HEIDEGGER E A METAFÍSICA ARISTOTÉLICA: RUMO À FENOMENOLOGIA*

HEIDEGGER Y LA METAFÍSICA ARISTOTÉLICA: HACIA LA FENOMENOLOGÍA

Sâmara Araújo Costa**

RESUMO

Este artigo analisa a interpretação de Martin Heidegger da metafísica aristotélica, com base nas obras *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* (GA 61) e *Metafísica Θ* (1–3), destacando a transformação do entendimento da filosofia como história de doutrinas para filosofia como realização do pensamento. Argumenta-se que Heidegger rejeita a definição conceitual fixa e desenvolve a noção de indicação formal como orientação de acesso aos fenômenos, preservando sua abertura originária. Nesse contexto, conceitos aristotélicos como ψυχή (psyche) e λόγος (logos) são reinterpretados como modos de desvelamento do ser, enquanto δύναμις (dynamis) e ἐνέργεια (energeia) são compreendidos como estruturas ontológicas da manifestação. Mostra-se que a leitura heideggeriana desloca Aristóteles de um sistema histórico de doutrinas para uma experiência originária de pensamento, na qual a filosofia não descreve objetos, mas se realiza como abertura situada ao ser. Conclui-se que a metafísica aristotélica, reinterpretada fenomenologicamente, já contém em si elementos fundamentais da fenomenologia heideggeriana.

PALAVRAS-CHAVE: Aristóteles; Heidegger; fenomenologia; indicação formal; metafísica; definição.

RESUMEN

Este artículo analiza la interpretación de Martin Heidegger de la metafísica aristotélica, con base en las obras *Interpretaciones Fenomenológicas de Aristóteles* (GA 61) y *Metafísica Θ (1–3)*, destacando la transformación de la comprensión de la filosofía desde una historia de doctrinas hacia la filosofía como realización del pensamiento. Se argumenta que Heidegger rechaza la definición conceptual fija y desarrolla la noción de indicación formal como orientación de acceso a los fenómenos, preservando su apertura originaria. En este contexto, conceptos aristotélicos como ψυχή (*psyché*) y λόγος (*logos*) son reinterpretados como modos de desvelamiento del ser, mientras que δύναμις (*dynamis*) y ἐνέργεια (*energeia*) son comprendidos como estructuras ontológicas de la manifestación. Se muestra que la lectura heideggeriana desplaza a Aristóteles de un sistema histórico de doctrinas hacia una experiencia originaria del pensamiento, en la cual la filosofía no describe objetos, sino que se realiza como apertura situada al ser. Se concluye que la metafísica aristotélica, reinterpretada fenomenológicamente, ya contiene en sí elementos fundamentales de la fenomenología heideggeriana.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles; Heidegger; fenomenología; indicación formal; metafísica; definición.

* Artigo recebido em 19/05/2026 e aprovada para publicação em 10/06/2026.

** Doutora em Filosofia pela Universidade do Porto - Bolsista Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT-PT). Mestra em Filosofia Contemporânea pela mesma Universidade. E-mail: samara.araujo@gmail.com.

INTRODUÇÃO

A recepção da filosofia aristotélica na obra inicial de Martin Heidegger não se limita a uma interpretação histórica dos textos clássicos, mas opera uma transformação decisiva na forma de entender o próprio filósofo. As interpretações fenomenológicas de Aristóteles, desenvolvidas no início da década de 1920 no contexto jovem de Heidegger das Palestras de Freiburg (GA 61), que também são complementadas por sua leitura posterior da Metafísica Θ (1–3), cerca de dez anos depois, também em Freiburg, particularmente na análise de δύναμις (dynamis) e ἐνέργεια (energeia), como o erro de compreensão da noção de princípios (arché) da filosofia aristotélica. E eles constituem dois momentos complementares do mesmo deslocamento: a passagem da filosofia como história das doutrinas para a filosofia como experiência do pensamento.

No primeiro momento, em GA 61 (*Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*), Heidegger (2001) critica a tendência de reduzir a filosofia a um objeto inserido na história da cultura, ao lado da ciência, arte e religião, como se pudesse ser definida por propriedades fixas e relações objetivas. Essa objetificação oculta o significado original de filosofar, que não é um conteúdo teórico, mas uma forma de realizar o pensamento como um ato (*Vollzug*), ou seja, uma experiência situada de compreensão. Nesse contexto, surge a noção de indicação formal (*formale Anzeige*), que substitui a definição lógica tradicional por uma orientação de acesso ao fenômeno, preservando sua abertura original e impedindo sua fixação como objeto. E aqui me pergunto se ele interpretou Aristóteles assim quando disse que a causa formal explica o movimento mais do que apenas a causa material.

