

Verdade e concordância em Aristóteles e Heidegger

Pedro Costa Rego

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ - UFPR

RESUMO*: O artigo pretende apresentar e discutir, a partir das três teses sofísticas sobre a relação palavras/coisas expostas no diálogo platônico *Eutidemo*, a leitura heideggeriana da teoria aristotélica da linguagem. Pretende-se mostrar que a interpretação heideggeriana não inclui Aristóteles na tradição daquilo que o § 34 de *Ser e tempo* designa “Filosofia da linguagem” e que se pode chamar de referencialismo ou correspondentismo objetivista. Entende-se que o pensamento aristotélico modula a noção de *alétheia* fazendo-a conviver com a noção de *homóisis*, com o que a teoria heideggeriana da linguagem em *Ser e tempo* concorda. O pensamento aristotélico não rompe a sofística aderência *logos/pragma* e isso não compromete sua fundamentação da possibilidade do falso, concordando nisso também com a referida teoria heideggeriana da linguagem.

Palavras-chave: linguagem; Aristóteles; sofística; Heidegger.

ABSTRACT: This article intends to present and discuss, from the three sophistical thesis on the relation word/things exposed in Plato's dialogue *Eutidemo*, the Heideggerian reading of the Aristotelian theory of language. We intend to show that Heidegger's interpretation does not include Aristotle in the tradition of what the § 34 of *Being and Time* designates “Philosophy of Language”, and that can be called referentialism or objectivist correspondentism. It is understood that Aristotelian thought modulates the notion of *alétheia* making it get along with the notion of *homóisis*, with which the Heideggerian theory of language in *Being and Time* agrees. Aristotelian thought does not break with the sophistical adherence *logos/pragma*, and it does not compromise its founding of the possibility of false. Being also in accord to the referred Heideggerian theory of language.

Keywords: language; Aristotles; sofistic; Heidegger.

O diálogo Eutidemo, de Platão, atribui a uma suposta Sofística três teses que dizem respeito à relação entre palavras e coisas. Resumidamente, são elas: i) a da impossibilidade da predicação, ii) a da impossibilidade da contradição e iii) a da impossibilidade da enunciação do falso. As três teses são sustentadas por dois pressupostos fundamentais que a reflexão aristotélica precisa enfrentar. O primeiro deles, é o de que verdade é aparecimento. O segundo, o de que a relação entre o *logos* e isso de que ele é *logos*, ou entre *logos* e *pragma*, ou simplesmente, a relação entre linguagem e coisa é uma radical e indissociável aderência.

A teoria de Aristotélica acerca da linguagem e da significação é resultado de sua negociação com esses dois pressupostos. Isso significa que se Aristóteles acredita que se pode predicar, que se pode contradizer e que se pode dizer o não-ser, então terá ele que mostrar ou bem que há algo de impropriedade na pressuposta definição de verdade e na pressuposta aderência entre *logos* e *pragma*, ou bem que delas não derivam as conclusões do Eutidemo.

Das três conclusões anunciadas, podemos isolar estrategicamente a última, a saber, a da impossibilidade do falso, porque das condições de realização dela dependem as outras duas. As condições necessárias e suficientes da impossibilidade de predicação e de contradição, por trás das teses da indistinção entre atribuição essencial e adventícia e da indistinção entre falar de algo e dizer algo, são aquelas que prioritariamente permitem a Eutidemo defender a impossibilidade do falso. Eis então em que termos se põe o problema para Aristóteles: se é possível que o *logos* não anuncie as coisas tais como elas são, ou, se é possível que o *logos* enuncie as coisas tais como elas não são, ao que equivale dizer, se é possível o *pseudos*, então as seguintes possibilidades precisam ser avaliadas em sua legitimidade:

- i) supondo que da tese de que verdade é simplesmente aparecimento se pode inferir que nenhum dizer é falso, então há algo de problemático na assimilação verdade - mero aparecimento.
- ii) supondo que da tese da aderência *logos/pragma* se pode inferir que nenhum dizer é falso, então há algo de problemático na evidência pressuposta da indissociabilidade entre essas duas instâncias: discurso e mundo.

O que pretendemos nessa breve apresentação é mostrar duas coisas: primeiro, que não há, em princípio, nada que impeça a atribuição a Aristóteles apenas da primeira das duas teses. Segundo, que a leitura heideggeriana da teoria aristotélica da linguagem não pode – e de fato não o faz – contar Aristóteles na tradição daquilo que o §34 de *Ser e Tempo*¹ chama, entre aspas, Filosofia da Linguagem², e que

podemos chamar, com fidelidade à reflexão heideggeriana, referencialismo ou correspondentismo objetivista. Em poucas palavras, o pensamento aristotélico modula a noção de *alétheia* fazendo-a conviver com a noção de *homóiosis*, com o que a teoria heideggeriana da linguagem em SZ, como veremos, inconfessadamente concorda. Segundo lugar, o pensamento aristotélico não rompe necessariamente a “sofística” aderência *logos/pragma* e isso não compromete sua fundamentação da possibilidade do falso, com o que a teoria heideggeriana da linguagem em SZ também concorda.

O que se quer com essa aproximação, do ponto de vista de uma teoria da linguagem, entre Aristóteles e Heidegger não é condenar a analítica heideggeriana da linguagem ao estatuto de um realismo metafísico adequacionista. É, antes, elevar a metafísica heideggeriana da linguagem ao real estatuto de uma pretensa ontologia condenada à tarefa de dizer as coisas mesmas e, sobretudo, exposta ao risco de não conseguir fazê-lo.

