conceitual é simbólica. Mas o dizer originário é imediato, é o que aparece subitamente, num salto. Por isso é gratuito e sem porque, como por exemplo, o dizer poético.

O homem como ser-no-mundo está sempre numa relação imediata com o mundo circundante. Sendo assim, o seu significar compreensivo não se dirige primariamente nem a coisas concretas nem a conceitos gerais, mas àquilo que se descobre e lhe vem ao encontro. Ao *dasein* corresponde essa compreensão originária, este situar-se significativo com as coisas. E só na medida em que isso ocorre é que esta compreensão pode expressar-se foneticamente. Assim, podemos verificar que as emissões verbais e fonéticas se fundamentam no significado, na compreensão, chegando a ser palavras concretas, que só assim podem desligar-se do significado primordial e julgar-se dele independente. O que o homem comumente compreende por linguagem diz respeito ao conjunto dessas emissões verbais, ao seu arranjo sintático-semântico no enunciado, mas já distante e desligado da compreensão originária que é a sua fonte.

Se o sentido de “logos” é o de fala originária, instauradora, de onde brota a própria coisa, qual é então a condição estrutural do “logos” que o permite ser falso? Segundo Heidegger, (*Lógica: la pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 114), Aristóteles em *De Anima* (6, 430a 27, 430b 1) e *Metafísica* (V 29, 1024b 31) mostra que a síntese é condição para o descobrimento e o ocultamento. Mas toda síntese é também uma “*diáresis*”, isto é, um separar, um descompor (*Periérmenias*, 1, 16 a 12). Podemos ver que é só compondo que a fala se arrisca a enunciar algo verdadeiro ou

falso, como, por exemplo, quando digo: o quadro é negro. Nesse dizer há uma composição entre o quadro e o ser negro. A composição, a síntese se mostra na forma lingüística da proposição, que, no entanto, também pode mostrar a coisa como ela não é, assim desfigurando-a, como, por exemplo, quando se diz que o quadro não é negro. Ora, quando eu afirmo que o quadro não é negro, deixa de haver aqui uma composição, uma síntese entre as várias palavras que compõem o enunciado? O não descompõe a proposição em partes? Não. Portanto essa descomposição é também uma composição.

Ao afirmar em *De Anima* (430 b1) que o enunciado (“logos”) pode ser falso porque ele é uma síntese, Aristóteles não está compreendendo síntese apenas como junção de palavras, ou conexão de um predicado a um sujeito. Se eu digo, por exemplo, que algo é X, isto implica que ele também não é Y, se Y se encontra em contradição com X. Por esse motivo, todo juntar é um cindir. Mas todo cindir, por seu lado, também é um juntar, pois ao dizer o que algo não é eu estou juntando esse algo com aquilo que ele não é. A síntese, como a entende primordialmente Aristóteles, não tem esse sentido porque ela possui um significado puramente apofântico, que permite deixar ver algo como algo, isto é, a partir de sua mesmidade, como esse algo é em si mesmo, na medida em que ele se dá em conjunto, em conexão com outro. Consiste, portanto, em deixar ver a coisa desde ela mesma, mas em conexão com aquilo que é dito acerca dela.

Para Heidegger, antes das relações lingüísticas e de suas expressões de atribuir e recusar alguma coisa a algo, existe um fenômeno que é originariamente ligação e cisão, e que torna possível que o “logos” possa ser verdadeiro ou falso, encobridor ou descobridor. Esse fenômeno é o que ele chama de “como hermenêutico”. No § 44 de *Ser e Tempo* ele mostra que a proposição e sua estrutura, o “como apofântico”, fundam-se na interpretação e em sua estrutura, o “como hermenêutico”, e a seguir na compreensão, na abertura do dasein (HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 292).

Ele articula a determinação deste “como hermenêutico” com a determinação aristotélica do “logos” como “logos tinos”, o que significa dizer que todo discurso é discurso sobre algo ou de algo. Conforme mostra Heidegger em seu livro *Lógica: a pergunta pela verdade*, a unidade do discurso constitui-se a partir do que é discutido

no discurso mesmo e é compreensível a partir daí. O que é discutido no discurso é o que possui, para Platão e Aristóteles, o caráter de mesmidade. Isto significa dizer que o ente só pode ser mostrado porque ele é ele mesmo. Isto que é o mesmo (o ser) está ligado ao que ele não é, segundo Platão, porque participa do gênero da diversidade (cf. *O Sofista*, 259 a-b). Para Aristóteles (cf. *Metafísica*, IV 1003 a33), “o ser se diz em vários sentidos, ainda que em ordem a uma só coisa e a certa natureza única.” A mesmidade é delimitada (conforme “horismos”, delimitação) por ele como “tò tì en einai” (o que antes de ser era).