No segundo momento, na leitura da *Metafísica* Θ (1–3), Heidegger (1995) aprofunda esse deslocamento ao reinterpretar conceitos centrais da metafísica aristotélica. Termos como ψυχή (psuchē) e λόγος (logos), assim como δύναμις (dynamis) e ἐνέργεια (energeia) deixam de ser entendidos como categorias psicológicas, lógicas ou meramente metafísicas, e começam a "indicar formas" fundamentais de revelar o ser. A *psuchē* não designa uma substância (formal), mas o modo de ser de um ser vivo como uma abertura ao mundo; o *Logos* não é uma faculdade racional, mas uma estrutura de acesso à entidade como algo. *Dinamis* e energeia não expressam apenas causalidade ou atualização, mas a tensão original entre possibilidade e realização na própria aparência do ser, bem como a relação hilomorfa entre potência (matéria) e ato (forma) em Aristóteles. Não significa que conhecer os

princípios da filosofia aristotélica não seja simplesmente acessar uma teoria abstrata, mas um modo de pensar sobre o ser.

A articulação entre esses dois momentos (anos 20 e 30) mostra que Aristóteles, na leitura de Heidegger, não é tratado como um objeto histórico ou um sistema fechado. A sua interpretação da metafísica aristotélica nesses cursos de Freiburg pode antecipar o seu modo de filosofia: a fenomenologia. Assim, a partir daí a filosofia de Aristóteles não foi mais entendida como um conjunto de doutrinas (dogmáticas), mas entendida como uma experiência de acesso ao ser, na qual o pensamento não descreve objetos, mas é realizado como uma abertura situacional de compreensão.

Este artigo argumenta que, nesse deslocamento, a noção de indicação formal, desenvolvida por Heidegger na tentativa de descrever a estrutura fenomenológica da filosofia aristotélica – isto é, a filosofia como um modo de acesso ao fenômeno e não como uma definição objetiva – e a leitura fenomenológica de Aristóteles convergem para a mesma estrutura fundamental. Nesse horizonte, a filosofia só permanece fiel ao seu "objeto" quando não o transforma em objeto no sentido tradicional, mas o preserva como possibilidade de experiência de pensamento.

1 CRÍTICA HEIDEGGERIANA DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Em *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, Heidegger (2001) se recusa a entender a filosofia como um objeto neutro inserido na história objetiva do pensamento. A chamada “história da filosofia” tende a operar uma objetificação que reduz o filosofar a uma única entidade entre outras, classificada junto com ciência, arte e religião como domínios culturais anteriormente atribuídos. Nesse horizonte, filósofos como Aristóteles, Kant ou Hegel tornam-se conteúdos históricos fixos, desconectados das dinâmicas originais de questionamento que os constituem.

Heidegger rejeita explicitamente qualquer intenção de reconstituição historiográfica ou renascimento da filosofia aristotélica, afirmando que suas interpretações não são guiadas por uma leitura externa do passado, mas por um problema filosófico concreto. Nesse sentido, a filosofia não permite ser reduzida a um campo de objetos históricos de pensamento, pois não é principalmente conteúdo, mas um modo de realização do pensamento (*Vollzug*), ou seja, um exercício situacional de questionamento.

A crítica de Heidegger, portanto, afeta a própria estrutura da abordagem historiológica da filosofia, uma vez que pressupõe uma concepção objetificante do pensamento. Ao tratar a filosofia como parte de uma totalidade cultural objetiva, essa abordagem oculta sua dimensão original: filosofar como um evento de compreensão situada. Em contraste, Heidegger insiste que a investigação filosófica deve partir de um problema concreto, no qual o pensamento não descreve objetos, mas já está implicado no próprio ato de questionar. É nesse sentido que a referência a Aristóteles não funciona como uma reconstrução histórica, mas como uma possibilidade original de filosofar, na qual a filosofia não é um objeto de conhecimento, mas uma abertura para o ser em seu modo de aparição.