Seja então o primeiro ponto: o problema da *homóiosis*. Seja a célebre tese do Peri Hermeneias:

*Homoios hói logoi alethéis hosper tá prágmata.*³

Tese de Aristóteles: Se o falso é, ou, visto que o falso é, então verdade não pode mais ser simplesmente aparecimento no registro da discursividade. Isso não significa que, no pensamento aristotélico da linguagem, verdade precise deixar de ser *alétheia*. A noção de *adaequatio* só pôde figurar como uma histórica alternativa ao desvelamento grego quando foi introduzida e preservada no contexto de uma certa interpretação essencialmente suspeita da relação entre *logos* e *pragma*. O problema de Heidegger é mais com esse contexto do que com a *adaequatio* propriamente dita. É somente em referência a esse contexto que faz sentido a ressalva de Heidegger na Introdução de SZ: “Tudo depende de manter-se livre de um conceito de verdade construído, no sentido de concordância <Übereinstimmung>. Essa idéia não é de modo algum a idéia primária <die primäre> no conceito de *alétheia*”⁴.

Podemos então completar: a idéia de concordância não é de forma alguma a idéia primária no conceito de verdade, mas só permanecerá proscriita do horizonte desse conceito enquanto não surgir a necessidade de se revelar, no interior do domínio do desvelado, a possibilidade de uma disjunção que acomete o *logos*, que Heidegger inequivocamente identifica, e diagnostica, fenomenologicamente e aristotelicamente, como: de um lado, o aparecimento das coisas tais como elas mesmas são e, de outro, o aparecimento das coisas tais como elas mesmas não são. Se essa necessidade se

impuser, então *homóiosis* não se tornará a idéia primária no conceito de *alétheia*. Mas tampouco poderemos nos libertar dela. Aqui, a convivência entre o primário e o secundário assim se expõe: a *homóiosis logos/prágmata* é condição da *alétheia* como aparecimento. Mas não qualquer aparecimento: do aparecimento das coisas mesmas, ou, tais como elas mesmas são. Porque o aparecimento das coisas tais como elas não são é de certo modo (mas apenas de certo modo) um não aparecimento, por isso a idéia primária no conceito de *alétheia* continua sendo a de aparecimento. A idéia secundária de *homóiosis*, entendida como princípio de distinção dos termos dessa problemática duplicidade a que se expõe o *logos* da *alétheia* – a saber o acesso e o não acesso às coisas mesmas – é, em última instância, o princípio da distinção entre a *alétheia* em sua acepção primária (aparecimento) e a sua negação, o não aparecimento⁵.

De saída, afirmar que o *logos* pronunciado com concordância é verdadeiro é o mesmo que dizer: é desvelador, movimento de aparecimento, *alethés*. Trata-se, isso sim, de interpretar com comprometimento essa condição que, desde a controvérsia com a chamada “sofística”, a filosofia grega passou a impor para o cumprimento de desvelamento. Agora há algo mais do que querem Eutidemo e Dionisodoro, segundo Platão: algo mais que mera enunciação para que a enunciação desveladora mereça o qualificativo *alethés*.

Para que *homóiosis* comece a fazer sentido no horizonte da *alétheia* basta, em princípio, que entre o dizer, que é, e o não dizer, que não é, se abra a célebre terceira via, a saber, a do dizer que sendo de certo modo, de certo modo não é. Um dizer que não precisa deixar absolutamente de ser para não ser, isto é, para ser *pseudos*. Conhecemos os esforços de Platão nesse sentido. O sofista não se distingue do filósofo por não ser, mas por ser... não; isto é, alguém cujo modo de se comportar na linguagem, sendo, se opõe de certo modo ao ser. Ele enuncia discursos que são, mas são outros... que não o ser. Na base da tese platônica do *pseudos* como alteridade⁶, encontramos a solene e resignada decisão por um certo parricídio. À implacável e até então irretocável sentença de Parmênides, “o ser é, o não ser não é”, foi preciso anexar uma ressalva. Num certo sentido o não ser é e o ser não é⁷. Esse sentido veio a se consagrar, a partir da tese da alteridade, na doutrina platônica da *doxa*. Aqui, pela primeira vez o aparecimento de uma evidência no horizonte de um *legein* pôde ser chamado de inverdade, de mera opinião, de *pseudos*. Num certo sentido, a linguagem da *doxa*, que maximamente é porque devém e “gloriosamente” permanece, não é, porque redevém e permanece como *déchomai*, recepção indiferente, acostumada e descomprometida com a gênese daquilo de que ela é linguagem⁸.

Seja qual for a interpretação que merece – e mereceu da tradição metafísica – a relação entre *doxa* e *déchomai*, a filosofia sempre conviveu com a disjunção verdade/inverdade, jamais admitiu que toda enunciação é igualmente verdadeira e, desde Aristóteles, chamou a inverdade de desconforme, inadequada, falsa.

Pergunta-se então: é a cunhagem filosófica da noção de *homóiosis*, sua introdução no registro do *logos* e a discriminação discursiva a que ela serve de critério que valem a Aristóteles o título de pai disso a que o pensamento contemporâneo com horror passou a se referir com o nome “metafísica”? Ou será que a própria condenação do chamado empreendimento metafísico não supõe, no seu exercício de pensamento e linguagem, e mesmo explicitamente tematiza, isso que passa por pecado original, a saber, *homóiosis* como pedra de toque para a disjunção *logos alethés*, *logos pseudos*?

Seja novamente o pensamento heideggeriano da linguagem em SZ. Procuremos investigar se é realmente a contaminação da *alétheia* grega por uma bastarda *homóiosis* o que realmente Heidegger condena na metafísica da linguagem referencialista, cuja gênese muitos identificam na teoria aristotélica da significação. Ou se na verdade o alvo da crítica heideggeriana é algo que uma certa interpretação do aristotelismo entendeu como analiticamente derivado do conceito de *homóiosis* e que diz respeito à relação entre os termos da correspondência.

