
ἄρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

A pré-história da significação de *ousia*: Uma análise da interpretação heideggeriana de *ousia* enquanto *presentidade* (*Anwesenheit*)

The pre-history of the significance of *ousia*: An analysis of the heideggerian interpretation of *ousia* as *presentness* (*Anwesenheit*)

Estevão Lemos Cruz ⁱ

<http://orcid.org/0000-0002-4726-2118>
estevaolemoscruz@yahoo.com.br

ⁱ Universidade Estadual do Paraná – União da Vitória – PR – Brasil

CRUZ, E. L. (2019). A pré-história da significação de *ousia*: Uma análise da interpretação heideggeriana de *ousia* enquanto *presentidade* (*Anwesenheit*). *Archai* 25, e02504.

Resumo: Como compreendiam os gregos o significado de οὐσία antes de ela se tornar uma expressão dominada pelo pensamento platônico e aristotélico? Heidegger tem razão em interpretar esta compreensão pré-filosófica como presentidade constante (*ständige Anwesenheit*) ou será tal interpretação uma distorção característica do pensador alemão? Através do estabelecimento de critérios etimológicos, filológicos e do uso filosófico da palavra οὐσία buscou-se não só clarificar seu uso cotidiano, isto é, pré-filosófico, mas pôr à prova a interpretação heideggeriana. Do exame empreendido resultou que a compreensão pré-filosófica de οὐσία carrega o significado de “posse”, “bens”, “morada”, “fortuna”. Entretanto, a inquirição dessa significação também demonstrou que ela só é possível enquanto tal e em coerência com o uso filosófico do termo se tal compreensão cotidiana já se orientar desde uma pré-compreensão de οὐσία enquanto presentidade constante. A conclusão obtida é que a interpretação heideggeriana de modo algum constitui um falseamento ou distorção do termo em análise, mas uma autêntica imersão na língua grega e, sobretudo, uma apropriação legítima do pensamento e do vocabulário grego.

Palavras-chave: οὐσία (*ousia*), compreensão pré-filosófica, presentidade (*Anwesenheit*), Heidegger.

Abstract: How did the Greeks understand the significance of οὐσία before it became an expression dominated by the platonic and aristotelic thought? Is Heidegger correct to interpret this pre-philosophical comprehension as constant presentness (*ständige Anwesenheit*) or is such interpretation a characteristic distortion from the German thinker? Through the establishment of etymological and philological criteria and of the philosophical use of the word οὐσία, it is aimed not only to clarify its daily use, that means, pre-philosophical, but also to prove the heideggerian interpretation. From the undertaken examination it resulted that the pre-philosophical comprehension of οὐσία carries the meanings of “ownership”, “goods”, “residence”, “fortune”. However, the undertaken examination also demonstrated that it is only possible as such and in coherence to the philosophical use of the term if such a daily comprehension is already orientated from a pre-comprehension of οὐσία as constant presentness. The reached conclusion is that the heideggerian interpretation under no circumstances constitutes a misrepresentation or distortion of the analysed term, but an authentic

immersion in the Greek language and, above all, a legitimate appropriation of the Greek thought and vocabulary.

Keywords: οὐσία (*ousia*), pre-philosophical comprehension, presentness (*Anwesenheit*), Heidegger.

Como compreendiam os gregos o significado da palavra οὐσία antes de ela ser dominada quase que exclusivamente pelo pensamento filosófico? Como era ouvida essa palavra antes de Platão e Aristóteles? Responder tal pergunta corresponde ao primeiro objetivo de nossa investigação. O segundo objetivo trata de pôr à prova a interpretação heideggeriana (Heidegger, 2012) que toma esta compreensão pré-filosófica de οὐσία como presentidade constante (*ständige Anwesenheit*).

É bastante conhecida a tese de Heidegger de que o tempo é o horizonte da compreensão do sentido do ser, o que significa que em toda compreensão do ser já deve estar em jogo uma pré-compreensão do tempo. Não nos importa aqui verificar a validade desses argumentos. A referência a eles nos importa tão somente porque é na tentativa de elucidá-los que Heidegger proporá uma interpretação bastante ousada do significado pré-filosófico de οὐσία. Como já antecipado, tal interpretação a tomará como *presentidade constante* ou *presença*. Com tal proposta, Heidegger consegue transparecer um aspecto temporal na compreensão de οὐσία já que presença só pode ser entendida a partir do presente e este é um aspecto do tempo. Mas, à parte os interesses próprios da investigação heideggeriana, cabe perguntar: faz de fato sentido interpretar de tal forma a compreensão pré-filosófica de οὐσία? Há aí uma intencional descaracterização de seu sentido pré-filosófico ou de fato essa compreensão se fazia presente – explicitamente ou não – para os gregos? Pôr à prova a interpretação heideggeriana pressupõe a elaboração de uma pré-história da significação de οὐσία.

Agora, se quisermos pôr esta interpretação à prova de modo rigoroso, faz-se necessário o estabelecimento de alguns critérios

formais de verificação. O primeiro deles consiste no exame etimológico de οὐσία. É certo que o simples apelo à etimologia de uma palavra de modo algum garante acesso seguro e suficiente à sua significação primitiva. Em tais exames ocorrem com indesejável frequência desvios dissimuladores e suposições de toda ordem. No entanto, como em toda investigação, indícios não devem ser desprezados e – embora não carreguem um caráter cabal – podem nos servir como indicativo acerca da possibilidade de uma interpretação. Nossa primeira tarefa consiste, portanto, em encontrar na própria análise etimológica de οὐσία indícios para sua interpretação enquanto presentidade constante/presença. O segundo critério formal deverá se aproximar de uma investigação filológica e, como tal, ocupar-se do exame de trechos das obras em que a palavra οὐσία aparece antes de sofrer influência direta do pensamento filosófico, sobretudo, platônico ou aristotélico. Se efetivamente queremos pôr à prova o fato de que uma determinada palavra possui uma determinada compreensão pré-filosófica, então tal compreensão deve se fazer transparente todas as vezes em que esta palavra foi usada antes de sua apropriação pela filosofia. O segundo critério deverá mostrar, portanto, como o sentido de presentidade constante se faz evidente em todos os empregos da palavra οὐσία antes de sua transformação em verbete filosófico. O terceiro e último critério deve propor um passo adiante e consiste em mostrar que se o sentido primitivo de οὐσία é presentidade constante, então – enquanto sentido primitivo – ele deve se fazer evidente ainda no uso filosófico do termo. O próprio Heidegger (2012) se ocupa da demonstração desse último critério e, conseqüentemente, resta-nos apenas acompanhar os argumentos desenvolvidos.