2 INDICAÇÃO FORMAL COMO ESTRUTURA DE ACESSO FILOSÓFICO

No contexto das interpretações fenomenológicas de Aristóteles, Heidegger (2001) apresenta a noção de indicação formal (*formale Anzeige*). Pode-se perguntar se a noção de indicação formal de Heidegger está indiretamente enraizada na compreensão aristotélica da forma, como aquela que determina o movimento e a inteligibilidade dos seres. E essa indicação formal desempenha um papel decisivo na redefinição do *status* do conceito filosófico, como bem expressa Heidegger em seu texto *Interpretação fenomenológica de Aristóteles* (2001, p. 40)[1] :

Heidegger (2001) rejeita a ideia de que a filosofia possa ser fixada por definições universais no sentido da lógica formal tradicional, ou seja, como a determinação de um objeto por meio de um gênero e uma diferença específica. Esse modelo pressupõe que o objeto da "filosofia" já é dado como uma coisa entre outras, acessível como conteúdo temático estabilizado.

Contra essa tendência de objetificação, a indicação formal não busca definir o que é filosofia, mas guiar o caminho pelo qual ela deve ser acessada. É uma estrutura conceitual que não fornece um conteúdo fechado, mas indica uma direção para a realização do pensamento. O conceito filosófico, nesse sentido, não descreve um objeto, mas aponta para um modo de execução da experiência filosófica.

[1] Assim diz Heidegger: "The term, 'formally indicated', does not mean merely represented, meant, or intimated in some way or other, such that it would remain completely open how and where we are to gain possession of the object itself. 'Indicated' here means that that which is said is of the character of the 'formal', and so is admittedly improper. Yet precisely in this 'im-' there resides at the same time a positive reference. The empty content in its sense-structure is at the same time that which provides direction toward the actualization".

Heidegger (2001) insiste que a indicação formal não deve ser entendida como uma definição incompleta ou provisória. Não é um estágio inferior de conceituação, que seria posteriormente substituído por uma determinação mais rigorosa. Pelo contrário, ela pertence estruturalmente ao modo de ser da filosofia como tal. O que está em jogo não é a precisão representacional do conceito, mas sua capacidade de preservar a abertura ao fenômeno filosófico. A indicação formal impede que a filosofia seja tomada como um objeto cultural ou como um conteúdo histórico. Em vez de permitir a fixação de uma essência universal da filosofia, ela mantém o pensamento em relação à situação concreta em que a filosofia acontece. O conceito não substitui essa situação, mas a preserva como uma atividade.

Aqui a leitura de Aristóteles por Heidegger (2001) alcança sua função metodológica mais profunda. Aristóteles não fornece um sistema a ser reconstruído, mas uma experiência originada do pensamento que só pode ser acessada se o intérprete abandonar a exigência de definição objetiva. A indicação formal aponta para a experiência que pode ser preservada sem ser convertida em doutrina. Assim, não funciona como um conceito representacional, mas como uma orientação existencial do pensamento. O que quer que seja indicar a forma, tendo a entender a partir de Aristóteles também, é tentar explicar o ser em movimento, não é apontar "o que" é filosofia, mas mantém em aberto a questão de "como" ela se realiza. Nesse sentido, ela impede o fechamento conceitual e garante que filosofar permaneça um ato em execução, e não um objeto já constituído.

Portanto, a indicação formal, segundo Heidegger (2001), não é um instrumento metodológico externo aplicado à filosofia, mas o modo de autocompreensão como atividade original. Expressa o fato de que o pensamento filosófico permaneça fiel ao seu objeto apenas quando não o transforma em um objeto no sentido tradicional, mas o preserva como uma possibilidade de realização, de atividade do pensamento, a filosofia como experiência vivida.

A concepção de definição filosófica de Heidegger (2001) rompe com a ideia de definição como uma determinação lógico-formal de um objeto em seu "o que é". Em vez de fixar o objeto por meio de um esquema conceitual abstrato, a definição filosófica deve ser entendida como uma determinação que envolve simultaneamente o "o quê" e o "como" do objeto, sempre em adesão à situação concreta de acesso. Isso significa que não existe uma definição neutra ou puramente formal no sentido tradicional, já que toda determinação nasce de uma experiência fundamental na qual o objeto é previamente compreendido de forma situada. A definição, nesse sentido, não descreve apenas um conteúdo, mas expressa um meio

de entrada no fenômeno. E ao tentar descrever o "como", como modo de filosofar, claramente vai apontando características do que pretende apresentar Heidegger para fundamentar sua fenomenologia a seguir.