A proposição <Aussage>, diz Heidegger, não é o lugar primário da verdade⁹, e os gregos sabiam disso. E não o é porque o *logos* como *apóphansis* justamente precisa conquistar a verdade. Para ser *alethés*, reveladora, a proposição depende de uma estratégia demonstrativa que consiste em mostrar – *phaino* – aquilo de que ela fala – *apo* – como sendo aquilo de que ela fala¹⁰. É porque precisa mostrar algo *como*¹¹ que a proposição, *logos* apofântico, lugar derivado da verdade, eventualmente erra. E é porque eventualmente erra que a proposição não é lugar primário da verdade.

No que consiste o eventual erro da proposição? Esse erro consiste em que aquilo *como* o que ela, proposição, mostra o algo a ser demonstrado não seja conforme, adequado, *hómoios* a esse algo. Isso significa: a conformidade da proposição não é uma alternativa confrontadora relativamente à *alétheia*. É justamente na tentativa de ser verdadeira no sentido de desveladora – e porque não lhe coube o dom de o ser sempre – que a proposição se esforça por ser adequada na mediação do seu “como”. Há entretanto, diz Heidegger, uma instância em que não se está às voltas com a estrutura apofântica do *como*. Sendo o *como* o lugar da possibilidade do erro, e conseqüentemente também do acerto, uma possível instância livre da estrutura-como seria imune à disjunção *alethés/pseudos*.

Essa instância, anuncia então Heidegger, seria delimitada pelas noções de *áisthesis* e *nous* originários. *Áisthesis* e *nous* como abertura perceptiva do ente

como *ídia*, são, para Heidegger, leitor do *De Ânima*, o lugar originário da verdade. Porque o *nous* não percebe algo como algo, a disjunção a que ele está exposto não é ainda *alethés/pseudos*, mas *gnosis/agnoia*.¹².

A pergunta que nos interessa é então a seguinte: em que medida essa leitura heideggeriana da teoria aristotélica da linguagem confirma uma certa interpretação segundo a qual o pensamento heideggeriano condenaria a verdade como *adaequatio* e recusaria o caráter correspondentista da linguagem, que seriam expressões de um pensamento “metafísico”, na acepção mais remediável do termo? Em poucas palavras, a verdade como *homóiosis* é um pensamento a ser superado por uma concepção de linguagem condizente com o projeto filosófico de uma ontologia fundamental ou antes depende dela, do pensamento da verdade como *homóiosis*, a própria distinção entre ontologia fundamental e ontologia não-fundamental?

Tudo depende da delicada tarefa de compreender o tipo de relacionamento que se estabelece entre o que Heidegger leitor de Aristóteles chama de “percepção noética” de um lado e, de outro, “reflexão dianoética” e “enunciação apofântica”. Do primeiro lado, o lugar primário da verdade: *alétheia* antes do problema da *homóiosis*. Do outro lado, o lugar derivado da verdade: *alétheia* se *homóiosis*; se não, então *pseudos*.

Ora, segundo Heidegger, o que expõe a instância estético-noética do acesso aos *ídia* exclusivamente à disjunção *gnosis/agnoia*, e não a *alethés/pseudos*, é o fato de que aí não entra em cena a estrutura do “algo como algo”. Isso significa que onde há a estrutura expositiva do *como* é possível o *pseudos*. Ora, o *pseudos* só pode então consistir na não conformidade do algo e ser exposto em relação àquilo *como o que* ele é exposto. O oposto dessa não conformidade é o chamado conceito derivado de verdade, a saber a *homóiosis*.

Isso significa que quisermos encontrar a verdade como *alétheia* livre de *homóiosis*, temos que nos dirigir para aquela instância em que o ente se expõe de outro modo que não a partir da “estrutura-como”. Perguntamos então: onde encontramos, na Analítica Existencial do *Da-sein*, que é o caminho da Ontologia Fundamental de Heidegger, essa instância originária da *alétheia*?

Sabemos que Heidegger discorre sobre a estrutura “como” no §33, dedicado ao existencial da interpretação <*Auslegung*>. Esta, ao lado dos existenciais da disposição, da compreensão, do discurso e da linguagem, compõe o desdobramento analítico-expositivo da estrutura do *Da-sein* no que diz respeito ao seu aí <*Da*>. No contexto desse desdobramento, corresponde à interpretação o movimento de exposição do ente aberto na compreensão <*Verstehen*> que, porque fáctica, por antecipação acomete. Heidegger se serve de uma constelação de termos para indicar essa

exposição interpretativa: *Ausarbeitung* (elaboração) *Ausdrücklichkeit* (expressabilidade); *Zueignung* (apropriação); *Aussprechen* (pronunciamento); *Herauslegung*, *Ausbildung* (explicitação); *Enthüllung* (descobrimento)¹³.

Pergunta-se então, em primeiro lugar: qual é a natureza da relação entre a exposição interpretativa e a “estrutura-como”? Em segundo, em que medida o acontecimento do ente, descrito em SZ a partir desses existenciais, pode prescindir do “como” interpretativo? Afinal, é somente se isso puder acontecer, a saber, a revelação originária de um ente livre da estrutura-como, que poderemos conceber com rigor a catarse da *alétheia* através da proscrição da *homóiosis*?

A resposta de Heidegger à primeira pergunta é a seguinte: o “como” não se *relaciona* com a interpretação: ele *é* a interpretação. Com fidelidade à letra do texto: “o ‘como’ constitui a estrutura da explicitação do compreendido; ele constitui a interpretação”¹⁴. Isso significa que, se havíamos admitido que é a estrutura do *algo como algo*, antes mesmo da proposição, que instaura uma concepção de verdade derivada porquanto expõe o *logos* à disjunção *alethés/pseudos* e ao crivo da *homóiosis*, temos que admitir agora também que, sempre que houver o movimento existencial da interpretação, já abandonamos o domínio da pura e originária *alétheia*. Já estamos nos movendo na verdade derivada. Toda exposição interpretativa depende da observação atenta do critério derivado da *homóiosis* se quiser ser verdadeira.