Um bom modo de darmos início a nosso primeiro critério de verificação é recorrendo ao dicionário. Um começo simples, mas que já apresenta algumas perplexidades. Como se sabe, as primeiras definições de um verbete em um dicionário grego fornecem os seus significados mais antigos. Contudo, quando olhamos para a primeira definição de οὐσία, somos arremetidos a um constrangimento inicial na investigação pelo seu sentido pré-filosófico. Todos os importantes dicionários de grego, estrangeiros ou nacionais, trazem os sentidos

de “substância”, “essência” ou “o que é próprio de algo” como as significações mais antigas de οὐσία. O constrangimento surge porque essas definições já tratam de apropriações filosóficas do termo, o que faz parecer que a palavra οὐσία já carregava desde sempre a significação transmitida por Aristóteles. Entretanto, antes de ser interpretada pela história da filosofia como “substância”, essa palavra carregava em seu uso cotidiano um significado ainda mais fundamental e primevo. Mas que significado é esse? Investigando diretamente sua etimologia, temos que o substantivo abstrato “οὐσία” tem sua origem desde o particípio do verbo “εἶναι”, provavelmente desde seu particípio presente feminino, οὔσα.¹ Este abstrato “οὐσία” tem formação semelhante à de outros substantivos abstratos, como “σοφία” (sabedoria), “κακία” (maldade) e “φιλία” (amizade). A σοφία, por exemplo, é o que determina aquilo que é sábio em seu ser sábio. Do mesmo modo, aquilo que é mal constitui-se enquanto mal em razão da maldade (κακία). Em termos gerais, pode-se dizer que x (algo belo) é F (belo) em razão de “F-dade” (beleza). O mesmo vale para a οὐσία: “algo que é” (τοῦτο ὄν) é “ente” (ὄν) em razão de sua “entidade” (οὐσία). “Entidade”, aliás, é um bom modo de se traduzir a palavra grega “οὐσία”. Heidegger (2012) também utiliza frequentemente o termo “entidade” (Seiendheit) para se referir à οὐσία e a razão disso é justamente o fato de que se a palavra “ente” equivale a “ὄν”, então o abstrato “entidade” corresponde etimologicamente ao abstrato “οὐσία”. Por outro lado, o filólogo García Yebra critica essa tradução, pontuando que “la amplitude

¹ Platão (*Cra.* 401c) afirma que a palavra “οὐσία” possivelmente deriva de “ἔσσις”. É provável que Platão esteja certo, pois, como dito, o substantivo “οὐσία” se forma desde o particípio presente feminino do verbo “εἶναι” e a forma “ἔσσις” aparece tanto no dialeto eólio quanto no dório. Entretanto, Valentín García Yebra, no prólogo de sua tradução da *Metafísica* de Aristóteles, polemiza a formação deste substantivo: “[...] el abstracto griego οὐσία no se forma sobre el particípio feminino οὔσα, sino sobre el tema del particípio en general, οντ-, común a los tres géneros: ante la í del sufijo -ία, que desde Homero se usa para formar abstractos, la τ se convierte en σ, ocasionando así la desaparición de la v anterior, cuya pérdida se compensa con el alargamiento de o em ou” (Yebra, 1998, p. XLVII). De qualquer modo, essa possível etimologia em nada interfere no argumento aqui tratado, pois a palavra “οὐσία” ainda conservaria sua origem no particípio do verbo.

significativa de ὄν es mucho mayor que la de οὐσία” (Yebra, 1998, p. XLVII). A οὐσία, por exemplo, não abarcaria, em Aristóteles, os entes que são por acidente. Já a palavra “entidade”, resultante de “entitas”, não teria recebido ao longo da história as mesmas limitações significativas provenientes da tradição aristotélica (Yebra, 1998). Tais argumentos, embora sólidos, não invalidam minimamente a opção pela tradução de “οὐσία” por “entidade” – ao contrário, mais parecem depor a seu favor. É evidente que a palavra “οὐσία” sofreu transformações e limitações advindas do pensamento aristotélico. Mas isso significa, obviamente, que antes de Aristóteles ela detinha um significado muito mais amplo, desde o qual os coetâneos de Aristóteles iniciavam o estudo de seu pensamento. É esse significado amplo que Aristóteles tem em mente quando o limita em sua *Metafísica*. O termo “entidade” propicia ao leitor contemporâneo, portanto, uma experiência mais próxima² ao grego e ao significado de “οὐσία” do que a velha opção por “substância”, que mais confunde³ e obscurece a leitura do que a esclarece.

² Essa proximidade, entretanto, não significa uma identidade perfeita. Como veremos, “entitas” (entidade) não é uma palavra natural, usual da língua latina. Ela já nasceu como uma tentativa de tradução da palavra “οὐσία”. É o contrário do que acontece com a própria palavra “οὐσία”, presente no cotidiano grego e, como tal, repleta de nuances e significados, mas cujo uso, com o passar do tempo, restringiu-se à filosofia aristotélica. Isso resulta, no fundo, em uma inversão da crítica feita por García Yebra. Se tomarmos a palavra “οὐσία”, não desde a compreensão aristotélica, mas em seu sentido cotidiano, usual, vislumbraremos nela uma amplitude muito mais abrangente que a “entitas” latina.

³ Essa confusão se deve em especial ao fato de o termo “substância” ter um sentido mais próximo ao da palavra grega “ὑποκείμενον” do que de “οὐσία”. Ainda segundo Yebra (1998), a explicação habitual para a manutenção da tradução de “οὐσία” por “substância” é que a οὐσία seria, sobretudo, o ὑποκείμενον, o substantivo. Esta compreensão fundamenta-se, sobretudo, em *Metaph.* 5. 8, mais especificamente na afirmação de Aristóteles de que a οὐσία é aquilo que “não se predica de outro”, sendo as demais coisas predicadas dela. Isso significaria dizer que a οὐσία é o que “tem ser independente” e serve de suporte (ὑποκείμενον) para as demais coisas. Mas isso não impede de pensarmos, ao menos conceitualmente, que algo pode ter o ser independente e não ser necessariamente o ὑποκείμενον de algo outro, sem contar as demais definições de “οὐσία” enquanto “αἴτιον τοῦ εἶναι”, “μόρια ἐνυπάρχοντα” e “τὸ τί ἦν εἶναι”.

A discussão sobre a tradução de “οὐσία” não representa um mero capricho especulativo em nossa investigação. A tentativa de pensar um correspondente latino para essa palavra pode representar um importante passo para compreendermos seu sentido primeiro ou, ao menos, testemunhar sua possibilidade. Isso significa que encontramos na palavra “entidade” o sentido primeiro de οὐσία e, portanto, damo-nos por satisfeitos com ela? De modo algum. Por mais etimologicamente adequado que seja chamar “οὐσία” de “entidade”, ainda não podemos nos satisfazer com essa tradução, pois corresponde à mera transposição formal da palavra grega e, portanto, não contempla todo o seu jogo significativo. É necessário inquirir outro modo, mais próximo e radical, de pensar um correspondente latino para “οὐσία”.

