

SOBRE O FENÔMENO DA VERDADE

*Francisco de Moraes**

Resumo: Tradicionalmente a verdade é compreendida como a concordância do enunciado representador com as próprias coisas. Assim sendo, as próprias coisas devem ser capazes de se apresentarem, a partir de si mesmas, tais como são. Queremos, no presente artigo, sondar esse modo primitivo de as coisas se fazerem presentes a partir de si mesmas. Para tanto, colocamo-nos como tarefa compreender o que Heidegger chamou de concepção pré-ontológica grega da verdade.

Palavras-chave: Verdade. Ontologia. Fenômeno. Heidegger.

É preciso explicitar, primeiramente, o nosso ponto de partida. Partimos do pressuposto de que a verdade não se dá, primordialmente, no enunciado representador. Quem sustentou com força essa tese foi Martin Heidegger ao longo de praticamente toda a sua obra. Heidegger, por sua vez, se sentia herdeiro da tradição mais antiga da filosofia ocidental e daquilo que ele chamava de modo de pensar grego. De fato, é possível recolher diversos testemunhos de que a verdade, para os gregos, coincidia com o próprio real. A verdade, no contexto grego, remeteria às próprias coisas em sua manifestação. Segundo Heidegger, esta concepção de verdade “pré-ontológica” grega já teria sofrido um primeiro encobrimento na própria ontologia antiga, o que acabou suscitando a sua defesa por ninguém menos que Aristóteles, o qual teria alcançado mantê-la viva, apesar de tudo¹. É exatamente por isso que Heidegger procurará, em diversas ocasiões, combater a suposição de que, também para Aristóteles, o lugar originário da verdade seria a proposição: o *logos apophantikós*. Queremos neste artigo fazer um caminho que nos permita experimentar esse modo de conceber a verdade, bem distinto daquele que está atualmente em vigor.

Heidegger mostrará que uma proposição só pode ser verdadeira ou falsa com base no ser descobridor da própria presença humana. A verdade se daria, originariamente, no próprio

* Doutor em Filosofia pela UFRJ; Professor do Departamento de Filosofia da UFRJ.

¹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis, RJ:Vozes, 2006, p. 297.

comportamento humano, o qual se mantém constantemente aberto para as coisas e para aquilo que elas revelam a partir de si mesmas. A medida do seu comportamento, porém, o homem não a retira de si, mas antes de sua lida com as coisas, sendo daí também que o enunciado recebe a injunção para realizar a conformidade e ser, ao seu modo, verdadeiro. O homem não estaria, portanto, postado diante das coisas como o seu juiz soberano, pois ele próprio carece de uma medida para a sua existência e não pode senão recebê-la daquela única instância essencial que já o concerne desde sempre: a freqüentação com as próprias coisas no mundo. Se para Heidegger “a essência da verdade é a liberdade”, por outro lado, não poderíamos ser livres sem que a verdade ela mesma nos concedesse a medida de nosso comportamento, pois a liberdade só acontece propriamente ao modo de um *comportamento aberto*. Esse vínculo entre verdade e liberdade, Heidegger o exprime de modo concentrado nas seguintes palavras: “Liberar-se para uma medida que vincula só é possível como o ser-livre para aquilo que está manifesto no cerne do aberto.”²

Todo enunciado cumpre a sua função à medida que alcança apresentar as coisas “assim como elas são”; isso quer dizer que todo enunciado busca, a partir de si mesmo, realizar essa concordância. Aristóteles distingue o enunciado apresentador (*lógos apophantikós*) de outras modalidades de discurso igualmente dotados de significação pelo fato de ele poder ser verdadeiro ou falso, ou seja, pelo fato de ele já possuir em si mesmo uma pretensão de ser verdadeiro.³ Um enunciado não está aí simplesmente, sem nenhuma referência própria, para somente depois, num segundo momento, ser remetido às coisas. Em todo enunciado já se faz presente, conjuntamente, um enunciar. Como ação especificamente humana, o enunciar é, como tal, um comportamento. O que está em jogo nesse comportamento? É isso o que propriamente se pergunta Heidegger.