Resposta heideggeriana à segunda questão: jamais o movimento de instauração de ente no horizonte da compreensibilidade do *Da-sein* pode prescindir de interpretação <*Auslegung*>. Nesse sentido, devem ser evitados dois mal-entendidos relativos à frase que inaugura o parágrafo da interpretação: “A interpretação se funda existencialmente na compreensão, e não vice-versa”¹⁵.

Primeiro, o mal-entendido que consiste em entender a anterioridade ontológica indicada como prescindibilidade. Que a interpretação se funde na compreensão, significa apenas que somente o que se abre pode se expor como o que ele mesmo é ou como o que ele mesmo não é; e não que o ente aberto na compreensão possa passar sem qualquer tipo de exposição. E Heidegger é claro quanto a esse ponto: a caracterização aristotélica da proposição <*apóphansis*> como um *legein ti katá tinós* cria a concepção suspeita, e mesmo equivocada, de uma assimilação entre a estrutura “como” <*katá*> e a direta formulação proposicional.

Tese de Heidegger na análise da interpretação: a inexistência de uma formulação proposicional não implica a ausência do movimento de exposição do ente *como algo*, isto é, da interpretação. Isso significa que todas as vezes que uma totalidade conjuntural ôntica se revela ante-proposicionalmente na compreensão disposta, não se

revela ela ante-interpretativamente. A interpretação está por toda parte onde há ente, seja na serventia, <*Dienlichkeit*> seja na teoria, mesmo e sobretudo onde há ente e não há proposição. Ora, se é por toda parte que ela está, então é por toda parte que a revelação originária do ente na compreensão implica o movimento da “estrutura-como”, guia-se, por conseguinte, pelo conceito derivado de verdade como *homóiosis* e expõe-se, portanto, à disjunção *alethés/pseudos* antes de qualquer enunciação proposicional.

Ora, essa tese de Heidegger desafia a consistência fenomênica da postulação do *De Ânima* segundo a qual há uma certa instância estético-noética de nosso relacionamento com o ente em que ele, na qualidade de *ídia*, se nos oferece numa simples visão curiosamente imune a *pseudos*. Que possamos pensar a *alétheia* segundo a disjunção *gnosis/agnóia*, aparecimento/velamento, não há problema. Mas dada a primeira via, a saber, a *gnosis* (o aparecimento de algo), difícil é confirmar fenomenicamente a imunidade desse algo revelado em relação à “estrutura-como” da interpretação ante-proposicional e, portanto, à disjunção da verdade derivada: *alethés/pseudos*. Enfim, não sabemos qual fenômeno dá mostras da pura *alétheia* de uma virginal percepção do simples.

A esse respeito, assim se pronuncia Heidegger: “Todo simples ver ante-predicativo do que está à mão já é em si mesmo compreendedor e *interpretativo* [nosso grifo] [...]. Que no simples visualizar possa faltar a expressabilidade de uma proposição, não nos autoriza a negar a esse simples ver toda interpretação articuladora, e com ela a “estrutura-como”.” Eis então o primeiro mal-entendido, a saber, o da prescindibilidade da interpretação.

O segundo mal-entendido a que se expõe a tese do enraizamento da interpretação na compreensão diz respeito ao estatuto dos termos com que a interpretação joga. Esse mal-entendido também provém da má compreensão da noção de anterioridade em causa. Que algo precise ser e sempre já seja exposto *como* algo, isso pode sugerir que tenhamos dois algos: aquele que vem a ser exposto e aquele *como* o que o primeiro vem a ser exposto. Mas se a compreensão pela qual o ente se abre não é cronologicamente anterior à interpretação pela qual ele se expõe *como* o ente que ele é, então não temos, a rigor, dois algos mas o mesmo algo analisado segundo momentos do seu único vir-a-ser. A interpretação não chega depois para justapor, sobre a face de um ente trazido pela compreensão independente, a face de um outro ente *como* o qual ela decide expor o primeiro. A relação entre o ente e o aspecto *como* o qual ele será exposto na interpretação não é um referencialismo objetivista. Porque *ainda* não há ente nenhum antes da interpretação, não pode ela, na tarefa de se fazer verdadeira, a saber, derivadamente verdadeira, *hómoios*, querer se guiar pelo aspecto de um ente previamente constituído. No registro da interpretação, con-

cordância como princípio de *alétheia* não é fidelidade representativa ao previamente dado; não é confecção mental de uma forma semelhante a uma outra forma referencial, cronologicamente anterior, previamente disponibilizada. Conformidade ou desconformidade da interpretação de *algo como algo*, segundo o princípio da *homóiosis*, não é nem cópia da objetividade do mundo nem referência fiel a uma suposta configuração ôntica previamente disponibilizada pela compreensão. Conformidade ./ desconformidade é algo que se decide no movimento mesmo pelo qual o ente ver a ser na compreensão-interpretação.

A pergunta que se impõe aqui ao intérprete da teoria aristotélica da significação, da proposição e da verdade é: dado que a estrutura apofântica do *tí katá tinós* expõe o *logos* à disjunção *alethés/pseudos*; e dado que essa disjunção é regulada pelo princípio da *homóiosis*, em que medida temos o direito de pensar essa conformidade buscada pelo “*katá*” como conciliação entre termos previamente disponibilizados em sua consistência ontológica? Devemos entender *homóiosis* nos termos de um tal referencialismo, digamos, objetivo, entre *logos* e *pragma*, entre um ente pré-predicativo e o modo como ele apofanticamente se expõe? É de fato esse o cenário que se impõe para quem está envolvido com a tarefa de dizer as coisas tais como elas são e se sabe exposto ao risco de dizê-las tais como elas não são? Em que medida pertence ao pensamento aristotélico a tese de que *homóiosis* apofântica é fidelidade representativa ao ente como substrato pré-linguagístico?