É por isso que Heidegger (2001) afirmou que a definição filosófica é essencialmente indicativa-formal: ela não envolve o objeto em um conceito definitivo, mas orienta o movimento do pensamento em direção à experiência original da qual o objeto emerge. O que está em jogo não é a construção de uma fórmula elegante ou logicamente fechada, mas a explicação do caminho de acesso ao fenômeno. Assim, a definição filosófica não substitui a experiência, mas a preserva como uma tarefa de execução, em movimento, mantendo aberta a ligação entre compreensão, situação e pré-compreensão, que torna possível a própria filosofia.

3 REINTERPRETAÇÃO DE HEIDEGGER DA NOÇÃO DE "PRINCÍPIO" (ἀρχή) EM ARISTÓTELES

A noção de princípio, abordada na leitura de Heidegger (2001) é bastante interpretada como parte de uma compreensão meramente lógico-formal. No contexto da interpretação heideggeriana de Aristóteles, um princípio não deve ser reduzido a uma regra geral, uma lei universal ou um conceito mais abrangente obtido por abstração. Essa redução pertence a um modo de pensar derivada da lógica tradicional, que tende a entender um/o princípio como aquilo que ocupa o nível mais alto de uma hierarquia conceitual, o ponto primeiro de uma definição. Heidegger (2001, p. 14) escreveu:

> Uma intenção genuína reside na superestimação, na medida em que enfatiza a necessidade da filosofia de tirar sua orientação de um princípio. Começando pelo primeiro passo, a filosofia deve ser clara sobre o que realmente está tentando alcançar. Na filosofia, os princípios desempenham um papel diferente e mais decisivo do que nas ciências individuais. A superestimação manifesta um "instinto" mais ou menos forte e seguro para esse fato.

Em contraste, o significado mais original da noção de princípio (*arché*) indica aquilo a partir do qual algo, se torna compreensível em sua própria forma de ser. Assim, o princípio não é apenas um conteúdo teórico, mas aquilo que torna possível a própria inteligibilidade de algo. Esta não aparece após a experiência ou como resultado de generalizações empíricas, mas atua como condição para a possibilidade de compreensão.

Essa leitura não se afasta completamente de Aristóteles, mas radicaliza um aspecto já presente em sua obra. Quando Aristóteles afirma que "todas as causas são princípios" (*Metaph.* 1013a5-20), ele já indica que o princípio não é apenas um ponto de partida cronológico, mas aquilo a partir do qual algo é conhecido, gerado ou explicado. Nesse sentido, o princípio não é externo ao processo do conhecimento, mas estrutura a própria forma de acessar o que é investigado. Isso se aproxima da ideia de que o princípio também pode residir "em nós mesmos" (*Metaph.* 993b5), ou seja, pode ser que não haja princípio nas coisas, mas nós o criamo, ela aparece a partir de nossa tentativa de compreensão.

Heidegger (2001), ao ler Aristóteles, enfatiza precisamente esse caráter estrutural de um princípio em sua filosofia. Não é um conceito mais geral obtido ao comparar casos específicos, mas sim aquele que anteriormente orienta o campo de investigação. O princípio, nesse sentido, não "define" o objeto de fora, mas participa da abertura na qual o objeto pode aparecer como tal. É uma dimensão original de compreensão, que precede qualquer formulação teórica explícita.

Ao mesmo tempo que Aristóteles escreve que os princípios não são definidos, é como se fossem evidentes e não uma tentativa de definição. Mas se assim fosse, essa interpretação nos permite tentar perceber a noção aristotélica de ψυχή *psyche/alma,* mais especificamente no *De Anima*, que é a tentativa de descrição de tal, como o princípio de todos os seres vivos. A *psyche*, na tradução em português, alma, e como é uma palavra com significado tão bem apropriado por várias filosofias. Mas se tentarmos interpretar Aristóteles, como fez Heidegger, apontando que um princípio então, não seria apenas uma causa entre outras, mas como é, a primeira causa, aquela que estrutura o modo de ser dos vivos enquanto está vivo, ou seja, a *psyche* como o que dá vida, a atualidade de um corpo vivo. Então, a alma de Aristóteles, apresentando em suas partes ou poderes como a percepção, o pensamento, a imaginação. A alma está intimamente ligada ao movimento, portanto seres com alma são os seres vivos e que apresentam movimento. E a *psyche* como princípio de todo ser vivo não funciona aqui como uma hipótese explicativa externa, mas como aquilo que possibilita a própria diferenciação entre o animado e o inanimado, como uma distinção básica do vivo e não vivo a partir do movimento, da mudança.