Este é um dos termos que ele utiliza para nomear a substância. A substância é a primeira categoria, que diz respeito ao que se encontra presente em sua mesmidade, e que mantém aí como que todas as outras determinações reunidas. A síntese, do modo como a entende Aristóteles, não designa apenas a ligação entre um sujeito gramatical e um predicado, mas diz respeito a este elemento de coesão. Aristóteles aponta essa mesmidade mostrada na primeira categoria como aquilo que é causa do ser (“aition tou einai”), conforme *Metafísica* 1043 b13. Desse modo, ser significa encontrar-se presente e ser um, e não ser significa encontrar-se presente conjuntamente e ser muitas coisas. Isso mostra que enquanto as determinações não se encontram presentes como determinações de um mesmo elas são simplesmente múltiplas. É preciso, portanto, que a multiplicidade seja multiplicidade de uma unidade, e que a unidade se apresente na multiplicidade de suas determinações. Assim acontece a relação entre síntese e “diaíresis”. Esta, enquanto um separar, diz respeito às múltiplas determinações que constituem aquela. É o não ser do ser. Mas ser e não ser são um só.

Embora admita que o “como hermenêutico”, enquanto fenômeno originário do significar possa ser apreendido com a ajuda das determinações formais de síntese e “diaíresis”, ele, contudo, só pode caracterizar-se como a unidade de ambos se já tiver sido visto o fenômeno do significar enquanto tal. Portanto, o que importa para Heidegger não são as determinações formais e vazias de um compor separando e de um separar compondo, mas sim a interpretação do significar originário do dasein a partir da lida com as coisas de uso. A partir dessa lida, Heidegger procura mostrar que a apreensão das coisas do mundo circundante não se dá a partir de sua presença

imediatamente enquanto coisa, mas a partir de minha compreensão daquilo para que ela serve, isto é, a partir do com-o-que e do para-que da coisa. De acordo com isso, só se compreende de maneira apropriada uma caneta, por exemplo, quando se a utiliza para escrever.

Tenho, portanto, de sair dessa máxima proximidade com a coisa para perceber o que ela apropriadamente é. Tenho assim que ir mais longe, e nesse ir mais longe eu a percebo a partir de algo com o qual eu já tinha lidado como que de antemão. A coisa é então interpretada, desse modo, a partir da atividade, da ação, do verbo, aqui no caso o escrever. Como a coisa é interpretada a partir da atividade, ela enquanto coisa mantém-se afastada. Portanto, ao escrever com a caneta eu não estou em uma ligação direta com ela, mas com o escrever. Mas a partir do escrever ela aparece como aquilo que ela propriamente é, ou seja, aparece em seu uso. Desse modo podemos afirmar que só sabemos propriamente o que ela é quando ela não se encontra presente enquanto coisa. O sentido de mesmidade atribuído por Heidegger se distingue então do de Aristóteles, pois a mesmidade para Heidegger não consiste no estar presente.

O que uma coisa é, segundo ele, não diz mais respeito àquilo que se encontra presente como um no conjunto de suas determinações, mas sim a algo que é o que é no que diz respeito àquilo que não se encontra presente. Assim, o que não se encontra presente é o que o ente essencialmente é. Portanto, o que não se encontra presente como um não é aquilo que é múltiplo em relação a ele (ao um), mas pertence ao que ele propriamente é.

O que é expresso foneticamente ou através do sentido tradicional de proposição, enunciado, é um modo derivado de interpretação. Não no sentido de que não tenha importância ou que mereça ser desconsiderado, mas no sentido de que não é o acontecimento originário. Mas como podemos entender esse caráter derivado da proposição? Vamos partir de um exemplo dado pelo próprio Heidegger para tentar deixar isto mais claro.