Dizíamos há pouco que o pensamento aristotélico da linguagem, às voltas com a tarefa de fundar a possibilidade do falso, faz vigorar o princípio da *homóiosis* como condição da *alétheia*. Nossa primeira tarefa foi mostrar que não é a introdução da noção de *homóiosis* no contexto da *alétheia* o que Heidegger, intérprete de Aristóteles, condena na implementação metafísica da noção de *adaequatio*. Ao contrário, a teoria heideggeriana da interpretação e da “estrutura-como” é justamente uma demonstração de que o ente, na sua abertura mais originária, se expõe à disjunção verdade/falsidade e ao crivo da *homóiosis*: se, na exposição interpretativa, ele originariamente vem a ser *como algo*, então o *algo como o que* ele vem a ser exposto pode ser conforme a ele mesmo ou não conforme, vale dizer, verdadeiro ou falso nesse sentido chamado derivado da verdade, a *homóiosis*, que se mostrou o único sentido fenomenicamente confirmável e em hipótese alguma um antípoda da *alétheia* como desvelamento.

Mostramos em seguida que o que o princípio da *homóiosis* regula não é, originariamente, a relação entre a proposição e o ente nem entre a compreensão e a interpretação. Ele diz respeito ao registro ante-proposicional da “estrutura-

como” enquanto estrutura co-originária à compreensão. O que ele regula portanto é a relação do ente com ele mesmo na medida em que seu vir-a-ser originário é originariamente *vir a ser como* o que ele mesmo é ou como o que ele mesmo não é. Ora, como para Heidegger linguagem não é sinônimo de proposição, mas articulação de sentido que já se movimenta na compreensão/interpretação ante-proposicional, então o que finalmente a *homóiosis* regula é a relação da linguagem com ela mesma como instância em que se decide verdade e falsidade do ente.

Tentemos então encontrar em SZ uma confirmação disso. Em que medida o tratado de Heidegger faz repercutir sobre si mesmo sua decisão por lidar com o sentido derivado de verdade como *homóiosis*.

Conhecemos os termos em que Heidegger se pronuncia acerca do método de investigação da Ontologia Fundamental. A fenomenologia é apresentada em SZ como um chamado conceito de método. Mas sabemos também que para Heidegger, método não é exatamente um aparelhamento técnico-instrumental. Método é percurso e todo percorrer investigativo se funda numa atitude ontológico-existencial que consiste em posicionar-se interpretativamente diante da totalidade do real. Sem risco de atentar contra a ortodoxia heideggeriana, podemos dizer, portanto, que fenomenologia como método é algo que pode se por em movimento tanto no registro filosófico-temático quanto no pré-filosófico.

Posicionando-se interpretativamente diante da totalidade do ente no modo da fenomenologia, o que a Ontologia Fundamental, como comportamento filosófico-temático, pretende é seguir o bom conselho do patriarca: ir às coisas mesmas: *zu den Sachen selbst*. Assim Heidegger traduz o *apopháínesthai tá phainómena*: “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra tal como se mostra a partir de si mesmo”¹⁶.

Vimos que a *apóphansis* que interessa a Heidegger não é a que a tradição consagrou na noção de formulação proposicional. O *ti katá tinós* aristotélico, dirá Heidegger, independe e antecede em todos os sentidos a proposição e diz respeito à estrutura da interpretação. Porque esta é sempre já um mostrar algo como algo, é a ela que originariamente se impõe a tarefa de ser, com fidelidade etimológica, apofântica, isto é, a tarefa de expor o ente desde ele mesmo tal como ele mesmo é.

Convém de passagem desfazer uma certa confusão entre as acepções de *apóphansis* com que joga o texto heideggeriano no §7 e no §34. Num primeiro sentido, (i) *apóphansis* aparece como proposição em sentido estritamente aristotélico. Mas, ao se opor à identificação aristotélica entre a proposição e a estrutura “como”, Heidegger apresenta a *apóphansis* como (ii) modo de ser demonstrativo simplesmente do *Etwas als Etwas*, o qual diz respeito à interpretação ante-proposicional;

(iii) em terceiro lugar, *apóphansis* aparece como qualificativo da interpretação temático-contemplativa, por oposição ao “como” da interpretação hermenêutica. Essa acepção de apofântico assim se explica: o modo mais imediato de revelação dos entes não é carente de interpretação, mas pertence a ele um tipo de exercício interpretativo que Heidegger batiza com o nome de hermenêutico; à substituição da lida pela observação contemplativa da natureza de um algo corresponde o que o §34 chama de uma modificação existencial na estrutura da interpretação. Por ocasião dessa modificação, o como hermenêutico dá lugar a um outro modo de exposição de algo como algo, modo esse que Heidegger batiza de “*como* apofântico”. Finalmente (iv), no § da Introdução mencionado acima, *apóphansis* se fez ver essencialmente como explicitação do lema fenomenológico “às coisas mesmas”. *Logos* ou interpretação apofânticos seriam aqueles que deixam e fazem ver por si mesmo aquilo que se mostra a partir de si mesmo, o que sugere que, ou eventualmente, ou na maioria das vezes, *logos* e interpretação não são, nesse sentido, apofânticos.

Eis então, em resumo, a situação de SZ como projeto de ontologia fundamental relativamente à noção de *apóphansis*. SZ é apofântico em sentido derivado, isto é, segundo Heidegger, aristotélico, porque é estruturado como discursividade proposicional. É apofântico, mais originariamente, à medida que a enunciação proposicional está fundada e condicionada pelo exercício da estrutura interpretativa do “como”. É apofântico em terceiro lugar porque o “como” interpretativo que está na base de suas enunciações proposicionais é o “como” apofântico da visualização contemplativa, isto é, da *Vorhandenheit*, e não o como hermenêutico da lida. Mas é a última acepção a que mais nos interessa: aqui, não podemos dizer que SZ é apofântico. O tratado *pretende* ser apofântico, no sentido de fenomenológico. Fenomenologicamente apofântico ele só será se suas formulações i)proposicionais, ii)fundadas na “estrutura-como” da interpretação, iii)seguindo a modificação ontológico existencial do hermenêutico para o apofântico, forem também capazes de mostrar as coisas tais como elas são. A *apóphansis* fenomenológica é, antes de mais nada, uma reivindicação e um desafio, porque todo discurso está sempre exposto à possibilidade de, do ponto de vista fenomenológico, não ser apofântico. Mesmo sendo apofântico nos três primeiros sentidos, o discurso pode não ser capaz de corresponder à exigência fenomenológica, e pode simplesmente mostrar as coisas tais como elas não são.