Como se sabe, o verbo latino “esse” corresponde ao grego “εἶναι” e tem como particípio a forma “sons”, “sontis”. Mas há outro particípio bastante conhecido de “esse”: “sens”, “sentis”. Se pudermos conceber artificialmente um substantivo abstrato derivado desse particípio, tal qual “οὐσία” em relação ao verbo “εἶναι”, ele deveria assumir a forma de “sentia”.⁴ No entanto, esse homólogo do abstrato “οὐσία” não chegou a aparecer nesta exata forma na língua latina – o que, todavia, não significa que não se tenha feito presente: ele assumiu em latim a forma do abstrato composto “prae-sentia”. “Presença” é o modo como se pensava – em latim – o “caráter de ser daquilo que é”⁵. É fundamental perceber isso porque nos é propiciado uma proximidade única com a palavra “οὐσία”. Não é mera casualidade que o homólogo latino perfeito de “οὐσία” foi pensado enquanto presença. A própria οὐσία partilharia desse sentido. Mas como isso se verifica? Que a compreensão latina do “caráter de ser daquilo que é” se revele enquanto presença não significa que seja

⁴ “Sentia habría sido, lingüísticamente, la homología exacta de οὐσία” (Yebra, 1998, p. XXXIV).

⁵ “Caráter de ser” (abstrato) de “aquilo que é” (particípio). Assim como *sabedoria* é o “caráter de ser” (abstrato) de “aquilo que é sábio” (particípio), a *presença* é o “caráter de ser” de “aquilo que é presente”. O “ente” é pensado na língua latina como “aquilo que está presente”, “aquilo que está aí”.

necessariamente compartilhada pelo pensamento grego, embora indique um testemunho significativo e, como tal, um forte indício. Em verdade, até aqui temos apenas que “οὐσία” é o abstrato proveniente do particípio do verbo “εἶναι”, tal como “entidade” é para o verbo “ser” em português e nada mais.

Como captar, então, o significado primitivo e fundamental de “οὐσία” a partir da própria compreensão grega? Como nos referirmos a ela com rigor, sem nos movermos na mera “adivinhação” ou especulação arbitrária? Falamos que a única indicação natural que temos acerca da palavra grega “οὐσία” é que se trata de um abstrato proveniente do particípio do verbo “εἶναι”, acrescentado que não podemos nos satisfazer com a mera transposição formal de οὐσία para “entidade”. Nada avançamos além disso. Entretanto, o fato de a palavra “entidade” ser uma mera transposição formal de “οὐσία” pode nos indicar uma diferença fundamental entre essas palavras, que propicia o fio condutor para a nossa investigação. Esta diferença está no fato de que a nossa palavra “entidade” advém do termo latino “entitas” e, tal como “essentia”, é um vocábulo não natural, forjado para tentar traduzir o pensamento filosófico grego. A palavra “οὐσία”, por outro lado, sempre esteve naturalmente presente na língua grega como algo usual, comum. Ela não nasceu como uma nova terminologia cuja existência depende de um conceito filosófico; ao contrário, sempre esteve presente na linguagem natural e cotidiana ⁶ – e, como tal, possui uma compreensão mediana

⁶ Vide seu uso nas tragédias de Sófocles (*Tr.* 911) e Eurípedes (*Heracl.* 337).

característica. Já as palavras “essentia”⁷ e “entitas”⁸ foram “fabricadas” e, enquanto tais, fizeram-se perceber como expressões

⁷ “Muitas novas palavras têm sido cunhadas em imitação dos gregos, mais especialmente por Virginius Flavus, algumas das quais, tal como *queens* e *essentia*, são considerados excessivamente duras. Mas não vejo nenhuma razão pela qual devemos tratá-las com desprezo, exceto, talvez, que nós somos altamente autocríticos e sofremos com a pobreza de nossa língua. Algumas novas formações, no entanto, conseguiram se estabelecer” (Quint. *Inst.* 8. 3. 33, tradução nossa). É difícil precisar quem teria sido ao certo o “inventor” do termo “essentia”. Conforme a citação anterior, Quintiliano parece atribuir esse feito a Verginius Flavus, sobre quem não temos muitas informações. Sabemos apenas que ele foi professor de Persius Flaccus e teria escrito uma *Rhetorica*. À parte isso, resta-nos apenas a informação de que era muito respeitado pelo próprio Quintiliano: “[...] Flavus, por cuja autoridade tenho o maior respeito” (*Inst.* 7. 40, tradução nossa). Entretanto, o famoso retórico parece contradizer sua própria indicação acerca da autoria do termo “essentia”. Em referências anteriores ao termo, ele assevera: “A οὐσία, que Plauto denomina *essentia*, sem dúvida não tem um nome latino que corresponda; por ela se pergunta pela existência. Depois enumera a qualidade, cuja compreensão é evidente” (Quint. *Inst.* 3. 6. 23, tradução nossa). Soma-se a isso o que é exposto no Livro 2: “[...] mas traduções do grego para o latim nem sempre são satisfatórias, assim como a tentativa de representar palavras latinas em um vestido grego é, por vezes, igualmente malsucedida. E as traduções em questão são totalmente duras como a *essentia* e *queentia* de Plauto, que nem sequer têm o mérito de serem exatas” (Quint. *Inst.* 2. 14. 2, tradução nossa). Ambas passagens deixam claro que Quintiliano reforça o caráter “duro”, “não natural” e até mesmo impreciso do termo “essentia”, embora ele não explique a alegada inexatidão do termo. O mais curioso, entretanto, é que o retórico latino parece, agora, atribuir a cunhagem de “essentia” a Sergium Plautus, cuja identidade é difícil de precisar, mas provavelmente trata-se de um filósofo estoico, ao qual Quintiliano torna a aludir no Livro 10: “Plauto, dentre os estoicos, é útil para o conhecimento das coisas” (*Inst.* 10. 1. 124, tradução nossa). Nada mais nos é dado saber a respeito daquele que pode ter sido o criador dessa palavra latina fundamental, nem mesmo a obra em que Sergium Plautus teria empreendido tal esforço. Sobre a dupla indicação da “paternidade” da palavra “essentia”, comentadores como Hense Teuffel (Cf. Hout, 1999, p. 362), Johannes Stroux (1936, p. 223) e George A. Kennedy (2008, p. 483) são unânimes em afirmar que a referência de Quintiliano em *Inst.* 8. 3. 33 não era, de fato, a Verginius Flavus, mas a Sergium Plautus, tendo o retórico latino cometido um equívoco e alterado desapercivelmente os nomes. A evidente razão disso é o fato de Quintiliano ter atribuído previamente, por duas vezes, a autoria da palavra “essentia” a Plautus, restando apenas ao descuido a indicação a Flavus. Outra hipótese confere a paternidade da palavra “essentia” a uma personagem mais célebre. Segundo Sêneca, Cícero teria forjado tal vocábulo para suprir a ausência de uma palavra latina que viabilizasse a tradução dos termos gregos: “Até que ponto é grande a nossa pobreza, direi mesmo a nossa indigência vocabular, nunca o tinha compreendido tão bem como hoje. Estávamos casualmente falando de

duras, estranhas aos ouvidos latinos. Quando empregadas, não ecoavam uma fala “despretensiosa”, fluida em uma compreensão mediana, mas direcionavam-se sempre a uma compreensão erudita e abstrata da interpretação tardia da οὐσία aristotélica. Dificilmente elas teriam sido ouvidas com naturalidade na lida prática com a linguagem.