Ele mostra que o enunciado “o giz é muito arenoso” não é só uma determinação do giz, ou seja, uma determinação do giz como algo que tem a propriedade de ser duro ou arenoso, sendo assim o duro ou o arenoso apenas algo que é predicado do sujeito giz. Desse modo, o giz é, aparece a partir daquilo que é dito sobre ele, isto é, o ser arenoso, que é o seu predicado. Segundo Heidegger este enunciado

se refere interpretativamente à minha conduta de não poder escrever corretamente, quer dizer, ao trato primário do próprio escrever, que é a minha ação originária com a coisa, no caso, o giz. Nesse meu trato originário com ele, o giz não aparece como coisa dotada de propriedades, mas como aquilo que é para algo. Sendo assim ele, o giz enquanto coisa, sequer aparece, pois o que aparece é ação de escrever, e nela o giz no seu uso.

O que o enunciado mostra, portanto, é uma impossibilidade, a de não poder escrever com o giz. Ao assim revelar-se essa impossibilidade, o giz aparece, através do enunciado, como coisa dotada de propriedade, perdendo assim a relação originária com o seu ser. Ao me deter assim no enunciado, eu não estou mais em um trato compreensivo com o próprio giz. O importante a se destacar, contudo, é que o enunciado se fundamenta nesse trato compreensivo do *dasein* com as coisas no mundo circundante, revelando-o inclusive como uma impossibilidade.

Portanto, mesmo ao mostrar o giz como uma coisa dotada de propriedade o enunciado encontra-se fundamentado na relação do *dasein* com o mundo circundante. Esta relação, contudo, encontra-se encoberta, impedindo assim a percepção da própria coisa, ao revelá-la como coisa dotada de propriedade. Decerto que este ocultar não é necessário, pois no enunciado se pode ter presente o utensílio original. Segundo Heidegger, contudo, este modo do enunciado só se torna compreensível quando se tem posto claro os limites de um simples estar ocupado com o utensílio, de um modo inexplicito e atemático, com a determinação tematizante de uma coisa presente. (*Lógica: la pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 131).

O “logos” em sua estrutura apofântica é um modo de descoberta que consiste em continuar a descobrir o já descoberto, ou seja, o ente que já se descobriu a partir da relação de uso com o *dasein*. Esta relação de uso não significa uma determinação da coisa a partir do meu lidar prático com ela, pois eu só posso lidar com alguma coisa se antes já tiver se descortinado o seu sentido, ou seja, o seu ser para. Isto significa dizer que o “tratar com” não surge em absoluto quando eu começo a lidar com algo, senão que eu só posso começar com isso na medida em que minha existência está determinada primariamente como existência que “trata com” e que procura. (Id., *Ibid.*, p. 128).

Para Heidegger, conforme mostramos acima, a estrutura do “logos apofântico”, que se caracteriza por determinar a coisa na unidade de sua presença, fundamenta-se em uma outra estrutura mais originária, que ele denomina de “como hermenêutico”, de acordo com a qual a coisa se determina não pelo seu encontrar-se presente como um na multiplicidade de suas determinações, mas sim pelo seu encontrar-se ausente. Desse modo ela não se determina, pois permanece indeterminada. Para dizer, por exemplo, que o giz é branco, é preciso compreender o giz como aquilo que é para escrever. Nós sempre já nos movemos nessa estrutura primária do significar, não só no que diz respeito ao giz como algo que é para escrever, mas também à porta como aquilo que é para entrar e sair, à cadeira como aquilo que é para sentar, etc. Sem esta compreensão primária, sequer seria possível o enunciado. Mas isto é tão evidente que deixa de ser percebido, e assim se encobre enquanto estrutura primária do significar. É nessa estrutura que o homem sempre se move. A síntese enunciativa entre o sujeito e o predicado gramaticais funda-se, portanto, em uma síntese originária entre o *dasein* e o mundo, isto é, no “como hermenêutico”. Esta síntese diz respeito ao fenômeno originário do significar, que é um modo de abertura àquilo que sai ao encontro, isto é, ao ente em seu ser. Assim, a relação sintética originária não se revela como uma relação entre o psíquico e o físico, entre a imagem, a representação da consciência e a coisa que se encontra fora, mas como uma relação do *dasein* com o mundo, através da qual o que se mostra é o próprio ente.

Poderíamos aqui, no entanto, levantar uma suspeita: como síntese significa composição, união, compactação, seria preciso então que *dasein* e mundo fossem entidades separadas, que posteriormente seriam unidas pela síntese, ou seja, seria preciso pressupor que *dasein* e mundo seriam cada um uma parte, um elemento, que posteriormente ao se reunirem formariam o todo da estrutura ser-no-mundo? De acordo com isso, seriam então as partes anteriores ao todo dessa estrutura?