Por um lado, esse exercício anti-fenomenológico do discurso pode ser entendido como uma privação no registro do conceito de verdade chamado por Heidegger originário, a saber, verdade como *alétheia*. Mostrar o não-ser é de certo modo um não-mostrar. Mas porque esse não-mostrar é um *mostrar-o-não*; ou seja, não é um

obscurcimento silencioso mas um visível estardalhaço, decidiu o pensamento aristotélico enfrentá-lo como tal. A decisão aristotélica aqui é cuidar para que o estardalhaço anti-fenomenológico não apareça como o dizer das coisas mesmas, pelo simples fato de que ele aparece *como* algo. *Alétheia* como imediato desvelamento vai se mostrando uma noção muito larga para a pretensão hierarquizante e discriminatória, tanto da teoria aristotélica da significação quanto do tratado heideggeriano. Essa pretensão, nos dois casos, exigiu que para o fenomenológico e o anti-fenomenológico, para o apofântico e o não apofântico, que em comum participam do ser desvelado e do estardalhaço da visibilidade, surgisse um princípio de discriminação. Esse princípio se expressa na noção de *homóiosis*, cuja finalidade é exclusivamente identificar e posicionar o tipo de privação da *alétheia*, o tipo de ocultação, o tipo de não aparecimento que ocorre quando algo aparece, mas como aquilo que ele não é.

Assumindo fenomenologia como modo de procedimento investigativo temático, SZ admite também que o discurso (e não necessariamente apenas o filosófico) está exposto à disjunção *alethés/pseudos*; admite que a problemática noção de “coisas mesmas” é o crivo dessa disjunção; admite finalmente que a *homóiosis* como correspondência fenomenológica das palavras às coisas é princípio de distinção e o apanágio de uma ontologia que se pretende, à diferença das outras em sua sucessão histórica, fundamental. Se Heidegger evitou misturar explicitamente fenomenologia com *homóiosis*, não foi para descaracterizar a disjunção verdade/falsidade como pertencente ao horizonte do revelado. Foi para evitar que fenomenologia viesse a ser concebida como referencialismo objetivo e instrumentalismo linguagístico, porque é grande a tentação de se compreender o *autó tó pragma* aristotélico (isto é, a noção de coisas mesmas) como um substrato ontológico anterior a toda linguagem.

Enfim, a preocupação de Aristóteles com a fundamentação da possibilidade do falso e a preocupação de Heidegger com o histórico desvio da filosofia da rota das coisas mesmas estão muito próximas para que a *homóiosis*, no fluxo do legado de pensamento que une o primeiro ao segundo, venha a se tornar uma idéia, mais do que estrategicamente remanejada, simplesmente evitável.

A *Metafísica* de Aristóteles fala de uma filosofia “coagida pela verdade ela mesma <*hyp'autés tés alétheias anankatzomenes*>”¹⁷; dos filósofos obrigados pelos fenômenos e condenados a persegui-los <*anankatzómenos akolouthéin tois fainoménois*>¹⁸. Da coisa ela mesma <*autó tó pragma*> como o que obriga o rumo da investigação <*synánkatze tzethéin*>¹⁹. Aqui, estabelecer um acesso à verdade como manifestação fenomênica é conquistar *homóiosis*. Segundo o modelo do

Peri Hermeneias, *homóiosis* entre as afirmações e negações, as “*synthesis*” e “*diaisresis*” do *logos* apofântico, exposto a verdade e falsidade, e as coisas mesmas como afecções da alma <*pathémata tés psychés*>²⁰.

São exatamente essas noções de “verdade”, “fenômenos” e “coisas mesmas” que estão na base da fenomenologia metodológica de SZ, que figuram como alvo de uma Ontologia Fundamental e particularmente como o norte da decisão interpretativa. Fala aqui a mesma evidência aristotélica de que a verdade como acesso fenomenológico do *logos* às coisas mesmas não é óbvia. É um acesso que precisa ser conquistado, porque quase sempre o *logos*, ainda que proposicionalmente apofântico, não chega a ser fenomenologicamente apofântico. Que ele chegue a isso, significa que o discurso se fez *hómoios*: semelhante, correspondente e o mesmo que as coisas.

A *homóiosis* heideggeriana é algo que se decide privilegiadamente no registro da interpretação e à interpretação se impõe como tarefa. Acerca dela, Heidegger assim se pronuncia:

“A possibilidade positiva do conhecer mais originário [...] só pode ser apreendida de modo autêntico se a *interpretação* [nosso grifo] tiver compreendido que sua primeira, constante e última tarefa é, [...] na elaboração da posição prévia, visão prévia e concepção prévia, assegurar o tema científico a partir das coisas elas mesmas”²¹.

Pergunta-se: como conquistar e assegurar as condições para que, nesse posicionamento visual e conceitual prévio, a interpretação própria ao discurso cognoscitivo se faça originária, isto é, se oriente pela necessidade da *homóiosis* e assim mostre as coisas mesmas?

Como de costume, Heidegger apresenta a condição negativa. Não há nem conhecimento originário, nem interpretação autêntica, nem exposição das coisas tais como elas mesmas são, enfim, não há *homóiosis* quando: “a interpretação se deixa guiar, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por opiniões <*Volksbegriffe*> e idéias gratuitas <*Einfälle*>”²².