Por outro lado, passados dois milênios, o correlato português da palavra “essentia” – “essência” – adquiriu completa naturalidade no uso da linguagem. Falamos sem estranhamento algum sobre “fatos essenciais”, “essência do texto”, enfim. A palavra “essência” se tornou, em português, sinônimo de “a coisa principal”, “aquilo que é indispensável”, mas também ecoa o sentido de “aquilo que faz de algo ser este ou aquele algo”. A palavra “entidade”, muito mais jovem, percorreu o mesmo caminho inverso rumo a uma naturalização, porém, com menos sucesso, ainda infundindo estranhamento nos ouvidos desabituaados ao discurso filosófico. Na linguagem comum, ela parece apenas ser um modo pomposo para se referir a algo muito valoroso, grande, notório, muito importante. Por isso, falamos com naturalidade em “entidades” divinas. Por “entidade”, portanto, entendemos corriqueiramente apenas outro ente, um tanto mais etéreo – mas ainda um ente, e nunca o “caráter de ser daquilo que é”, conforme sua etimologia.

Embora estejamos a insistir na diferença entre “entitas/essentia” e “οὐσία” – sobretudo no que diz respeito à artificialidade dos termos

Platão: mil noções se nos depararam carentes, mas desprovidas, de um vocábulo apropriado. [...] Não to esconderei: o que pretendo é, se possível, empregar a palavra essência (essentia) sem chocar os teus ouvidos; se os chocar, aliás, empregá-la-ei na mesma! Como garante deste vocábulo tenho Cícero, que me parece autoridade de peso; entre os autores mais recentes tenho Fabiano, escritor eloquente, elegante e de estilo claro, mesmo para o nosso gosto sofisticado. Pois que havia eu de fazer, Lucílio amigo? De que outro modo traduzir o grego οὐσία, essa noção imprescindível que, por natureza, constitui o fundamento de tudo o mais? Peço-te, portanto, que me consintas o uso daquele vocábulo. [...] Que me adiantará, aliás, a tua benevolência se tenho já aqui algo impossível de se dizer em latim, facto que originou a minha ira contra a nossa língua?” (Sen. *Ep.* 58. 1-7).

⁸ A palavra “entitas” tem uma origem provavelmente mais tardia. Segundo R. E. Latham (1965) ela surge entre os séculos XII e XIII.

latinos –, ocorre que nada ganhamos ainda quanto ao que tal palavra significava na orientação cotidiana de um homem grego, nem como nos referirmos a ela com rigor, sem adivinhações e arbitrariedades. Sabemos apenas que era uma palavra usual na experiência grega da linguagem.

Nesse ponto, o próprio Heidegger pode nos fornecer a ajuda necessária para avançar na análise do caráter natural da palavra “οὐσία” ao nos recordar que se ela possui uso corriqueiro na língua grega, é um engano pensar que detenha desde sempre um significado filosófico bem delimitado, que seu emprego cotidiano explice uma clara distinção entre ser e ente (Heidegger, 2012, p. 70). Ao contrário, o uso imediato da palavra “οὐσία” carrega uma referência ôntica – que, todavia, não é aleatória e indistinta. Ela não aponta para todo e qualquer ente, apenas para aquele que possui um determinado elemento distintivo (Heidegger, 2012, p. 70). Em todas as suas possibilidades de uso imediato, a “οὐσία”, mesmo referenciando o ente, aponta sempre para um mesmo elemento típico. Esse elemento é, portanto, o que está oculto e implícito em toda a significação da palavra “οὐσία”. Mas como identificar esse elemento? Para o que aponta todo o referencial da palavra “οὐσία”? Um bom modo de verificar isso é recorrendo às mais antigas referências em que é utilizada e, assim, procurar determinar o elemento distintivo comum a elas.

O registro mais antigo de que se tem notícia remonta à *Traquíncias* de Sófocles,⁹ obra escrita provavelmente por volta de 450

⁹ Temos anteriormente em *Eu.* 285, de Ésquilo, a palavra “ξυνουσία”. Essa palavra aparece ainda em duas obras de Sófocles: *Ph.* 520, 936 e *OC.* 63, 647. Os tradutores dessas obras têm optado por traduzir “ξυνουσία” tal como “συνουσία”, isto é, como “com-panhia”. O sentimento dessa tradução corrobora a tese de Heidegger, que enxerga o sentido primário de “οὐσία” enquanto presença – já que “companhia” não é outra coisa que estar na “co-presença”.

a.C.¹⁰ Concentremo-nos, por ora, na passagem em que essa palavra aparece:

ἄλλη δὲ κάλλι δωμάτων στρωφωμένη,
εἷ του φίλων βλέψειεν οἰκετῶν δέμας,
ἔκλαιεν ἡ δύστηνος εἰσορωμένη,
αὐτὴ τὸν αὐτῆς δαίμον' ἀνακαλουμένη,
καὶ τὰς ἄπαιδας ἐς τὸ λοιπὸν οὐσίας. (S. Tr. 907 a 911).

A tradução para o francês de Paul Masqueray converte esta passagem em prosa da seguinte forma:

[...] puis, errant çà et là dans le palais, si elle apercevait un de ses chers serviteurs, elle se lamentait, la malheureuse, à sa vue, se désolant hautement sur sa propre destinée et sur celle de sa **maison** désormais privée d'enfants légitimes. (Masqueray, 1924, p. 50, grifo nosso).¹¹

¹⁰ Sobre as discussões acerca da datação da *Traquinias* vide o excelente trabalho de T. F. Hoey (1979, p. 220). Outros especialistas como C. Whitman (1966, p. 103) datam a escrita da obra por volta de 430 a.C.

¹¹ A versão espanhola de J. Vara Donato vai no mesmo sentido e traduz essa passagem da seguinte forma: “Y dando vueltas por un lado y por otro de palacio, si observaba la presencia de algún criado especialmente querido, lloraba ¡la infeliz! al mirarlo sin parar de mentar ella misma su maldito destino y su morada futura sin hijos” (Donato, 2004, p. 110, grifo nosso). Por outro lado, as clássicas traduções de Lewis Campbell (1896) e Hugh Lloyd-Jones (1994) fornecem outra interpretação à passagem. Os dois classicistas adotam como solução comum verter “οὐσίας” por “existence” e traduzem a passagem 911 da seguinte forma: “[...] and for her childless existence in the future”. Essa solução, no entanto, é bastante criticada, uma vez que “οὐσίας” está no acusativo plural e dificilmente a palavra “existência” poderia aparecer no plural para se referir apenas à existência de uma pessoa, a saber, de Dejanira. Além disso, Lloyd-Jones marca a passagem 911 no texto grego como proveniente da versão de L. Dindorf, irmão do célebre classicista alemão Karl Wilhelm Dindorf. Isso sugere, portanto, a possibilidade da palavra “οὐσία” não estar presente originalmente no texto de Sófocles. Contudo, tal consideração dificilmente ultrapassará o campo da especulação. Um exemplo disso é o fato de Sir Richard C. Jebb também chamar a atenção para a corrupção desse verso, mas desde um aspecto bem específico. Ele alega que o termo corrompido não é “οὐσία”, mas o “ἄπαιδας” (sem filhos). Alega ele: “I would read, καὶ τῆς ἐπ’ ἄλλοις ἐς τὸ λοιπὸν οὐσίας; ‘and the fate of the property which would thenceforth be in the power of others’” (1992, p. 151). Portanto, para Jebb, a

A passagem em questão contempla a serva da esposa de Hércules cantar a má sorte de sua senhora, Dejanira. A palavra “οὐσία” remete à morada futura de Dejanira sem seus filhos¹², já que esta foi desprezada por Hilo, que a culpava pela morte de seu pai, Herácles. “Casa”, “moradia”, “habitação”, “estância” é o sentido cotidiano que a palavra “οὐσία” transparece nos versos de Sófocles.