No parágrafo 7 de *Ser e Tempo*, ao falar do conceito de “logos”, Heidegger deixa claro que é somente porque a função do “logos” enquanto “apofansis” consiste em deixar ver algo mostrando-o é que ele pode ter a forma estrutural de síntese (*Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 63). O caráter apofântico do “logos”,

conforme já indicamos acima, significa um deixar ver o ente desde o próprio ente. Mas o que isto quer dizer? De acordo com Heidegger e com o modo particular como ele compreende a doutrina aristotélica do “logos”, o “legein”, isto é, o falar, deve ser compreendido não como juízo, mas como “apofainestai”, como o fazer ver o ente. Este fazer ver o ente não significa a imitação ou reprodução do ente na consciência, no sentido de uma concordância, de um ajuste com o ente que se encontra fora, mas que é representado pela imagem, pelo conteúdo mental, pela palavra. O pensado é antes o próprio ente, e não uma representação ou imagem que concorde com o ente que precisamente se encontra ausente (HEIDEGGER, Martin. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p 135.).

É neste sentido que o “logos apofântico” deixa ver o ente desde ele mesmo, e não enquanto representação da consciência. Do modo como compreende Heidegger, o falar é fala daquilo que de certo modo já apareceu. Este é o sentido apofântico de dizer a partir de, ou seja, a partir de um mundo, de um sentido. O “logos” é então porta-voz de mundo, pois é o meio, o elemento, a força que o torna visível. Mas por mundo o homem já se encontra desde sempre tomado, perpassado, atravessado, afectado. Como podemos, no entanto, entender o “logos” agora desse modo se antes o tínhamos apresentado como um deixar ver a próprio coisa mas não desde mundo e sim a partir da unidade de seu estar presente? É preciso entender que Heidegger, ao se referir a Aristóteles, procura deixar claro que ele decerto abriu o caminho para essa compreensão do “logos”, embora não tenha visto propriamente o fenômeno desse modo, ou seja, na constituição ontológica que lhe é própria. (Id., *Ibid.*, p. 136).

Sendo porta-voz de mundo, o “logos” deixa ver algo que já se deu, que já está em obra, que é o desvelar-se originário. Por esse motivo Heidegger mostra, no parágrafo 7 de “Ser e Tempo”, que o que é verdadeiro de modo ainda mais originário do que o “logos”, de acordo com o sentido grego de verdade, é a “aisthesis”, a simples percepção sensível de alguma coisa, o descobrimento originário. (HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 64). A “aisthesis” é a percepção imediata da coisa. Esta percepção é sempre verdadeira e nunca pode encobrir.

Mas o que nunca a ser essa percepção sensível originária que é a “aisthesis”? Conforma mostra Aristóteles em *Metafísica* (IX 3),

aquilo a que se reporta a “aisthésis” não é algo produzido, como acontece com a “téchne”, que produz a obra (“ergon”). De fato, a “aisthésis” não produz coisas de tal cor, som, cheiro, etc. Assim como o “nous” a “aisthésis” tem como obra a “alethéia”, ou seja, o desvelar, o tornar manifesto o ente. A “aisthésis” (a percepção originária) é um poder do homem. Mas este não se distingue do animal por possuir também o “nous” (a razão) que, caso fosse retirado, o transformaria em um animal. A questão principal diz respeito ao fato de que a percepção do homem é primordialmente diferente da percepção do animal.

A “aisthésis” enquanto percepção originária é uma intuição. Mas o que é intuição? Vamos considerar a intuição como sendo a percepção imediata da coisa. O conhecimento, para ser verdadeiramente conhecimento, tem que se deixar controlar pela própria coisa, tem que deixá-la comparecer. A própria coisa, porém, é dada pela intuição. Kant também estabelece o autêntico conhecimento como sendo intuição, que ele, contudo, não compreende como “intellectus archetypus”, que produz a própria coisa, que a expõe pela primeira vez. Intuição para ele é sensível, é um modo da receptividade, de recolhimento daquilo que é dado pelas coisas materiais. Desse modo as sensações são modos de ter ou receber um objeto. Heidegger, conforme vimos acima, também considera a “aisthésis” como aquilo que é verdadeiro de modo ainda mais originário do que o “logos”. Mas como podemos entender isto? Ele decerto não está dizendo o mesmo que Kant. Segundo a nossa compreensão, Heidegger entende por “aisthésis” um modo extraordinário de afecção, uma intuição originária, que é um modo de ser afectado pela coisa deixando que ela própria compareça, mas não enquanto coisa e sim enquanto possibilidade de ser.