Sendo o enunciado, em última instância, um enunciar pode dizer-se que a referência às coisas visadas pelo enunciado já deve estar, de alguma maneira, aberta. É que nenhum comportamento humano pode ocorrer no vazio de uma total ausência de referência. Como poderíamos ser, de alguma maneira, se já não retirássemos a medida do nosso comportamento de algo que previamente se encontra acessível? Só é possível um comportamento a partir de um espaço aberto desde o qual as coisas comparecem tais como são, viabilizando a familiaridade do uso e da lida. É, portanto, no uso e na lida que as coisas se manifestam, em primeira mão, assim mesmo como elas são, e isso sem que seja possível iludirmo-nos a seu respeito. Quem sabe usar um utensílio qualquer como, por exemplo, uma caneta, não pode iludir a si mesmo e nem aos outros quanto a isso. De todo modo, a caneta não é, assim, primeiramente, um objeto que está

² HEIDEGGER, M. *Marcas do cominho*. Trad. Ernildo Stein e Ênio Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 198.

³ *Da interpretação*, 17 a 1.

diante de nós e que possui estas ou aquelas propriedades, mas alguma coisa que propriamente descobrimos no uso, isto é, em seu manuseio. Se não soubéssemos manusear uma caneta não saberíamos o que ela é. Caso não soubéssemos, absolutamente, o que significa escrever – e escrever é um comportamento possível como tantos outros – jamais teríamos acesso (não veríamos) a uma caneta **como caneta**. Isso quer dizer que não temos acesso, primeiramente, às coisas enquanto simples dados disponíveis e verificáveis, mas antes as próprias coisas já comparecem como tais fazendo sentido, desta ou daquela forma, para um comportamento possível. Se as coisas já não fizessem sentido não poderíamos sequer visá-las, discuti-las ou esclarecê-las mediante enunciados. É que todo enunciado, enquanto um enunciar, já é como tal resposta à presença de alguma coisa que, em primeira instância, se revelou para o uso e para a lida. Desse modo, não se pode dizer que é o enunciado que como tal cria, pela primeira vez, a referência descobridora para com as coisas que nos cercam. É o que Heidegger pretende dizer quando afirma que “A verdade não tem a sua morada originariamente no enunciado”⁴. Isso fica mais claro se pensarmos no seguinte: 1. Não precisamos que nos expliquem primeiro o que é uma coisa para somente então podermos usá-la adequadamente. 2. Mesmo quando recebemos instruções a respeito de algo só sabemos realmente o que ele é quando aprendemos a usá-lo⁵, isto é, quando ele se faz presente para um comportamento possível.

Gostaria aqui de fazer uma transição para ver em que medida Heidegger tem razão ao se perceber herdeiro do modo de pensar grego e de sua concepção de verdade como *alétheia* ou desvelamento. Um dos textos mais fundamentais de que Heidegger se serve para tentar evidenciar o assim chamado “modo grego de pensar” é, exatamente, a famosa sentença de Protágoras segundo a qual o homem é a medida de todas as coisas, das que são que elas são e das que não são que elas não são.⁶ Essa sentença já fora objeto de ampla discussão no contexto da ontologia grega, tendo dela recebido uma interpretação que se manteve praticamente inalterada ao longo de toda a tradição. Para Platão e também para Aristóteles⁷, a sentença de Protágoras seria por demais representativa do espírito da sofística grega, a qual visaria reduzir toda a realidade à simples aparência. Cada um seria o senhor absoluto daquilo que a ele se apresenta. Nenhuma realidade possuiria uma essência característica que tivesse de ser considerada de

⁴ HEIDEGGER, M. *Marvas do caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 197.

⁵ Uso aqui possui o sentido amplo de freqüentação, e não o sentido mais restrito de utilização.

⁶ Heidegger enfatiza em sua tradução interpretativa da sentença que as coisas são nomeadas aqui como coisas de uso, e não simplesmente como objetos constatáveis. A sentença se encontra citada no diálogo Teeteto de Platão.

⁷ Essa discussão tem lugar no diálogo *Teeteto* e no livro IV da *Metafísica* de Aristóteles.