Outra das mais antigas referências¹³ a “οὐσία” remete à peça Hércules, de Eurípides, escrita provavelmente por volta de 430 a.C. Na voz de Mégara:

“οὐσία” além de parte presente do texto original, carrega indubitavelmente o sentido específico de “propriedade”, “posse”, “bens”. Como se verá, esse significado de “οὐσία” é de fundamental importância em nossa investigação. Aliás, ainda reforçando esse significado, Jebb acrescenta na mesma obra: “the slaves are part of the ‘οὐσία’” (1992, p. 151). Por fim, não podemos deixar de citar as duas traduções da Traquinias para o português. A mais antiga, de Flávio Ribeiro de Oliveira (2008), opta por traduzir a passagem 911 como “e o fato de não mais ter filhos doravante”. Esta tradução de “οὐσίας” por “fato” provavelmente corre os mesmos riscos que a crítica apresenta à solução de Campbell e Lloyd-Jones. A tradução mais recente é do professor Trajano Vieira (2014a). Essa edição chama a atenção não pela tradução da passagem em questão, mas pelo curioso fato de o texto grego escolhido não trazer a palavra “οὐσίας” mas “οἰκίας”, palavra comum em grego para designar “casa”. Embora sempre muito criterioso, Trajano Vieira não expõe em sua edição a proveniência do texto grego adotado. Poder-se-ia fazer crer, em face das diversas citações presentes em sua edição, que o texto grego utilizado é o que foi organizado por Patricia E. Easterling (1992). Entretanto, a edição de Easterling, assim como todas as pesquisadas, traz no verso 911 a palavra “οὐσίας”.

¹² Jebb (1992) comenta que o sentido geral deve ser que Dejanira está a lamentar seu próprio destino e a mudança iminente que recairá sobre o agregado familiar. Uma vez que seu marido e senhor da casa estava morto, a família e os bens seriam dissolvidos e os escravos fiéis passariam para outras mãos.

¹³ À parte as peças já citadas de Sófocles, há apenas duas referências mais antigas à palavra “οὐσία” do que a contida em *Heracl.*, de Eurípides. Elas se encontram na *Histórias*, de Heródoto, comumente aceita como escrita por volta de 440 a.C. No Livro I, capítulo 92, o historiador escreve: “ἐξ ἀνδρὸς ἐγένετο οὐσίης ἐχθροῦ” (Hdt. 1.92.2) e, também, “τὴν δὲ οὐσίην αὐτοῦ ἔτι πρότερον κατιρώσας” (Hdt. 1.92.2). Carlos Schrader oferece em espanhol a tradução dessas passagens respectivamente: “de la **hacienda** de un enemigo” e “y ofrendó, entonces la **fortuna** de ese sujeto, que ya había cosagrado de antemano” (Schrader, 1979, p. 168, grifos nossos). Fazenda (moradia, habitação) e fortuna (posse, bens) são os

ὦ τέκν', ὁμαρτεῖτ' ἀθλίῳ μητρὸς ποδὶ
 πατρῶον ἐς μέλαθρον, οὗ τῆς οὐσίας
 ἄλλοι κρατοῦσι, τὸ δ' ὄνομ' ἔσθ' ἡμῶν ἔτι. (E.
Heracl. 336-338).

Na tradução para o português de Trajano Vieira, esta passagem é vertida da seguinte forma:

Meninos míseros, segui-me paço
 avoengo adentro. Já não possuímos
bens, mas o nome ainda nos convém. (Vieira, 2014b,
 p. 37, grifo nosso).¹⁴

A partir das mais antigas referências disponíveis da palavra “οὐσία”, surge para nós o seu significado cotidiano: “moradia”, “propriedade”, “estância”, “posse” e “bens”. Eis o significado usual que se deixa transparecer, não em um discurso filosófico conceitual, mas na fluência do teatro grego e nos mais variados discursos em geral.¹⁵ A moradia, a estância, a posse é o tipo de ente que é visado com esta palavra. Heidegger, por caminhos diferentes, também

sentidos imediatos e cotidianos que se percebe no termo “οὐσία” usado por Heródoto.

¹⁴ A tradução espanhola nos entrega o texto da seguinte forma: “Hijos, acompañad el desdichado pie de vuestra madre hacia el palacio paterno, sobre cuyos bienes mandan otros, aunque de nombre sean todavía vuestros” (Martínez, 2000, p. 98). A tradução inglesa de G. Theodoridis acompanha a mesma interpretação: “Come, children, follow your poor mother’s footsteps into your father’s house. Others now own his goods but we still own his name”. A palavra “οὐσία” aparece apenas três vezes em toda a obra de Eurípides, a saber: em *Heracl.* 337 (430 a.C.), *Ion* 1288 (418/17 a.C.) e *Hel.* 1253 (412 a.C.). Em *Hel.*, Teoclímeno pergunta a Menelao como este faz as honras funerárias dos que são mortos no mar. Menelao responde: “ὥς ἂν παρούσης οὐσίας ἕκαστος ἦ” (E. *Hel.* 1250). A tradução espanhola de Luis Alberto de Cueva verte a passagem da seguinte maneira: “Según los **bienes** de los que cada cual disponga” (Cueva, 1979, p. 62, grifo nosso). As datas das peças citadas baseiam-se nos estudos de Easterlin e Knox (1989).

¹⁵ Cf. também os seguintes textos: *Antiph.* 2 2.9 (entre 440 a 420 a.C.); *Lys.* 20. 23 (410 a.C.); *Lys.* 12. 20 (por volta de 403 a.C.). Por fim, cf. *Th.* 1. 121 (entre 431 e 404 a.C.) e *Hp. Praec.* 6 (por volta de 410 a.C.). Todos os textos escritos no século V a.C. e que nos foram transmitidos trazem, sem exceção, o significado de “οὐσία” como “propriedade”, “moradia”, “bens”, “posse”, enfim.

aponta para essa significação cotidiana de “οὐσία”.¹⁶ Mas como esse significado pode ter alguma relação com a compreensão aristotélica de “οὐσία”? Como uma palavra que aponta para esse tipo de ente (moradia, posse) pode chegar a dizer também a própria constituição de ser dos entes em geral?

O que há em comum entre esse tipo de ente em especial e a οὐσία como entidade (o caráter de ser do ente) é aquilo que estamos interrogando enquanto elemento distintivo que determina todas as significações dessa palavra. Por isso, é necessário continuar insistindo e perguntar: o que “οὐσία” aponta quando diz “moradia”, “posse” e “bens”?