Volksbegriffe e *Einfälle* são princípios que, instalados no leme do movimento expositivo pelo qual a interpretação faz ver algo como algo, conduzem essa interpretação, nos termos de Heidegger, a “forçar conceitos <*Begriffe* *zwingen*> contra os quais o ente pode resistir em seu modo de ser”²³. Pergunta-se: de que modo acontece que *Volksbegriffe* e *Einfälle* comandem uma tal truculência essencialmente anti-fenomenológica e anti-apofântica?

A interpretação segundo *Volksbegriffe* e *Einfälle* não é exatamente uma não interpretação, uma não exposição, uma não elaboração do compreendido. Ela é uma interpretação, exposição, elaboração positiva que, como tal, traz um ente à visibilidade

e ao domínio do desvelado. Mas por que tipo de *alétheia* é responsável esse movimento expositivo inaugurador? Se, nos termos de Heidegger, esse movimento expositivo não “assegura seu tema a partir das coisas mesmas”, se ele se guia por opiniões e idéias gratuitas, se ele força conceitos contra o ente, mas se ele, ainda assim, responde pelo posicionamento de um ente na abertura do mundo, como recusar a *homóiosis* como o critério que permite situar o lugar dessa *alétheia* anti-apofântica?

Assim Heidegger estabelece como tarefa da interpretação a conquista da *homóiosis* como correspondência apofântica e fenomenológica do discurso em relação às coisas: “[É] a interpretação [que] pode haurir a conceitualidade pertinente ao ente a ser interpretado *a partir dele próprio ou...*”[nosso grifo]²⁴, ou não. O rumo da exposição interpretativa se decide “a partir da necessidade real de determinadas questões e do modo de tratar exigido pelas ‘*coisas mesmas*’ [nosso grifo]”²⁵. Um método de investigação como caminho expositivo do compreendido será “autêntico na medida da originariedade em que ele se radica numa discussão com as *coisas mesmas*”²⁶.

Vemos assim o *autó tó pragma* aristotélico como um *leit-motiv* da hermenêutica e da fenomenologia heideggerianas. O mesmo *autó tó pragma* que, no pensamento aristotélico da linguagem, desempenha a decisiva função de fundamentar a possibilidade ontológica do *pseudos* funciona, na teoria heideggeriana da interpretação e na base do projeto ontológico de SZ, como o referente, na mais espontânea acepção do termo, da *homóiosis* como conceito derivado e discriminatório de verdade.

O que se pretende mostrar com isso não é muito apoteótico. Basicamente que não é um bom caminho interpretativo assimilar o diagnóstico crítico que Heidegger formula acerca da Metafísica como história e como posicionamento ontológico-existencial à convivência da *alétheia* (verdade originária) com a *homóiosis* (verdade derivada). Ao contrário, essa convivência é um pressuposto e um tema suficientemente explícito da ontologia heideggeriana. Enquanto tal, ela é uma convivência essencialmente fenomenológica, porquanto pertence ao modo de aparecimento fenomênico das coisas que elas apareçam, por vezes, como o que elas não são. E, finalmente, é a essa convivência que a Ontologia Fundamental deve a conquista de sua própria identidade; a saber, como tratado fenomenológico empenhado em descrever, inclusive e sobretudo, a violência anti-apofântica que nossas proposições e nossas mãos exercem quase sempre contra as coisas mesmas.

A chave para se compreender, segundo o olhar heideggeriano, a violência anti-fenomenológica própria da *homóiosis* é justamente olhar menos para ela. O estrago que Heidegger atribui à *adaequatio* como conceito fundamental da história da metafísica

da linguagem é mais um problema dessa metafísica do que do conceito formal da possibilidade de um acesso legítimo do *logos* aos *prágmata*. Em poucas palavras, o que precisa ser posto em xeque não é a *homóiosis*, mas o modo como se configuram e o sentido de que se investem os *termos* a que a *homóiosis* serve como critério de relacionamento.

Dizíamos há alguns instantes que a teoria aristotélica da significação, isto é, do acesso de *logos* a *pragma* através da noção de *semainein*, é resultado de uma negociação com dois pressupostos da chamada “sofística”.

O segundo pressuposto decisivo das teses do *Eutidemo* foi anunciado como o de uma indissociável aderência entre *logos* e *pragma*. Em última instância, não é possível predicar <*kategorrein*>, contradizer <*antilegein*> e enunciar o *pseudos* porque ou bem as coisas são a linguagem em que elas se apresentam, ou bem porque a linguagem é *uma* coisa ao lado de outras tantas, e não um conjunto de símbolos, que abriam mão de sua própria consistência ontológica em nome do exercício da significação. Ora se a tese do *Eutidemo* de fato postula que a aderência inviabiliza o falso, então passa a soar, com a mesma aparência de banalidade e obviedade, a inferência de que a possibilidade de um *logos* falso supõe uma constitutiva cisão entre linguagem e mundo. Aristóteles então, assumidamente pai da dedução do falso e do crivo da *homóiosis*, torna-se, no mesmo movimento, pai também de um problemático referencialismo objetivo.

As perguntas que importam nesse contexto são portanto as seguintes:

Primeiro. Temos ou não o direito de inferir o *chorismós*, a cisão, do fato da *homóiosis*? Isto é, se faz sentido convocar o *logos* a uma trabalhosa correspondência fenomenológica em relação às coisas mesmas, isso implica realmente que “coisas mesmas” subjazem independentes, anteriores e fora de todo movimento linguagístico? Implica que a *apóphansis* do *logos*, em sua acepção etimológica, seja a captura representativa de algo que, antes de toda linguagem, simplesmente já é? Ou será possível e mesmo necessário enfrentar uma concepção de *homóiosis*, em vez de exteriormente referencialista, *genética* e *inauguradora* do ente no movimento mesmo da correspondência?

Segundo. Temos o direito de, além de inferir o *chorismós* da noção de *homóiosis*, atribuir essa inferência ao pensamento aristotélico das palavras e das coisas?

Terceiro. Se as teses aristotélicas acerca do sentido de um *logos* falso, notadamente em *Peri Hermenéias* I, 16a, em *Metafísica* E,4 e D29, e em *DA*, III,4-5 parecem se constituir como uma teoria da significação, é de fato essa teoria, ao que tudo indica sustentada pela distância entre a *apóphansis* proposicional e *tá prágmata*, a última palavra de Aristóteles acerca da relação entre a linguagem e as coisas? Ou será que é essencialmente aristotélica a idéia de que o referente da proposição, a

saber, as coisas como afecções da alma, já são atualizadas no horizonte da percepção estética como linguagem? O que implica que a evidência do caráter separado da proposição não significa a tese do radical apartamento entre linguagem e ente.

Que a *homóiosis* entre o discurso e as coisas mesmas possa não implicar cisão entre linguagem e mundo, é o que se confirma, segundo nossa hipótese, pelo menos na teoria heideggeriana da interpretação.

Eis o que nos leva a concluir o tratado heideggeriano: a única *homóiosis* fenomenológica e apofântica plausível é aquela que põe a linguagem do “como” interpretativo numa relação com o seu próprio movimento de exposição. A exposição interpretativa aqui, que é genética e instauradora do ente interpretado, precisa ainda assim, paradoxalmente, aprender a se guiar por um norte fenomenológico chamado “coisas mesmas”, que certamente é outro que não um referente exterior. Gênese e correspondência... O *autó tó pragma* como norte fenomenológico da interpretação, como referente da *homóiosis* e como o único guia seguro de uma exposição legitimamente apofântica, é algo que só se decide no risco e no cuidado da criação interpretativa.

NOTAS

* Resumo produzido pelos editores.

¹ Doravante citado como SZ. Para todas as passagens citadas dessa obra, usamos a edição da Max Niemeyer Verlag: HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1986, e assumimos a responsabilidade pelas traduções.

² SZ, §34, p.166.

³ ARISTÓTELES, *Peri Hermeneias*. Loeb Classical Library/Harvard University Press. London, 1996, Trad. por H.P.Coocke, IX, 19a 33, p.140. Para todas as citações de Aristóteles, usaremos a edição da Loeb, que segue o texto grego estabelecido por Immanuel Bekker, Berlin, 1831, e indicaremos nas notas doravante apenas autor, obra e paginação.

⁴ SZ, §7, p.33

⁵ Veremos adiante que a ênfase da segunda parte do §7 de SZ na contraposição de *alétheia* e *Übereinstimmung* passa deliberadamente por cima da distinção fenomenológica, que só se explicitará nos §§ 32 e 33, entre, de um lado, um posicionamento discursivo que estabelece um acesso às coisas mesmas de que ele é discurso e, de outro, um *logos* anti-apofântico (no sentido etimológico do termo). Assim como Heidegger tem bons motivos para afirmar que a *Übereinstimmung* desvirtua a radicalidade filosófica do problema da verdade tal como os gregos a conceberam sob o título de *alétheia* (somente na medida em que opera como o conceito-chave de uma concepção instrumental e referencialista da linguagem),

também nós acreditamos ter bons motivos para defender que a *homóiosis*, antes mesmo da referida *Übereinstimmung*, tem um papel decisivo a desempenhar ao lado e em favor da idéia originária grega de verdade como *alétheia*, e que o próprio pensamento heideggeriano da verdade não prescinde dessa noção, aparentemente relegada, quando de pronuncia acerca do discurso em termos de fenomenologia e *apóphansis*. Sobre a posição de Heidegger acerca da disjunção *alethés/pseudos* no sentido de desvelamento/encobrimento, cf. SZ, §7, p.33.

⁶ PLATÃO. *O Sofista*, 256d-258d.

⁷ PLATÃO. *O Sofista*, 241d.

⁸ Cf. HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1976, p.79.

⁹ SZ, §33, p.154 e §7, p.33.

¹⁰ SZ, §7, p.32.

¹¹ Sobre a conexão entre *Aussage* e a *Struktur des Etwas als Etwas* originariamente pertencente ao existencial da interpretação, cf. SZ, §32, p.149.

¹² SZ, §7, p.33.

¹³ SZ, pp.153-160.

¹⁴ SZ, §32, p.149.

¹⁵ SZ, §32, p.149.

¹⁶ SZ, §7, p.34.

¹⁷ ARISTÓTELES. *Met. A*, 3, 984b.

¹⁸ ARISTÓTELES. *Met. A*, 5, 986b.

¹⁹ ARISTÓTELES. *Met. A*, 3, 984a.

²⁰ ARISTÓTELES. *De Interpretatione*, I, 16a, 4-9.

²¹ SZ, §32, p.153.

²² SZ, §32, p.153. Visto que estão em questão aqui dois termos-chave para a delimitação conceitual do contraponto de uma interpretação fenomenológico-apofântica guiada pelo princípio da *homóiosis*, merecem suas traduções algum comentário. Preferimos “opiniões” e “idéias gratuitas” para *Volksbegriffe* e *Einfälle*, respectivamente, em vez de “conceitos ingênuos” e “chutes”, como sugere a tradução de Márcia de Sá Cavalcante (em HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, Petrópolis, Vozes, 1988) porque (i) a idéia de opinião especifica a ingenuidade do “Volks” como falta de consistência interpretativa, e porque (ii) *einfallen* parece sugerir mais gratuidade do que presunção.

²³ SZ, §32, p.150.

²⁴ SZ, §32, p.150.

²⁵ SZ, §7, p.27.

²⁶ SZ, §7, p.27.