O “logos”, conforme já foi dito, é porta-voz de um mundo. Mas mundo, repetimos, sempre já se deu enquanto “aisthésis”. Segundo Heidegger, Aristóteles certamente não viu o fenômeno deste modo, ou seja, não compreendeu o “a partir de” do “logos apofântico” como sendo a partir de um mundo, de um sentido, de uma possibilidade de ser, mas sim a partir do ente na determinação de seu estar presente, portanto como o que se apresenta como um na multiplicidade de suas determinações (“tò ti en einai”), ou como aquilo que subjaz, que se encontra posto aí diante (“hypokeimenon”).

Por conseguinte, este deixar ver do “logos” é um deixar ver o ente na determinação de sua presença. Determinar é formalmente falando relacionar, e concretamente relacional compondo. Este modo de relacionar, segundo Heidegger, pode isolar-se frente à função primária do “logos”, a mostração, e assim isolado se iguala com um compor formal em geral. Aristóteles, segundo ele, utiliza o termo em certo sentido formalmente, porém ao mesmo tempo lhe dá o sentido apofântico, ou seja, de mostrar o ente, vendo a referência primária e essencial do “logos” como “logos tinos” com o ente que tem de se mostrar no determinar e só nele (HEIDEGGER, Martin. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 133).

Como podemos entender o determinar e estar presente de uma coisa? Quando Heidegger se refere à tradição metafísica, ele mostra que este estar presente diz respeito ao mostrar-se do ser como um ente. E isto é o que ele verifica também na filosofia de Aristóteles, que apresenta o ser na determinação de sua unidade como “tò ti en einai”. É assim, portanto, que estamos entendendo o determinar e estar presente de uma coisa, aos quais se refere a estrutura do “logos apofântico”. Mas o próprio Heidegger, no § 7 de *Ser e Tempo*, utiliza o verbo “apofainestai”, forma média de “apofainô”, para referir-se à fenomenologia como o que deve deixar ver justamente o que não se mostra, o que se mantém velado na maioria das vezes. Isto não diz respeito a este ou aquele ente, mas sim ao ser dos entes. O ser dos entes, segundo ele, é o que nunca está determinado e presente.

É próprio da fenomenologia revelar o ser como o que não se mostra em tudo o que se mostra. A fenomenologia, portanto, não diz o que uma coisa é, não responde ao “quid est?”, no sentido de apresentar o ser como um determinado modo de ser que se mostra, que aparece, ou seja, o ente. É por ser um mostrar desde um determinar e só nele, que a estrutura do “como apofântico”, conforme já mostramos, funda-se na estrutura do “como hermenêutico”, que é um mostrar desde um não determinar. O determinar é um procurar mostrar desde ser, e ser como o que se encontra presente como um determinado ente. Mas o ser, segundo Heidegger, é o que em todo mostrar-se, desvelar-se do ente (“aletheuein”) está sempre encoberto (“pseudos”), mas que, no entanto, se deixa ver como o que está encoberto e é indeterminado.

Mas qual o caráter dessa indeterminação do ser? O que significa ser, no sentido de ser indeterminado? Hegel mostrou que o começo absoluto de todo saber deve ser o que há de mais pobre e indeterminado (a certeza sensível), que podemos entender como sendo uma espécie de carência originária que impulsionaria a própria atividade do pensamento, e que ele chamou de “o imediato indeterminado”. Este constitui para Hegel o ser enquanto total ausência de determinação, como o puro nada. Mas, para que o começo possa se colocar como questão, no entanto, é preciso a retirada disso que constitui “a certeza sensível”, motivada pelo pressentimento do absoluto.

O absoluto, contudo, seria a máxima determinação do ser enquanto máxima indeterminação. Diferentemente dessa tentativa de determinação, a própria questão deve se apresentar como o que nos inquieta a questionar e a procurar determinar, o que, no entanto, ultrapassa toda tentativa de determinação. Nesse empenho de determinação, ela deixa sobressair toda a sua indeterminabilidade. Sendo assim, não há uma escala, um progresso na determinação, um máximo de determinação enquanto máxima indeterminação, o que eliminaria a própria questão. Isto porque a indeterminação vai se conquistando em cada tentativa de determinação, o que mostra que a questão tem que ser sempre novamente colocada.