Toda moradia é também uma posse. Ela não pode existir enquanto tal se não a pudermos possuir, se não nos for concedida a sua posse, seja como inquilinos ou proprietários. Por sua vez, “posse”¹⁷ é o ente que está disponível para o uso e fruição. Estar disponível significa estar dado à mão, estar continuamente presente. Este “estar continuamente presente” é aquilo que o homem grego mirava quando empregava a palavra “οὐσία”.¹⁸ Por isso, essa palavra pode significar tanto 1) uma posse enquanto algo que me está disponível quanto 2) o próprio modo de ser do ente que se faz aí presente, disponível, isto é, do ente que está dado aí.¹⁹ O elemento

¹⁶ Cf.: “A expressão οὐσία cresceu, enquanto termo, desde uma expressão que na linguagem cotidiana dominante considerava um ente determinado, a saber, o ente com o caráter de patrimônio, posse, propriedade, etc” (Heidegger, 2002a, p. 26, tradução nossa).

¹⁷ Evidentemente, a palavra “posse” não se remete aqui a um “direito”, no sentido de “ter a posse de algo”. “Posse”, no sentido de οὐσία, é o ente que se possui, tal qual quando se diz “estas são as minhas posses”.

¹⁸ Isso não quer dizer que semelhante “mirada” seja consciente. O grego não percebe antes esse “estar continuamente presente” para, então, escolher um ente que melhor traduz a condição do estar aí presente. A experiência grega da οὐσία nasce já na referência a este ente “morada”, “posse”.

¹⁹ Se quisermos usar a terminologia heideggeriana, temos que dizer que οὐσία é pensada aqui como sinônimo de *Vorhandenheit* (Ser-simplesmente-dado), isto é, o modo de ser do ente que está simplesmente presente aí. Para Heidegger, esse é o sentido que os gregos miravam quando perguntavam pelo ser. A razão disso é que a pergunta pelo ser era já direcionada a partir da “natureza”, dos estes aí presentes. Sobre isso diz Heidegger: “a interpretação antiga do ser dos entes se orienta pelo

distintivo que se evidencia em todas estas significações corriqueiras da palavra “οὐσία” é justamente o fato de ela sempre indicar aquilo que se apresenta em seu estar presente, aquilo que está já o tempo todo presente à vista, a “presentidade constante” de algo (Heidegger, 2012, p. 71).

“Presentidade constante” (*ständige Anwesenheit*) é, justamente, a expressão “técnica” que Heidegger emprega toda vez que quer se referir à compreensão grega de “οὐσία”. Para ele, não há outro modo de pensar a entidade no pensamento grego senão como modo de ser daquilo que se encontra presente à vista – presentidade. A razão disso reside precisamente, como já observado, no esclarecimento da presentidade como o elemento distintivo que está em jogo em toda a significação do termo “οὐσία” e que transparece, sobretudo, em sua compreensão mediana.

No entanto, que o “estar continuamente presente”, a “presentidade constante” seja o que os gregos miravam quando empregam a palavra “οὐσία”, não significa que eles pensavam expressamente essa presentidade ou que isso era claro para o próprio pensamento antigo. Tal presentidade estava, antes, subentendida na compreensão desse ente “morada”, “posse”.²⁰ Isso é importante ser dito porque só com vistas ao modo como esse ente “morada”, “posse” se mostra, isto é, em seu “estar à disposição”, em seu “estar aí continuamente presente”, “οὐσία” pôde expandir seu significado para “entidade”, o estar aí continuamente presente do ente enquanto tal. Eis onde reside a fundação da pré-compreensão filosófica da οὐσία, do ser. Entretanto, tal fundação ainda precisa ser esclarecida a partir

‘mundo’ e pela ‘natureza’ em seu sentido mais amplo, retirando de fato a compreensão do ser a partir do ‘tempo’” (Heidegger, 2002b, p. 54). Que οὐσία seja a palavra fundamental escolhida pelos gregos para dizer o ser se deve justamente ao fato de que o significado de ser enquanto “estar presente à vista” está em jogo na configuração inicial cotidiana da compreensão de ser.

²⁰ Cf.: “Os gregos compreendem a presentidade constante em uma pré-compreensão, sem voltar essa presentidade mesma para uma visada temática” (Heidegger, 2012, p. 72).

do próprio pensamento filosófico que pensa a οὐσία.²¹ Nossa investigação até aqui conseguiu por critérios etimológicos e filológicos legitimar a tese heideggeriana de que οὐσία significa, antes de tudo, presentidade constante. Mas, falta ainda esclarecer como tal significado permeia o próprio pensamento filosófico grego a ponto da οὐσία tornar-se a palavra grega manifestamente escolhida para designar o ser. O mero fato de que “οὐσία” cotidianamente seja compreendida enquanto presentidade constante não implica que sua compreensão filosófica a conceba da mesma forma. É necessário clarificar agora o terceiro critério estabelecido, a saber, como a compreensão filosófica grega do caráter de ser do ente está orientada pelo sentido cotidiano de οὐσία enquanto presentidade. Que tal sentido ainda se faça presente mesmo na tomada filosófica dessa palavra, revela que de fato a presentidade corresponde ao significado primitivo de οὐσία que atravessa suas significações possíveis. Se queremos efetivamente demonstrar que a compreensão grega de ser pressupõe οὐσία enquanto presença, é necessário não só constatá-la na cotidianidade grega, mas clarificá-la no fundo interpretativo do pensamento filosófico grego.

Heidegger, na preleção sobre *A Essência da Liberdade Humana* (Heidegger, 2012), ministrada no verão de 1930, comenta algumas passagens da *Física*, de Aristóteles, e do diálogo *Eutidemo*, de Platão, com o intuito de evidenciar o sentido de presentidade constante na compreensão filosófica de “οὐσία”.

A passagem da *Física* escolhida por Heidegger trata da questão da “mudança” (μεταβολή) como elemento essencial do “vir a ser” em geral (γένεσις),²² do movimento (*Bewegung*): “ικανὸν γὰρ ἔσται τὸ

²¹ No limite de nosso estudo, tal pensamento deverá restringir-se a Platão e Aristóteles.

²² A γένεσις a que Aristóteles se refere em 191a3 diz respeito a todo “vir a ser em geral (qualquer processo que possa ser descrito pelo verbo gignetai), e não o sentido da geração de uma substância” (Angioni, 2009, p. 162). Por isso, não há aqui contradição com a distinção entre geração [γένεσις] e movimento [κίνησις], elaborada no capítulo 2 do Livro V da *Física*.