Ao mesmo tempo, a leitura heidegegiana também reconfigura a importância do conhecimento demonstrativo em Aristóteles. E no *De Anima*, parece estranho não ser interpretado como uma definição, parece ser, mesmo que um princípio não se defina. Se formos a outras partes do *corpus* aristotélico, em *Analíticos posteriores*, um princípio não

deriva de um anterior (*Apo*. 72a7), então este não é apenas o ponto de partida de uma cadeia dedutiva, mas aquilo que sustenta a própria possibilidade de demonstração. Nesse sentido, o princípio não é apenas uma base lógica, mas uma abertura original de significado dentro da qual a dedução se torna possível.

Assim, a noção de princípio não deve ser entendida nem como uma mera generalização conceitual nem como uma causa material ou formal isolada, mas como aquilo que estrutura a própria inteligibilidade do ser vivo como objeto de investigação. E assim interpreta Heidegger sobre Aristóteles, quando o princípio deixa de ser apenas um ponto de partida epistemológico e é entendido como uma condição ontológica da possibilidade de compreensão.

5 Δύναμις, ἐνέργεια E A TRANSFORMAÇÃO ONTOLÓGICA DA DEFINIÇÃO EM ARISTÓTELES E HEIDEGGER

Essa crítica à concepção lógica da definição se torna mais clara quando se considera a interpretação de Heidegger (1995) da *Metafísica* Θ de Aristóteles, em que a distinção entre δύναμις (dinamis) e ἐνέργεια (energeia) não é mais tratada como uma doutrina meramente física ou causal do movimento, mas como uma articulação da estrutura do próprio ser. Nesse contexto, a explicação de Aristóteles sobre as capacidades (δυνάμεις) em seres naturais não funciona como um esquema classificatório de propriedades, mas como uma descrição ontológica de como os seres são constituídos pela relação entre possibilidade e atualidade.

Em *Metafísica* Θ, Aristóteles define δύναμις como um princípio de mudança em outra coisa ou na mesma coisa uma vez que é outra (*Metaph.* 1046a9–18), ao mesmo tempo que enfatiza o caráter analógico e não unívoco do termo (*Metaph.* 1046a5–10). Essa pluralidade de significados impede que δύναμις seja reduzido a uma simples propriedade disposicional. Além disso, Aristóteles rejeita explicitamente a ideia de que a potência existe apenas em seu exercício real (*Metaph.* 1046b30), estabelecendo assim que a potencialidade não é ausência, mas um modo real de ser.

Johansen (2012b) interpreta δύναμις como um princípio explicativo fundamental na filosofia natural de Aristóteles, particularmente a partir da *Metafísica* e *De Anima*. As capacidades não são meramente condições para mudança, mas estruturas que tornam inteligível o comportamento dos seres naturais. Johansen distingue ainda entre uma concepção cinética de capacidade, diretamente relacionada ao movimento, e uma concepção

modal, segundo a qual os seres são entendidos em termos de seu ser-capaz-de-ser, expresso pelas formas adverbiais aristotélicas (*dunamei, en dunamei, kata dunamin*).

Essa estrutura modal é inseparável da ontologia hilomorfa de Aristóteles, na qual a matéria é caracterizada como potência, e a forma como atualidade (*De An.* 412a10). Aristóteles define o próprio movimento como "a atualidade do que existe em potência como tal" (*Phys.* 201a10), indicando que a atualidade não aboliu a potencialidade, mas expressa sua realização.

Dentro desse quadro, a *psyche* é definida como a primeira realidade de um corpo natural ter vida potencialmente existente (*De An*. 412a15–20). A alma ou *psyche* não é uma substância separada, mas o princípio organizador de capacidades/poderes de um corpo com vida. Johansen (2012b) interpreta essa estrutura como inerentemente teleológica: as capacidades não são apenas explicativas, mas orientadas para fins que definem a forma dos seres vivos:

> Então Aristóteles quer falar, não apenas, da capacidade de um fogão para aquecer água, ou a capacidade dos olhos de ver, mas então do fogão como aquecendo a água em capacidade ou potencialmente, ou os olhos vendo em capacidade ou potencialmente, mas também da madeira desta caixa como sendo a caixa potencialmente ou o corpo deste cão sendo um cão potencialmente. Ou seja, ele quer usar a noção de capacidade de descrever a forma como a matéria de uma substância diz respeito à própria substância (Johansen, 2012b, p. 209).

A afirmação de Aristóteles em que "a forma é uma espécie de poder na matéria" (*GC* 322a29) reforça ainda mais a inseparabilidade entre forma e capacidade/potência, a forma como ato e a matéria como potência na constituição das substâncias naturais. Marmodoro (2014) desenvolve uma leitura complementar ao interpretar propriedades aristotélicas como poderes causais (δυνάμεις), cuja eficácia é realizada por ativação em ἐνέργεια. Nessa visão, causalidade não é uma relação entre propriedades estáticas, mas a manifestação dos poderes em sua atualização. Essa mudança permite que a metafísica aristotélica seja compreendida como uma teoria das capacidades ativas, em vez de propriedades inertes.

De forma semelhante, Kalderon (2018) destaca uma dependência modal entre capacidade e atividade na percepção: necessariamente, se um sujeito percebe, ele possui a correspondente capacidade de perceber. Isso indica que as capacidades não são adições contingentes, mas condições constitutivas da experiência real.

Por outro lado, a leitura de Aristóteles por Heidegger (1995) radicaliza as implicações ontológicas de δύναμις e ἐνέργεια. Na interpretação fenomenológica de Heidegger, a distinção entre seres "sem logos" (ἄλογα) e seres "com logos" (λόγον ἔχοντα) não se refere a

faculdades ou capacidades cognitivas psicológicas, mas a modos fundamentalmente diferentes de desvelamento. Logos não é julgamento racional, mas a estrutura pela qual algo é revelado como algo.

A *psyche* não é uma substância metafísica, a forma está na matéria, e o que lhe dá vida, mas o modo de ser de uma entidade viva como abertura para um campo de manifestação. A vida, portanto, não é uma propriedade adicionada à matéria, mas um modo continuamente realizado de ser estruturado por meio das capacidades e de sua realização. Assim, como os poderes da alma são capacidades do ser vivo. Não se trata de hierarquia aristotélica dos seres vivos, a *psyche* participa em todos os diferentes seres vivos, seja a partir de diferentes modos de ser, a não indicar uma taxonomia biológica, mas diferentes graus de tentativa de entender as capacidades e manifestações do ser.

É exatamente aqui que a interpretação de Heidegger (1995) de δύναμις se torna decisiva. Como mostrado em *Metafísica* Θ, Aristóteles estende a noção de capacidade além da mudança cinética (*kínesis* como movimento e alteração) para estruturas modais do ser (*Metaph*. 1046a5–10). Heidegger (1995) radicaliza essa percepção ao interpretar δύναμις não como um estado de transição entre o não-ser e o ser, mas como a abertura original na qual os seres são revelados a partir de diferentes modos de aparecer.

Sob essa perspectiva, ἐνέργεια (energeia) não é apenas a completude de uma potencialidade prévia, mas o próprio modo em que o ser está presente em sua realização. A definição aristotélica de movimento como a atualidade do potencial já indica que a atualidade preserva, em vez de eliminar, a potencialidade (*Phys.* 201a10-11). A leitura de Heidegger (1995) intensifica essa estrutura ao mostrar que Aristóteles não está oferecendo uma teoria da mudança física, mas articulando uma tensão ontológica entre possibilidade e realização que não pode ser reduzida sem perder o próprio fenômeno.

Essa tensão ontológica afeta diretamente o conceito de definição. O que Aristóteles pressupõe implicitamente em sua análise de ψυχή e λόγος é que os seres já são revelados dentro de um campo estruturado de capacidades e ações. Heidegger (1995) torna essa estrutura explícita por meio da noção de indicação formal: a definição não delimita uma essência, mas orienta o pensamento em direção à abertura *a priori* na qual os seres se tornam inteligíveis. Assim, a teoria aristotélica de δύναμις torna-se o local onde Heidegger reinterpreta a própria ontologia como uma estrutura de acesso, em vez de um sistema de propriedades determinadas.

6 METAFÍSICA E FENOMENOLOGIA: TRANSFORMAÇÃO HEIDEGGERIANA DA ONTOLOGIA ARISTOTÉLICA

A interpretação de Heidegger (1995) da *Metafísica* Θ (1–3) de Aristóteles não trata a metafísica aristotélica como uma doutrina histórica, mas como uma revelação fundamental do ser que deve ser recuperada de sua estrutura fenomenológica implícita. A questão orientadora é explicitamente formulada pelo próprio Aristóteles como "τί τὸ ὄν ᾗ ὄν" (o que são seres em si), o que Heidegger interpreta como indicando não uma ontologia classificatória, mas uma investigação sobre as condições de aparência dos seres como seres.

No início do Livro Θ theta da *Metafísica*, Aristóteles afirma que potência é princípio de movimento e mudança. Heidegger (1995, p. 41) enfatiza precisamente esse ponto metodológico: "estamos lidando primeiro apenas com δύναμις em seu significado usual mais facilmente disponível". Essa determinação inicial da δύναμις *kata kineses* não é o objetivo final da investigação, mas um acesso preliminar que deve ser superado. A potência implica possuir uma capacidade, até mesmo porque é um princípio da matéria, a matéria implica em si o movimento como forma, assim como o agente tem em si a capacidade para agir enquanto possui *psyche,* enquanto princípio formal.

O próprio Aristóteles indica essa mudança ao distinguir entre o sentido comum e o sentido mais originário de δύναμις e ἐνέργεια, que estendem "ἐπὶ πλέον". Heidegger (1995, p. 42) enfatiza que isso não significa uma mera generalização, mas uma transformação do significado: "este ἐπὶ πλέον não significa, portanto, apenas uma extensão do campo de aplicabilidade, mas sim uma transformação essencial do significado". O que está em jogo, portanto, não é um conceito mais amplo de força ou atualidade, mas um acesso diferente ao próprio ser.

Nesse sentido, a análise do movimento (κίνησις) torna-se decisiva. Aristóteles observa que "ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι" (movimento parece ser a forma mais evidente de *energeia*). Heidegger interpreta tal princípio, não como uma definição de movimento, mas como uma indicação de que o movimento já revela uma estrutura de ser-in-trabalho (*ἐνέργεια*). Como ele coloca, quando encontramos movimento, "dizemos: aqui algo está acontecendo, algo está em ação" (Heidegger, 1995, p. 40). O movimento, portanto, não é uma mera ocorrência física, mas um modo no qual o ser está presente como se desenrolando.

Sob essa perspectiva, δύναμις e ἐνέργεια não podem ser entendidos como determinações externas ou sequenciais (primeiro potencialidade, depois atualidade). Em vez

disso, eles nomeiam uma unidade originária na qual o ser é simultaneamente mantido em possibilidade e realização. Se tudo está em movimento, nada será verdadeiro, o que muda é um ser, e a mudança ocorre a partir de alguma coisa e em direção a alguma coisa. (*Metaph.* 1012b25) Heidegger insiste que a investigação não é sobre explicação causal, mas sobre se o movimento "como tal é determinado por δύναμις" (Heidegger, 1995, p. 44), ou seja, se o próprio ser já está estruturado por meio dessa abertura.

Essa mudança também transforma o significado da metodologia de Aristóteles. O que parece ser uma análise dos processos físicos é, na verdade, guiado por uma questão mais fundamental: não como os seres se movem, mas como os seres são, como tal, revelados em seu ser. Heidegger enfatiza que a investigação não é conduzida como apenas em relação ao movimento, mas sim se abre para uma dimensão mais originária na qual o próprio movimento é entendido como um modo de manifestação do ser.

Visto isto, a Metafísica de Aristóteles pode ser lida fenomenologicamente: não como uma teoria sobre entidades por trás das aparências, mas como uma articulação implícita de como os seres se manifestam em seu próprio ser. O que Aristóteles indicou como princípios fundamentais, seja δύναμις e ἐνέργεια torna-se, na leitura de Heidegger, uma do ser como antecipação e abertura, do ser em obra, do ser na lida.

Portanto, a metafísica aristotélica vista em Heidegger já apresenta a partir de sua interpretação algo que virá a ser também pontos iniciais de sua fenomenologia em uma forma não tematizada. E não constrói um sistema teórico além da experiência, mas retorna às estruturas nas quais o ser já é dado. A interpretação de Heidegger não projeta a fenomenologia sobre Aristóteles; ao contrário, revela que a própria investigação de Aristóteles avança dentro de um campo de investigação que a fenomenologia posteriormente tornará explícito.

CONCLUSÃO

Este trabalho mostrou que a interpretação de Heidegger sobre Aristóteles não opera como uma reconstrução histórica de doutrinas metafísicas, mas como uma reativação fundamental da questão do ser em sua dimensão fenomenológica. O que está em jogo não é o estabelecimento de uma explicação acadêmica do pensamento aristotélico, mas a revelação das condições sob as quais o próprio pensamento filosófico se torna possível. Contra a redução da filosofia a um objeto dentro da história das ideias, a crítica de Heidegger revela que tal historicização obscurece o caráter original do filosofar como um modo de

entendimento encenado (*Vollzug*). Nesse sentido, Aristóteles não é abordado como um sistema doutrinário fechado, mas como um local em que a estrutura do questionamento filosófico está em ação.

A noção de indicação formal desempenha um papel decisivo nessa transformação. Ela não define o conteúdo filosófico, mas preserva a abertura do acesso aos fenômenos, impedindo assim o fechamento do significado em determinações conceituais fixas. Nesse aspecto, a leitura de Aristóteles feita por Heidegger não complementa a metafísica com um arcabouço interpretativo externo; ao contrário, ela revela o fato de que a ontologia aristotélica já se move dentro de um horizonte de apresentação que precede à objetivação teórica. O que emerge dessa análise é uma reconfiguração da própria metafísica: não mais entendida como uma doutrina sobre os seres como tal, mas como uma articulação das estruturas pelas quais os seres são revelados em seu ser. Dentro desse horizonte, δύναμις e ἐνέργεια, λόγος e ψυχή não são meramente determinações conceituais, mas modos de acesso ao fenômeno do ser.

A interpretação de Heidegger, portanto, não conclui a metafísica, mas transforma seu próprio significado: a metafísica torna-se fenomenologia uma vez que é entendida como a explicação do ser como apresentação, e não como a construção de sistemas teóricos. Portanto, Aristóteles não é superado, mas revelado como já situado dentro do movimento do pensamento fenomenológico que Heidegger busca articular.

REFERÊNCIAS

ARISTOTLE. De Anima. *In*: BARNES, Jonathan (ed.). **The Complete Works of Aristotle**: the revised Oxford translation. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 880-943.

ARISTOTLE. Generation and corruption. *In*: BARNES, Jonathan (ed.). **The Complete Works of Aristotle**: the revised Oxford translation. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 687-749.

ARISTOTLE. Metaphysics. *In*: BARNES, Jonathan (ed.). **The Complete Works of Aristotle:** the revised Oxford translation. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 435-660.

ARISTOTLE. Physics. *In*: BARNES, Jonathan (ed.). **The Complete Works of Aristotle**: the revised Oxford translation. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 430-599.

ARISTOTLE. Posterior analytics. *In*: BARNES, Jonathan (ed.). **The Complete Works of Aristotle**: the revised Oxford translation. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 159-231.

HEIDEGGER, Martin. **Aristotle's Metaphysics Θ 1–3**: on the essence and actuality of force. Translated by Walter Brogan and Peter Warnek. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **Phenomenological interpretations of Aristotle**: initiation into phenomenological research. Translated by Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Being and time**. Translated by Joan Stambaugh. Albany: State

JOHANSEN, Thomas K. Capacity and potentiality: Aristotle's Metaphysics H.6-7 from the Perspective of De Anima. **Topoi**, Dordrecht, v. 31, n. 2, p. 209-220, 2012b.

KALDERON, Mark Eli. Experiential pluralism and the power of perception. *In*: COLLINS, J.; DOBLER, T. (ed.). **The philosophy of Charles Travis**: language, thought, and perception. Oxford: Oxford University Press, 2018. p. 222-236.

MARMODORO, Anna. **Aristotle on perceiving objects**. Oxford: Oxford University Press, 2014.