antemão. Ninguém estaria condenado a admitir, forçosamente, que o real se apresenta de determinada maneira e não de outra. Heidegger se confronta aqui com essa interpretação tradicional procurando sustentar a inexistência do tão propalado subjetivismo na sentença do homem-medida. Neste caso, Protágoras estaria mais próximo da concepção pré-ontológica grega de verdade do que Platão e Aristóteles. O que faz Heidegger interpretar a referida sentença dessa maneira? Exatamente a compreensão de que em Protágoras o ser do homem se acha referido, essencialmente, ao dar-se e ao recusar-se das próprias coisas em seu sentido. A medida que o homem é a cada vez ele não a retiraria de si como senhor absoluto da presença ou da ausência dos entes. Essa medida ele a receberia da presença sempre variável das coisas ao modo de um comedimento e de uma restrição essenciais⁸. Que o teor da sentença de Protágoras seja esse, Heidegger o confirma mediante a comparação com outra sentença atribuída ao famoso sofista. Nesta última sentença, Protágoras se reconhece incapaz de decidir algo sobre os deuses, se eles são ou não são e como eles seriam em seu aspecto. A razão dessa incapacidade seria o fato de o próprio ente se recusar à presença e também a brevidade da vida humana.⁹ A exposição do homem ao aberto de uma experiência possível com aquilo que de si mesmo se dá ou se recusa à presença seria a condição para que ele ganhe uma medida vinculadora. Essa medida faz com que o homem seja comedido em suas expectativas em relação ao ente, sem que esse comedimento lhe seja imposto de fora. A restrição voluntária àquilo que é manifesto faz com que o homem alcance, pela primeira vez, a sua liberdade. É o que Heidegger nos diz no seguinte comentário feito à guisa de conclusão de sua interpretação: “O homem é a cada vez a medida da presença e do desvelamento por meio da moderação e da restrição ao aberto mais próximo, sem negar aquilo que há de mais distante e que se acha cerrado e sem arrogar uma decisão quanto ao seu apresentar-se ou ausentar-se.”¹⁰

Se quiséssemos traduzir o que significa ser na verdade de acordo com a leitura que Heidegger faz de Protágoras, podemos dizer que não há como estar previamente seguro quanto ao modo de as coisas se apresentarem e requisitarem o homem para um comportamento possível. O homem se encontraria, de início e constantemente, à mercê do modo como as coisas se apresentam a partir de si mesmas. Mediante essa instabilidade característica, todavia, cada um poderia perfeitamente, ainda assim, ganhar consistência em seu viver e ser plenamente ele

⁸ Heidegger interpreta o genitivo da sentença de Protágoras como genitivo subjetivo, querendo dizer com isso que a medida que o homem é a cada vez tem sua origem nas próprias coisas e não no homem.

⁹ LAËRTIOS, Diogenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília, Ed. UnB, 2008, p. 265.

¹⁰ HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 103.

mesmo. Para tanto, bastaria se deixar pertencer ao contexto revelador e exigente em que as próprias coisas se dão à presença ou a ela se recusam. Mas há, de fato, tal contexto revelador e exigente? Como trazê-lo à fala tal como ele é em si mesmo? Se alcançarmos isso, estaremos explicitando, ainda que precariamente, a assim chamada concepção pré-ontológica grega de verdade, ao menos como Heidegger a compreendeu.

Suspeitamos que no fragmento 51 de Heráclito essa experiência de verdade foi claramente trazida à fala. O referido fragmento nos diz, sem meias palavras, o seguinte: “De todas as coisas a guerra é pai, de todas as coisas é senhor; a uns mostrou deuses, a outros homens; de uns fez escravos, de outros, livres.”¹¹ A que se refere propriamente o fragmento? Em primeiro lugar, o fragmento fala da guerra como origem e princípio de todas as coisas. Guerra, aqui, não significa, porém, a carnificina ou o aniquilamento, mas antes uma insistente convocação para a presença. Todas as coisas só são o que são mediante essa convocação. Nessa convocação já estamos todos de um modo ou de outro, quer se queira quer não se queira. Pelo simples fato de serem, todas as coisas já se acham intimadas a darem testemunho de si. O desafio de ser é anterior a tudo quanto se possa revelar ser. A própria vida, diz-se, é uma guerra, à qual ninguém pode simplesmente recusar-se. Nessa guerra uns são apresentados a deuses e outros aos homens, como seu espaço vital de realização; uns tornam-se livres e outros escravos. Ninguém está no controle dessa guerra, nem deuses nem homens. A guerra em si mesma é incontrolável e imprevisível. Quem assim a compreende e a sustenta vem a ser livre, quem não a compreende e não a sustenta torna-se escravo. Ser livre ou escravo não depende, primeiramente, da condição social ou econômica do indivíduo, mas antes da maneira como ele se acha constantemente referido às próprias coisas em seu comportamento. De nada adianta, simplesmente, considerar-se livre. A liberdade reside antes no fato de permitirmos que as próprias coisas em sua manifestação nos esclareçam acerca de nosso comportamento, pois como diz o mesmo Heráclito em outro fragmento: “Se não se espera não se encontra o inesperado, sendo sem caminhos de encontro nem vias de acesso.”¹²

A acreditarmos em Heráclito e Protágoras, devemos concluir que nenhuma coisa é em si e por si. Tudo quanto é e se mostra sendo deve a sua presença e o modo de sua presença a um contexto mais amplo e soberano que as constringe a ser o que são. Ora, se para Heidegger esses dois pensadores se encontram mais próximos da concepção pré-ontológica grega de verdade, temos dificuldade de entender que Aristóteles pudesse ter salvaguardado essa mesma concepção

¹¹ ANAXIMANDRO. *Os Pensadores Originários*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

¹² *Ibid.*

à medida que, como é sabido, o estagirita se contrapôs frontalmente a ambos, justamente nos momentos em que buscava afirmar sua própria concepção fundamental acerca do real. De fato, podemos dizer que a verdade sobre as coisas só é possível, para Aristóteles, mediante o prévio reconhecimento da existência de unidades autônomas e soberanas (as substâncias), que receberão predicções sem nunca se tornarem elas mesmas predicado de outras. Essas unidades autônomas justamente não dependeriam de nenhum contexto mais abrangente para serem o que são. Pelo menos, assim parece.

Se não há algo determinado na posição de sujeito de nossas predicções e dos atributos essenciais que o identificam como tal nenhum discurso de conhecimento seria mais possível, pois não seria mais possível corrigi-lo. Esse algo determinado, para permitir o conhecimento, não pode variar de identidade, de modo que não mais seja possível reconhecê-lo como o mesmo de que se trata. Cada coisa deve poder permanecer, fundamentalmente, idêntica a si mesma, a despeito das mais variadas mudanças que ela venha a experimentar. O princípio de não contradição, não por acaso chamado por Aristóteles de “o mais firme de todos os princípios”¹³, é aquele que garantirá semelhante identificação da coisa consigo mesma. Aristóteles o enuncia da seguinte maneira: “É impossível que o mesmo atributo esteja presente (*hypárchein*) e, simultaneamente, não esteja presente no mesmo sujeito segundo o mesmo aspecto.”¹⁴ Uma coisa pode perfeitamente ser neste momento e, no momento seguinte, deixar de ser; uma mesma coisa pode também possuir uma característica agora e, em seguida, já não mais possuí-la; uma coisa pode inclusive possuir *em potência* uma característica contraditória em relação àquela que agora manifesta; uma coisa só não pode *é possuir* simultaneamente e sob o mesmo aspecto características contrárias. Quem repele de si essa possibilidade não seria tanto o nosso discurso tomado em si mesmo, o qual pode perfeitamente se permitir enunciar contrários, mas a própria coisa como substância. É ela que, segundo Aristóteles, tornaria nosso discurso incapaz de significar o que quer que seja caso este não se lhe reportasse em última instância. Quem pretendesse negar esse princípio diretor do próprio discurso, o qual unicamente é capaz de torná-lo significativo, acabaria reduzido à mudez de uma simples planta¹⁵ ou à atitude “fútil e

¹³ *Metafísica*, IV, 3, 1005 b 11.

¹⁴ *Ibid.*, 1005 b 19.

¹⁵ *Metafísica*, IV, 4, 1006 a 15.

impotente” de um Crátilo, o qual se limitava a mover o dedo¹⁶, pois “significar é sempre significar algo uno”¹⁷.

Todavia, se bem analisarmos os elementos da questão logo perceberemos que o fato de a verdade sobre as coisas, a verdade da proposição, depender ela mesma do reconhecimento prévio da identidade das substâncias em nada nos esclarece sobre a própria substancialidade da substância, ou seja, sobre a sua verdade. Aristóteles não se furtará a examinar essa questão decisiva, a qual será tratada por ele no difícil livro VII de sua *Metafísica*, e de modo mais concentrado no capítulo 3 desse mesmo livro.

Sem dúvida, se não nos é nada difícil admitir que as coisas realmente existentes e que importam ser conhecidas são substâncias¹⁸, muito mais antinatural representa para nós perguntar pela essência ou pelo ser da própria substância enquanto tal. É isso, no entanto, o que fará Aristóteles. O fio condutor para essa investigação será a *quiddidade*¹⁹, a qual representa a mais clara vinculação de Aristóteles à herança socrático-platônica. Aristóteles percebe na pergunta “o que é?” o mesmo fundamento investigativo que Platão já percebera antes. Tentar contornar essa questão e aquilo para o que ela aponta nos faria recair na mesma “falta de senso” dos pré-socráticos, os quais tratariam antes do não-ser (APEIRON) do que do ser propriamente dito²⁰. O que é deve possuir em si mesmo delimitação, esta é a convicção de fundo que Aristóteles compartilha com Platão. Por outro lado, Aristóteles se destaca de Platão ao considerar como dadas e inquestionáveis as substâncias sensíveis sujeitas à mudança. É assim que ele admitirá a necessidade de começar a investigação por estas últimas, para somente num segundo momento perguntar pela possibilidade de haver substâncias separadas. Uma vez que todas as substâncias sensíveis são compostas de forma e matéria, Aristóteles rejeitará a tese platônica de que a forma exista em separado da matéria. Seu argumento é o de que, nas substâncias sensíveis, a matéria responde positivamente pela efetivação da forma, ou seja, para o modo como a forma comparece como forma em sua verdade. Considerar que as ideias existem separadamente da matéria equivaleria a multiplicar inutilmente os seres e seria, além disso, tornar incompreensível ou

¹⁶ Ibid., 1010 a 13.

¹⁷ Ibid., 1006 b 7.

¹⁸ Ainda que muitos entes que reconhecemos como reais não permitam ser tomados como substâncias, como por exemplo: o arco-íris, terremotos, ciclones, estruturas agregadas como a areia e conceitos coletivos como estados e nações. Cf. CASTRO, Susana de. *A teoria aristotélica da substância*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2008, p. 36.

¹⁹ *Metafísica*, VII, 1, 1028 a 14.

²⁰ Ibid., IV, 4, 1007 b 27.

fortuita a própria existência das coisas sensíveis. Afinal, dizer que elas possuem “menos ser” do que as ideias seria deixar intacta a pergunta pelo seu ser²¹. É por esse motivo também que Aristóteles rejeitará a identificação da substância com o universal, mostrando que a partir dessa identificação o próprio processo de determinação e auto-revelação da substância se tornaria invisível.

No entanto, ao admitir que todos os entes se dividem entre aqueles que existem “por si” e aqueles que existem “em função de outro” (por acidente, *katà symbebekós*)²², Aristóteles deve admitir, igualmente, que a substância (o que existe por si) seja, em certo sentido, separável da matéria. De fato, ao perguntar por aquilo que melhor caracteriza a substância enquanto tal, Aristóteles oscila entre a definição da substância como sujeito último das predicções e o reconhecimento da impossibilidade de a matéria ser considerada substância *stricto sensu*. Nessa ocasião, “forçado ele mesmo pela própria verdade”, Aristóteles admitirá que a forma e a essência (*to ti ên einai*) constituem, mais do que a matéria, o ser substância da substância. Em questão está, porém, a maneira segundo a qual a forma deve realizar-se na matéria, uma vez que esta também deve ser tomada como causa do ser das substâncias sensíveis.

A forma em seu acontecer de forma, em sua manifestação (verdade), não se enclausura em si mesma, mas antes precisa abrir-se para o outro de si (as circunstâncias, a matéria, o coincidente) e somente desse modo vem a ser a sua própria identidade como conquista de si na diferença. A liberdade da forma, quer dizer, sua verdadeira autonomia, reside no vínculo com a matéria. Seria assumindo o seu débito com a matéria que a forma poderia ser verdadeiramente autônoma. Somente se concretizando na matéria é que a forma seria livre para si mesma. Essa compreensão parece-me corresponder ao espírito da filosofia aristotélica, à medida que esta busca constantemente assumir o pertencimento da forma ou da substância ao contexto fático, no qual ela se desdobra em seu “devir” de forma. Nesse sentido também todo ato apontaria para a potência, sem jamais poder absorvê-la em si. Sempre haveria aqui uma sobra ou algo que se apresenta como inesgotável. O que faz com que os indivíduos não sejam meros conglomerados é a forma como identidade. Nesse sentido, é a forma que confere identidade aos indivíduos, mas não a sua individualidade. Esta última se mantém como algo em si mesmo obscuro. Nesse sentido, não poderíamos dizer que é por causa da identidade que os indivíduos são indivíduos, já que inclusive é a percepção sensível que os apreende, como fica claro no livro I da *Metafísica*. A

²¹ Ibid., I, 9, 991 a 18 ss.

²² Metafísica, V, 7, 1017 a 7.

forma para ser forma deve realizar-se na individualidade dos indivíduos. Isso é o mesmo que dizer que a identidade é devedora de um percurso histórico de diferenciação interna (cisão), por meio do qual ela chega a si mesma como identidade concreta: vem a ser o que tu és!

É nesse vínculo da forma com a matéria e as circunstâncias que podemos de fato enxergar a suposta defesa da concepção originária da verdade patrocinada por Aristóteles, a qual Heidegger faz referência em *Ser e Tempo*. A forma de fato nunca consegue absorver em si a matéria, permanecendo sempre remetida a esta última em seu acontecimento de forma, assim como, por outro lado, a ciência nunca consegue conter em si a experiência, sendo que, para Aristóteles, é sempre a partir da experiência que a arte e a ciência chegam aos homens. Não há como contornar esse pertencimento àquilo que de si mesmo permanece retraído em sua obscuridade essencial. A verdade não é propriedade do saber ou do conhecimento, mas antes ela é aquela tensão de ser que viabiliza o acontecimento do saber em sua propriedade. Um testemunho adicional de que Aristóteles entendia a verdade exatamente nessa perspectiva o encontramos em uma passagem decisiva da *Ética a Nicômacos* que trata precisamente da diferença entre bem aparente e bem segundo a verdade. A passagem é a seguinte:

Assim, ao homem virtuoso (*tó spondaió*) é objeto do querer o bem segundo a verdade (*t'agathón kat' alétheian*); ao homem de pouco valor (*tó phauló*), o que é aleatório, assim como, com respeito aos corpos, aos que estão em bom estado são saudáveis aquelas coisas que são tais segundo a verdade; aos que estão doentes, outras coisas o serão (e similarmente com as coisas amargas, doces, quentes, pesadas e outras deste tipo). Com efeito, o homem virtuoso julga corretamente cada coisa e em cada uma a verdade se manifesta a ele, pois há coisas belas e agradáveis próprias a cada disposição e presumivelmente o homem virtuoso se distingue sobretudo pelo fato de ver o verdadeiro em cada coisa, como se fosse um padrão e uma medida delas. À turba o engano, parece, engendra-se devido ao prazer, pois, não sendo de fato um bem, parece ser. Buscam, ao menos, o agradável como um bem e evitam a dor como um mal.²³

Ao invés de tentar estabelecer uma diferença objetiva entre bem verdadeiro e bem aparente não seria mais simples assumir que tendemos a tomar por bem verdadeiro tudo quanto nos agrada em nosso viver particular, enquanto tendemos a chamar de aparente tudo quanto agrade aos outros e não a nós? Neste caso, porém, seria um contra-senso falar de bem final como o *télos* da existência humana ou como a “obra do homem”, pois tudo quanto pudesse valer como tal deveria ser igualmente reconhecido e aceito. Como fazer então para manter a distinção objetiva entre bem aparente e bem verdadeiro, fundamental para a determinação da finalidade da existência humana, sem apelar para algum critério formal ou para uma saída dialética do tipo:

²³ *Ética Nicomachéa*, 1113 a 25 – 1113 b 2. Trad. Marco Zingano, 2008.

quem busca o bem aparente está, no fundo, buscando o bem verdadeiro? Aristóteles considera que essa distinção objetiva, sendo justamente tal, não se impõe universalmente a todos, e isso pelo simples fato de nem todos se colocarem na sua dimensão. Mas que dimensão é essa a partir da qual faz pleno sentido falar de bem verdadeiro e de bem aparente? Aristóteles chama explicitamente essa dimensão de *verdade*.

Ser capaz de colocar-se na dimensão da *verdade* seria assim a condição essencial para que se possa distinguir aquilo que é realmente um bem daquilo que não passa de um bem aparente. A verdade é aqui compreendida como uma situação de decisão na qual o indivíduo é reivindicado maximamente por sua alma, podendo então existir de acordo com a sua destinação última. Só quem se expõe dessa maneira à *verdade* pode possuir um destino. Não é com base no conhecimento teórico do bem que se torna possível, para o homem, chegar à verdade, tanto à verdade sobre si mesmo quanto à verdade sobre as coisas, mas, pelo contrário, é insistindo na dimensão da verdade, na qual desde sempre já nos movemos, que se torna possível descobrir o que maximamente nos concerne.

Referências Bibliográficas:

ANAXIMANDRO. *Os pensadores originários*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Valentín Garcia Yebra. 2 ed. Madrid: Gredos, 1998.

_____. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8: Tratado da virtude moral*. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odisseus, 2008.

CASTRO, Susana de. *A teoria aristotélica da substância*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2006.

_____. *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

LAERTIOS, Diogenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 2008.