ἕτερον τῶν ἐναντίων ποιεῖν τῇ ἀπουσίᾳ καὶ παρουσίᾳ τὴν μεταβολήν” (Arist. *Ph.* 191a3).²³

A importância desse trecho da *Física* é o fato de ele apontar para duas derivações da palavra “οὐσία”: ἀπουσία e παρουσία, ausência e presença. Para Heidegger, há a partir dessas derivações uma demonstração “inequívoca para o fato de que se trata no conceito de οὐσία do que está presente e do que não está presente” (Heidegger, 2012, p. 80). O que Heidegger sustenta nesta preleção é que a palavra “παρουσία” (presença) não é mera derivação de “οὐσία” pelo acréscimo do prefixo “παρά”, mas que entrega o sentido primeiro de “οὐσία” como presença, isto é, que “οὐσία” significa, antes de tudo, “παρουσία”.²⁴ Isso ficaria manifesto porque, se na *Física*, segundo

²³ Eis a passagem completa da *Física*: “Está dito, portanto, quantos são os princípios dos entes naturais envolvidos no vir a ser, e de que modo são tantos. É evidente que é preciso que algo esteja subjacente aos contrários e que os contrários sejam dois. Mas, de outro modo, não é necessário que os contrários sejam dois, pois um dos contrários poderá ser suficiente para efetuar a mudança, por sua presença e ausência” (Angioni, 2009, p. 37). O exemplo que Aristóteles usa previamente para ilustrar essas conclusões é o do “homem musical” (*Ph.* 190a10). Na mudança em que o homem não-musical vem a ser homem musical, é necessário que algo permaneça subjacente àquilo que vem a ser. “O homem subsiste e é ao vir a ser homem musical, mas o não-musical – ou o amusical – não subsiste, nem simplesmente, nem composto” (Angioni, 2009, p. 37). Assim, para haver mudança (μεταβολή), o que permanece subjacente, embora seja um, deve ter um duplo aspecto (εἶδος) e ambos devem ser diferentes entre si. No caso do homem não-musical, os aspectos são tanto o “ser homem” como o “ser não-musical”. O “ser homem” é o aspecto que subsiste e o “não-musical” (o oposto no “vir a ser” do homem musical) é o que não subsiste. Por isso, Aristóteles alega ser necessário que algo (homem) esteja subjacente aos contrários (não-musical e musical). Entretanto, de acordo com a citação, Aristóteles aponta para outra possibilidade interpretativa do “vir a ser” em que não é necessário haver dois contrários, mas que a própria *ausência* ou *presença* de um só pode ser suficiente para que haja a mudança. De qualquer forma, fica claro que nos dois casos *a mudança é orientada sempre a partir da ἀπουσία e da παρουσία*, seja na relação dos contrários (a permanência na παρουσία do subjacente e a ἀπουσία de um contrário para a παρουσία do outro) ou na ausência e na presença de um só.

²⁴ A ἀπουσία, por sua vez, seria caracterizada pela falta de παρουσία, de presença. Cf.: “Οὐσία é frequentemente apenas uma abreviação para παρουσία. O παρά enquanto título para o ser-presente-junto, para o presente constante de algo na cercania mais próxima, aparece em todos os problemas ontológicos principais de Platão” (Heidegger, 1978, p. 184, tradução nossa).

Heidegger (2012, p. 77-78), a investigação acerca do ser dos entes físicos (φύσει ὄντα) é interpretada a partir do movimento, do “vir a ser” em geral (γένεσις) e se a mudança (μεταβολή) é levada a cabo desde os elementos da presença e da não presença tal como exposto na citação acima (vide nota 21), então, dado que a mudança é o caráter fundamental do movimento, todo processo do movimento, do vir a ser em geral é interpretado também por meio da presença e da não presença, da “transformação de impermanência para permanência [de algo]” (Heidegger, 2012, p. 81). Por consequência, se o “vir a ser” (γένεσις) é interpretado a partir da presença (παρουσία) e se ele é o caráter fundamental dos entes físicos, então o caráter de ser desses entes (οὐσία) deve necessariamente ser compreendido a partir da presença (παρουσία). Soma-se a isso o fato de que o “vir a ser” (γένεσις) significa “ganhar o ser”, então, assevera Heidegger, é evidente a conexão entre o ser e o permanecer, isto é, o reter-se na presentidade (2012, p. 82). A γένεσις, assim, não seria outra coisa senão ganhar presentidade. Isso denuncia, por sua vez, que subjaz ao pensamento filosófico grego, ainda que de modo inexpresso e despercebido, uma compreensão de ser enquanto presença constante.

À parte isso, a própria concepção filosófica tradicional que compreende o ser a partir da οὐσία enquanto substancialidade retém em seu interior a noção de presentidade constante. Isso porque a tradição compreende a substância como aquilo que se encontra permanentemente subjacente frente as mudanças da propriedade. Em outras palavras, a compreensão tradicional de οὐσία *qua* substância ainda se orienta desde as noções preliminares de permanência (reter-se na presentidade) e impermanência levadas a cabo na doutrina aristotélica do “vir a ser”.

Heidegger, como adiantado, também faz referência ao diálogo *Eutidemo* para sustentar a tese de que, na pré-compreensão grega, a οὐσία é sempre entendida antecipadamente como παρουσία. A passagem utilizada por ele está em 300e a 301a, mais precisamente, na resposta que Sócrates dá a Dionisodoro quando este o questiona se as muitas coisas belas em particular “são outras que o belo [...] ou

as mesmas que o belo” (Iglesias, 2005, p. 119). Sócrates replica que as muitas coisas belas particulares “são outras que o belo ele mesmo, mas que está presente [πάρεστιν] em cada uma delas uma certa beleza” (Iglesias, 2005, p. 119),²⁵ ou seja, que uma coisa bela encontra sua possibilidade no fazer presente da beleza. Evidentemente, trata-se muito menos de uma resposta que satisfaz plenamente o problema do “ser belo” do que uma recolocação explícita do problema. Entretanto, o que chama a atenção de Heidegger para esta passagem é o modo imediato e completamente natural com que Sócrates responde ao questionamento acerca da οὐσία do ente que é belo, apontando para a presentidade da beleza, o que manifesta uma compreensão imediata da οὐσία como παρουσία do εἶδος.²⁶ Tal naturalidade, sem dúvida, corrobora a tese de Heidegger. Contudo, é preciso observar como faz o próprio filósofo alemão que, embora o πάρεστιν apareça de modo completamente natural na resposta de Sócrates, não significa que essa resposta

²⁵ “ὅμως δὲ ἕτερα ἔφην αὐτοῦ γε τοῦ καλοῦ: πάρεστιν μέντοι ἐκάστῳ αὐτῶν κάλλος τι” (Pl. *Euthd.* 301a). Note-se que Heidegger iguala aqui os sentidos de παρουσία e πάρεμι.