Isto, no entanto, parece nos remeter de volta à questão do estar presente de uma coisa, pois o vir a ser do ser como aparência não é o seu modo de estar presente? E neste modo de estar presente, o ser não está presente como indeterminado, como o que se ausenta, isto é, como o que se encobre em tudo aquilo que se mostra? Portanto, repetimos: o que significa o estar presente de uma coisa? E o estar ausente? Como podemos entender que o ser é o que se encontra ausente em tudo aquilo que já se fez presente? E o estar ausente do ser não é um modo do seu estar presente, e talvez o mais originário?

É importante lembrar que a realidade para o grego é presença, o estar presente de alguma coisa. Aristóteles, por exemplo, no livro IX, 3 de *Metafísica*, mostra que o estar presente da “*dynamis*” não pode ser a presença da obra (“*ergon*”), o estar em produção, o ato. Mas então, em que consiste o seu estar presente? Segundo Aristóteles ele está no “*exein*”, no ter, no possuir. Se para os megáricos a realidade está na execução, cumpre-nos então perguntar: em que

consiste a execução? Segundo Aristóteles não consiste na presença de algo que estava ausente, mas sim na presença de algo que já estava presente. Do mesmo modo, o estar em exercício de alguma coisa não implica o exercício factual, pois o não exercer factualmente algo é um já estar em exercício. Da mesma maneira, a não execução de alguma coisa não implica a sua ausência.

Possuir poder, portanto, é uma vigência do poder, mas como uma espécie de exercício interior, ou como um já estar em exercício antes do próprio exercício. O estar em obra é um modo de realidade da “*dynamis*” (a “*energéia*”), mas não é o seu modo único e fundamental. A passagem do estar interiormente exercitado para o exercício factual implica que o primeiro é para lá conduzido, transposto, mas não a partir de algo que lhe é acrescentado e sim a partir de algo que está guardado dentro desse manter-se em si, ou seja, dentro do poder. Assim, o poder é levado para fora de si por algo que traz dentro dele próprio.

Heidegger admite uma prioridade da possibilidade sobre a realidade. A possibilidade não é algo provável, algo do domínio da estatística, que pode ou não ocorrer, nem algo lógico, que se opõe à realidade por ser possibilidade. O manter-se disposto, em prontidão, o encontrar-se no empenho para ser é a real presença do poder, que não se confunde com a execução, o estar-em-obra. A caneta, como aquilo que é para escrever, é uma possibilidade de ser que se abre, é um mundo. O escritor, por seu lado, só vem a ser escritor no e pelo escrever. Isto, contudo, não significa dizer que ele só aprende o seu ofício na ação, pela prática. Não, pois para ser escritor ele precisa poder ser. Este poder ser é um estar em prontidão para o escrever antes mesmo do escrever. O escritor vem a ser aquilo que ele pode ser através do seu manter-se nesse empenho. Esse manter-se é a real presença do poder. Isto, contudo, não é uma determinação do seu arbítrio, do seu eu. Nesse encontrar-se em prontidão o escritor se faz escritor e a caneta se faz caneta. Neste fazer-se caneta, ela se distingue de uma coisa, de uma unidade que subjaz na multiplicidade de suas propriedades, categorias, como, por exemplo, ser metálica, dura, de uma determinada cor, tamanho, etc.

O que subjaz é a unidade presente na multiplicidade de suas determinações, é o ser da coisa. O ser, segundo Aristóteles, é a unidade que subjaz na multiplicidade de seus modos de ser. Para

Heidegger, conforme já mostramos acima, o ser da coisa não é o um com caráter de presença, mas o que se encontra ausente. Nesse encontrar-se ausente, contudo, se faz presente como possibilidade de ser, como mundo. Mas Aristóteles, conforme dito acima, também mostra que a execução não consiste na presença de algo que estava ausente, mas sim na presença de algo que já estava presente. O que já se encontrava presente, segundo ele, era o poder, a “dynamis”. Esta compreensão de poder, de possibilidade como o que sempre já vigorava e, portanto, como o que é propriamente o real, é também uma doutrina do ser. Desse modo é possível entender que Aristóteles compreende de modo ainda mais original a unidade presente na multiplicidade de modos de ser como “dynamis” e “energéia” e não como substância. Não podemos, no entanto, nos deter aqui nesse questionamento e em seu aprofundamento.

Quando afirma que o que não se encontra presente como um não é aquilo que é múltiplo em relação ao um, mas pertence ao que ele propriamente é, ou seja, à própria coisa, Heidegger está procurando mostrar que o ser da coisa não é coisa nenhuma, mas mundo, possibilidade de ser. É preciso entender nesta estrutura hermenêutica da verdade apontada por ele também a realização de uma síntese, mas não como ligação de elementos, de partes que se encontram separadas ou que são anteriores ao todo. Do mesmo modo que foi dito acima acerca da síntese que caracteriza o “logos apofântico”, nesta outra síntese também opera um deixar ver algo como algo, no caso um determinado mundo que se abre, na medida em que este mundo se dá em conjunto com o dasein que também se encontra aberto, e que assim permite a ocorrência do deixar e fazer ver. Dasein e mundo, desse modo, se dão conjuntamente, e assim perfazem a estrutura ser-no-mundo.

Assim como o poeta se faz poeta no seu abrir-se para o mundo da poesia, isto é, para a ação de escrever, e nesta abertura ele se faz poeta como aquele que é toda abertura, todo entrega para este mundo, do mesmo modo ao absorver-se em sua atividade de escrever com o giz aquele que escreve se faz um com esta ação, a partir da qual o giz surge originariamente não enquanto coisa, mas justamente na sua ausência de ser coisa, para assim poder ser aquilo que giz propriamente é.

A relação, a síntese, portanto, não é entre dois entes, o *dasein* de um lado e o mundo do outro. Não se trata nessa relação de uma cópula, de um elemento de ligação entre dois entes previamente dados, pois a síntese é a relação que sempre já se deu quando se dão os termos da relação, *dasein* e mundo. A relação, portanto, não é uma ligação posterior, que estabelece a união entre dois entes simplesmente dados. Antes ela é anterior, e condição mesma para o aparecer dos entes e do *dasein*, enquanto ente privilegiado. Isto significa dizer que não há *dasein* nem ente algum antes dessa relação, dessa síntese, que por ser originária é aquela que sempre já se operou em todo vir a ser do homem em seu ser. Poderíamos então dizer que o homem não é *dasein*, porque ele efetivamente não é coisa alguma, mas que se realiza no *dasein*, se faz na integração das mais diversas possibilidades de ser. O *dasein*, assim entendido, é a palavra para expressar o real dinamicamente se constituindo, vindo a ser. Esta dinâmica se efetiva como relação originária, síntese. A síntese é o súbito, o imediato, o instantâneo, o começo, e assim é princípio, “*arché*”.

O homem está desde sempre perpassado por essa relação, por essa síntese, que é aquilo que está nele sempre a operar, oculto, encoberto. Mas isto não significa dizer que ele é uma coisa, uma substância, uma “*res*”, na qual a síntese opere, atue. Não. Por esse motivo seria mais correto dizer que ele é essa própria síntese. Isto porque o homem não é coisa alguma, mas “*lugar*” de encontro, de reunião com o mundo, de realização do seu ser a partir de sua abertura originária para o ser. Este “*lugar*” não deve ser entendido no sentido da compreensão comum de espacialidade, mas sim como um não-lugar, um lugar que é lugar algum. Esta é a pátria do homem, o lugar que ele habita primariamente, e que é o tempo próprio de sua realização, do vir a ser do seu ser a partir das possibilidades de ser que se abrem enquanto gratuidade, doação, presente. O homem é este sem-lugar. Sua morada é o tempo, “*lugar*” e “*instante*” de doação e cultivo do ser. Por esse motivo ele só pode realizar o que já se presenteou, no caso o ser, conforme já indicava Rilke em *Sonetos a Orfeu*:

*Mesmo quando o camponês se afana e trabalha,
Quando a semente se transforma no verão,
Nunca é ele que alcança. É a terra que presenteia.* (RILKE,
Rainer Maria.

Sonetos a Orfeu & elegias de Duíno. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 43).

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Valentin García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1990.

_____. *De anima*. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____. *Periérmenias*. Trad. de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.

_____. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Trad. de Joaquín Alberto Ciria Cosculluela. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

_____. *Ser e tempo*. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de Mário da Silva, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

RILKE, Rainer Maria. *Sonetos a Orfeu & elegias de Duíno* (edição bilíngüe). Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2000.