²⁶ Cf.: “A οὐσία, o estar presente à vista do ente como algo efetivamente presente à vista, reside na παρουσία do εἶδος; na presentidade de seu aspecto” (Heidegger, 2012, p. 91). Podemos encontrar, para além da citação de *Eutidemo*, outras referências que apontam a οὐσία como παρουσία do εἶδος, vide, por exemplo, *Fédon*, 100d: “Quanto a mim, estou firmemente convencido, de um modo simples e natural, e talvez até ingênuo, que o que faz belo um objeto é a existência [παρουσία] daquele belo em si, de qualquer modo que se faça a sua comunicação com este” (Paleikat e Costa, 1972, p.113). A οὐσία, enquanto o que faz algo ser algo (“o que faz belo um objeto [belo]”), é identificada aqui como παρουσία do εἶδος (“existência daquele belo em si”). Perceba-se que a οὐσία não mais se caracteriza por ser “algo” que está presente, tal como seu significado primitivo apontava, mas é, agora, o “estar presente do ente”. Tal “estar presente” nunca é ele mesmo “algo presente” e, portanto, não podemos esperar que a οὐσία esteja presente, disponível, como se ela mesma fosse algo sensível. O fundamental está em perceber que só porque οὐσία guarda um sentido primeiro de presentidade é que ela pôde apontar tanto para o ente em seu estar presente quanto para o estar presente do ente. Ademais, podemos dizer que um dos sentidos mais gerais que a palavra οὐσία carrega em Platão é de *existência*. Existência, por sua vez, evoca sempre “existência de algo”, isto é, o simples fato de algo estar presente, a presença de algo [παρουσία]. O próprio sentido geral de οὐσία enquanto existência parece, portanto, depor a favor do argumento de Heidegger.

mesma (οὐσία como παρουσία) e, sobretudo, aquilo que é visado com a palavra “παρουσία” é algo completamente compreensível e evidente. A prova disso está, como indica o próprio Heidegger, na réplica de Dionisodoro, que pergunta “se então [...] vier a estar em tua presença um boi, és boi, e porque agora estou em tua presença, és Dionisodoro?”.

Desde o que foi exposto até aqui, demonstrou-se que a compreensão de ser grega (οὐσία) carrega em seu uso cotidiano o significado primário de presença. Mas não só isso. Desde a interpretação que Heidegger empreende acerca do “vir a ser” em geral (γένεσις) em Aristóteles, bem como da caracterização do sentido tradicional de substância e do εἶδος enquanto aquilo que está presente em cada coisa enquanto tais ou quais coisas, ficou claro que a significação de οὐσία enquanto presença (presentidade constante) orienta também a sua própria apropriação filosófica, mesmo que de modo ainda irrefletido e não expresso. Dessa dupla demonstração se depreende que o significado “terminológico” de “οὐσία” não exclui seu significado corriqueiro (Heidegger, 2002a, p. 24) – ao contrário, testemunha a presentidade constante como o elemento distintivo em toda significação possível da οὐσία.

Embora tais indicações não resolvam todos os problemas filológicos em jogo na palavra οὐσία e nem nos tirem de todas as dificuldades que está em jogo na sua compreensão enquanto “παρουσία” – ou mesmo nos apontem para o que o pensamento grego se orienta quando diz “παρουσία” – certamente conquistamos com Heidegger um avanço. Um avanço que reorienta legitimamente a interpretação da pergunta pelo sentido de οὐσία a partir da παρουσία e, conseqüentemente, toda a problemática da questão grega pelo ser. Como já insistido, a tese de Heidegger entrega que somente porque a οὐσία carrega em sua significação primitiva o sentido de παρουσία é que ela pôde orientar a investigação grega pelo ser. A consequência disso será: se é a compreensão implícita de παρουσία em jogo na οὐσία que permite que esta seja tomada como modo de dizer o ser, então o sentido de παρουσία deve também estar em jogo em todos os modos possíveis de se dizer o ser. O filósofo alemão desenvolverá

essa tese em vários escritos no entorno de *Ser e Tempo*. Não nos interessa aqui seguir com o desenvolvimento que Heidegger dá à consequência indicada. Nos importou neste trabalho apenas a investigação do sentido pré-filosófico de οὐσία e a legitimidade da interpretação heideggeriana acerca desse tema. O que se mostrou, enfim, é que tal interpretação não incorre em um falseamento ou distorção do termo grego em análise, mas, antes, trata-se de uma autêntica imersão na língua grega e, sobretudo, de uma apropriação legítima do pensamento e do vocabulário grego.

Bibliografia

ANGIONI, L. (2009). Aristóteles. *Física* I-II. Campinas, Editora Unicamp.

CAMPBELL, L. (1896). Sophocles. *The Seven Plays in English Verse*. London, J. Murray.

CAMPOS, J. A. S. (2008). Séneca. *Cartas a Lucílio*. Lisboa, Calouste Gulbekian.

CUECA, L. A. de (1979). Eurípides. *Tragédias* III. Madrid, Gredos.

DONATO, J. V. (2004). Sófocles. *Tragédias completas*. Madrid, Catedra.

EASTERLING, P. E. (1992). Sophocles. *Trachiniae*. Cambridge, Cambridge University Press.

EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. (1989). *The Cambridge History of Classical Literature*. Drama. Vol. I. 2. Cambridge, Cambridge University Press.

HEIDEGGER, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (2002a). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Gesamtausgabe Band 18. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (2002b). *Ser e Tempo*. Vol. I. Petrópolis, Vozes.

HEIDEGGER, M. (2012). *A essência da Liberdade Humana: Introdução à filosofia*. Rio de Janeiro, Via Verita.

- HOEY, T. F. (1979). The Date of the Trachiniae. *Phoenix* 33, n. 3, p. 210-232.
- HOUT, M. P. J. (1999). *A Comentary on the Letters of M. Cornelius Fronto*. Leiden, Brill.
- IGLESIAS, M. (2005). Platão. *Eutidemo*. São Paulo, Loyola.
- JEBB, R. C. (1992). Commentary on Sophocles. In: Sófocles. *Trachiniae*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KENNEDY, G. A. (2008). *The Art of Rethoric in the Roman World*. Eugene, Wipf & Stock.
- LATHAM, R. E. (1965). *Revised Medieval Latin Word-List*. Oxford, Oxford University Press.
- LOYD-JONES, H. (1994). Sophocles. *Antigone, The Women of Trachis, Philoctetes, Oedipus at Colonus*. Cambridge, Harvard University Press.
- MARTÍNEZ, J. L. C. (2000). Eurípides. *Tragédias II*. Madrid, Gredos.
- MASQUERAY, P. (1924). Sophocles. *Les Trachiniennes, Philoctète, Oedipe a Colone, Les Limiers*. Tome II. Paris, Les Belles Lettres.
- OLIVEIRA, F. R. de (2009). Sófocles. *As Traquínias*. Campinas, Editora da Unicamp.
- SOUZA, J. C.; PALEIKAT, J.; COSTA, J. C. (1972). Platão. *Diálogos. Banquete. Fédon. Sofista. Político*. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural.
- SCHRADER, C. (1979). Heródoto. *História. Libros I-II*. Madrid, Gredos.
- STROUX, J. (1936). Zu Quintilian. *Philologus* 91, p. 222-237.
- VIEIRA, T. (2014a). Sófocles. *As Traquínias*. São Paulo, Editora 34.
- VIEIRA, T. (2014b). Eurípides. *Héracles*. São Paulo, Editora 34.
- WHITMAN, C. (1966). *Sophocles*. Cambridge, Harvard University Press.
- YEBRA, V. G. (1998). Aristóteles. *Metafisica*. Madrid, Editorial Gredos.

Submetido em 29/06/2017 e aprovado para publicação em 17/10/2017



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença Creative Commons Attribution, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado.