
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

O discurso (*lógos*) e o desvelamento (*alétheia*): a função *sehenlassen* e a possibilidade de evidência

*Discourse (lógos) and unveiling (alétheia): the sehenlassen function and the possibility of
evidence*

Christiane Costa de Matos Fernandes*
 <https://orcid.org/0000-0003-1384-9903>

Resumo: A partir da análise do §26 da preleção de inverno de 1924/25 *Platão: o sofista* (GA19), proferida por Heidegger em Marburg, pretendo argumentar que, embora o *lógos* não seja o lugar propriamente dito da verdade, o *deixar-ver* (*sehenlassen*) determina a função do *lógos* apofântico na medida em que ele envolve a possibilidade de evidência fenomenológica.

Palavras-chave: *Lógos*. Heidegger. Evidência.

Abstract: Based on the analysis of §26 of the Winter Semester Lecture of 1924/25, Plato: *The Sophist* (GA19), I intend to argue that, although the *lógos* is not strictly the proper place of truth, *sehenlassen* determines the function of the apophantic *lógos* insofar as it entails the possibility of phenomenological evidence.

Keywords: *Lógos*. Heidegger. Evidence.

Introdução

A despeito do título, a leitura do texto platônico indicado na preleção *Platão: o sofista* (GA19)¹ é explicitamente orientada a partir do tratamento temático aristotélico e,

* Pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ. O presente trabalho foi realizado com apoio da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) por meio do financiamento do PDPG.

¹ Nesse trabalho, as referências às obras de Martin Heidegger usam a sigla GA e o número do volume na *Gesamtausgabe*, isto é, estão de acordo com a edição das obras completas publicada pela editora Vittorio

por isso, toda a parte introdutória (§4 ao §26) está voltada às obras do estagirita. Antes de iniciarmos a apresentação do §26 da referida preleção, parece-nos imprescindível pôr em tela as palavras do autor expostas no mesmo texto como *Consideração prévia*. Nessas primeiras páginas, desenha-se a articulação entre o método, o tema e o sentido da escolha do diálogo platônico, iluminando com considerável clareza conceitos decisivos ao nosso trabalho.

O que de saída chama a atenção nas primeiras páginas do curso Platão: *o sofista* é a sintética definição de “fenomenologia”; escreve o autor: “fenomenologia significa: φαίνόμενον – aquilo que se mostra, λέγειν interpelar discursivamente”². Em seguida, é dito que a maneira pela qual a fenomenologia considera o que se mostra decide sua especificidade: “o aspecto primário é a questão acerca do ser desse ente. Nós designaremos futuramente aquilo que se mostra como *fenômeno* (...). Fenômeno designa o ente, tal como ele se mostra, nas diversas possibilidades de seu ser descerrado”³. Após fazer referência a Husserl e a Dilthey, Heidegger alega que o decisivo acerca da fenomenologia foi que ela recuperou a possibilidade de perguntar e responder cientificamente no campo da filosofia. Isso quer dizer que, para o autor, a filosofia recuperou seu espaço investigativo na esfera de sentido, e o faz, mais especificamente, através da investigação ontológica. Temos, portanto, uma referência à tarefa filosófica enquanto propriamente científica, orientada pelo método fenomenológico que investiga o ser dos entes e as possibilidades de seu ser descerrado. É possível afirmar, portanto, que a cientificidade filosófica é também meta explícita na intenção do curso, que segundo Heidegger, é dar aos ouvintes, “para o seu respectivo campo científico uma compreensão interna de questões científicas”⁴.

Contudo, o que parece consumir a importância que o autor alemão concede à possibilidade de operar cientificamente no campo da filosofia é a escolha do texto platônico e o tema que dele decorre. As longas citações que se seguem têm por objetivo mostrar de que modo a filosofia – como Heidegger a compreende positivamente -, em Platão e

Klostermann. Nas citações diretas, será indicada a sigla GA (*Gesamtausgabe*) seguida do número do volume e indicação textual da edição alemã após a indicação completa da tradução consultada.

² HEIDEGGER, M. *Platão: O sofista*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 8. GA 19 [8].

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p. 9 [10].

Aristóteles, busca descrever as possibilidades de descerramento do ente em seu ser e, por isso, conduz os filósofos a lutar contra a dissimulação operada pela fala e pela linguagem; dissimulação que lança seu véu sobre a vida e seu respectivo entendimento sobre o mundo.

De acordo com Heidegger, *o sofista, o filósofo e o ser do ente* são o “tema” do diálogo *Sofista*, e a existência filosófica, vista a partir desse texto platônico, é indicada como uma das possibilidades mais extremas do ser humano. Essa afirmação poderia figurar como mais um elogio genérico à vida contemplativa, que Heidegger estaria lendo no texto de Platão, porém, se olharmos com mais cuidado aos parágrafos seguintes, essas palavras adquirem um contorno bem específico. Diz Heidegger no §2:

O homem vive em seu mundo circundante, que é aberto em certos limites. A partir dessa orientação natural em seu mundo, emerge para ele algo assim como a ciência, que é uma elaboração do mundo existente e do próprio ser-aí em determinadas perspectivas. Mas o que está aí inicialmente ainda não é conhecido no sentido do saber. Ao contrário, a consciência tem quanto a isso uma determinada *visão*, *δόξα*, que considera o mundo tal como ele aparece e se mostra de saída, *δοκεῖ*. Assim, formam-se no ser-aí natural, de saída, determinadas visões, opiniões sobre a vida e seu sentido. E o sofista e o orador movimentam-se nelas. No entanto, na medida em que a partir desse ser-aí natural abre-se o caminho para a pesquisa científica, essa pesquisa precisa atravessar de maneira penetrante justamente essas opiniões, essas determinações correntes, buscando o caminho até as coisas mesmas, de tal modo que estas se tornam mais determinadas, e ela precisa conquistar a partir daí os conceitos. Isso não é óbvio para o ser-aí cotidiano, e é difícil que ele toque no ente em seu ser- e isso precisamente para um povo como o grego, porém, cuja vida cotidiana estava atrelada à língua. *O Sofista* – e cada um dos diálogos- mostra Platão a caminho; ele mostra o rompimento das proposições fixas e o chegar à compreensão dos fenômenos; e ele mostra ao mesmo tempo como Platão precisa ficar *parado* e como ele *não* chega a penetrar.⁵

Se, ao final da passagem, em função da estagnação platônica, justifica-se o começo da análise por Aristóteles, o que há de decisivo para nós são as considerações acerca do papel do orador e do sofista. Quem são eles? Aqueles que possuem determinadas “visões” (*Ansicht*) e opiniões sobre a vida e seu sentido. Mas também é dito o mesmo sobre qualquer outro ser-aí natural. Então, qual a especificidade do orador e do sofista? O fato de que eles se movimentam fundamentalmente pela linguagem. Essa determinação não é sem lugar, pois no parágrafo seguinte quando Heidegger apresenta a primeira caracterização da palavra

⁵ *Ibidem*, p.13 [13].

ἀλήθεια (verdade como desvelamento) e o duplo encobrimento do ente humano, as peças do que está em jogo na preleção, seu tema e a escolha do diálogo platônico se encaixam.

No parágrafo subsequente, Heidegger determina a correspondência entre descerramento (*Erschlossenheit*) e verdade (*Wahrheit*), tendo em vista o que os termos dizem do acesso e tratamento que conhece o ente; “o modo de acesso e de lida que descerra o ente como sendo de tal e tal modo e que se apodera daquilo que foi assim descerrado costuma ser designado como *conhecimento*. O conhecer que abre o ente, é ‘verdadeiro’”⁶. Essa correspondência adquire seu pleno sentido a partir do termo grego utilizado para se referir à “verdade” – ἀλήθεια –, pensado etimologicamente a partir do seu “α” privativo. Essa privação caracteriza uma expressão negativa: algo não está mais sob esquecimento (λήθεια), portanto “ἀλήθεια significa: não estar mais velado (*verborgen*), estar descoberto”⁷. O uso do termo ἀλήθεια para caracterizar o que compreendemos como verdade indica, para Heidegger que os gregos possuíam o entendimento que o mundo está de início encoberto e que seu desvelamento precisa ser conquistado.

O mundo está de início fechado, ainda que não completamente, inicialmente, o conhecimento descerrador ainda não avançou em geral de maneira penetrante; o mundo só se acha descerrado na esfera mais próxima do mundo circundante na medida em que as necessidades naturais o exigem. E precisamente aquilo que talvez estivesse originariamente descerrado na consciência natural em certos limites é na maioria das vezes novamente encoberto e dissimulado por meio da fala (*Sprechen*). Opiniões solidificam-se em conceitos e proposições, e esses conceitos e proposições são passados adiante, de tal modo que aquilo que tinha sido descerrado originariamente é uma vez mais velado. Assim, o ser-aí cotidiano se movimenta em um duplo encobrimento: de início, no mero desconhecimento e, em seguida porém, em um encobrimento muito mais perigoso, na medida em que o descoberto é transformado em não verdade por meio do falatório (*Gerede*). No que se refere a esse duplo encobrimento, uma filosofia se vê colocada diante da tarefa de se arremeter algum dia pela primeira vez positivamente em direção às coisas mesmas, e, por outro lado, a assumir ao mesmo tempo a luta contra o falatório. As duas tendências são os impulsos iniciais propriamente ditos do trabalho intelectual de Sócrates, Platão e Aristóteles. Sua luta contra a retórica e a sofística é a prova disso (...). A consideração mais detida de seu trabalho mostra precisamente que empenho foi necessário para que eles atravessassem o caminho até o próprio ser e, ao mesmo tempo, passando pelo falatório⁸.

As passagens apontam o caráter opaco do mundo em que a vida cotidiana se

⁶ *Ibidem*, p.14 [14].

⁷ *Ibidem*, p. 15 [16].

⁸ *Ibidem*, p. 16 [16].

desdobra e em meio à qual - mesmo na esfera mais próxima onde existe alguma transparência - ronda o perigo iminente de dissimulação e encobrimento. O perigo existe sobretudo em função da fala (*Sprechen*), pois ela tem em si mesma a capacidade de passar adiante – através de conceitos e proposições – a expressão sobre algo que não se encontra presente, ou seja, ela é capaz de dizer algo sobre o ente sem que o ente sobre o qual se fala sequer se mostre. Esse elemento da exposição é determinante, pois o que caracteriza a dissimulação é furtar ao ente (a coisa mesma) a mostra e, por conseguinte, a significação que lhe pertence, e transportá-la à linguagem como se a ela pertencesse. De outro modo: a fala opera a favor do esquecimento na medida em que tende a obliterar o que precisou ser visto para ser dito, e, com vistas a si mesma, engendra a repetição dos conceitos e proposições, sendo capaz de transformar o que foi uma vez descoberto em não-verdade, ou seja, encobrindo a coisa mesma através do falatório.

Em atenção a esse estado de coisas, o comportamento filosófico emerge como um ímpeto em direção às coisas mesmas e, por conseguinte, como luta contra a fala que dissimula e encobre. A partir desse cenário, é possível encontrar o sentido da preleção enquanto análise do diálogo *Sofista*. Na medida em que Platão apresenta o sofista (um dos temas do diálogo) como aquele que, de maneira paradigmática, está envolto com o encobrimento do mundo através da linguagem, o diálogo platônico se torna um dos primeiros modelos filosóficos desse impulso contra a dissimulação operada pela fala. Mas não apenas isso. Tendo em vista que Platão pergunta pelo sofista em seu ser, isto é, conduz a investigação pela via de pensamento que questiona o ser do ente humano, ele assinala o solo interpretativo em que a batalha pelo desvelamento deve acontecer. Contudo, e função das dificuldades do texto platônico e da constatação de que ele não chega a penetrar nos fenômenos, o caminho pelo pensamento aristotélico se faz necessário, escreve Heidegger: “O que Aristóteles diz é aquilo que Platão lhe entrega em mãos, só que com uma cunhagem mais radical, mais científica”⁹. Assim, a partir de Aristóteles, a preparação dos temas para se chegar ao diálogo platônico irá se deter “na questão do *lóγος* (discurso) como *ἀληθεύειν* (desvelamento) nos diversos âmbitos do *ὄν* (ente)”¹⁰.

Mas parece haver uma contradição em nossa exposição. Não dissemos que a fala

⁹ *Ibidem*, p.11 [11].

¹⁰ *Ibidem*, p.12 [12].

(*Sprechen*) possui a capacidade de dissimulação e encobrimento? Como pode então o *λόγος* (discurso) ser concebido como *ἀληθεύειν* (desvelamento)? A aparente contradição diz respeito à ambiguidade inerente a própria fala, isto é, à sua capacidade de distender o fio entre o discurso que a possibilita e sua manifestação pela linguagem, manifestação que pode se autonomizar de tal modo que se mantém como repetição e difusão encobridora - que diz sem nada deixar ver - pelo falatório (*Gerede*). Essa tensão imanente à fala põe em tela algo de decisivo que permeia a investigação e o procedimento metodológico de Heidegger, a saber, a tarefa de recuperar a possibilidade apofântica do discurso. Mas em que consiste essa possibilidade? Podemos apreendê-la através da própria composição do termo grego *apophantikós*; nele se agrega a expressão *apo*, que indica “para fora”, “mostrar” ou “tornar conhecido”, e o termo *phainein* que retém noções como “exibir”, “mostrar” e, ao mesmo tempo, indica qual o sujeito mesmo dessa ação reflexiva: o fenômeno, pois *phainein* é derivado de *phos* “luz” - mesma raiz da palavra *phainómenon*. Portanto, o discurso apofântico não diz respeito à expressão linguística ou à predicação do ente, mas ao modo como o fenômeno, ao se mostrar (*phainein*), pode se tornar conhecido (*apo*). Recuperar a possibilidade apofântica do discurso é, portanto, *ter em vista o lógos (discurso) capaz de viabilizar à filosofia a visão da coisa mesma tal como ela se mostra, a fim de garantir a correta descrição do seu objeto temático, qual seja, o fenômeno como o que designa o ente, tal como ele se mostra, nas diversas possibilidades de seu ser descerrado.*

Se todo esse panorama apresentado por Heidegger na *Consideração prévia* do curso sobre o *Sofista* ilumina a escolha do diálogo¹¹, o retorno aos filósofos gregos e a determinação dos conceitos-chave (*λόγος* e *ἀληθεύειν*), também podemos apreender algo determinante que julgamos estar presente em todo o caminho do filósofo: a filiação de sua filosofia ao pensamento grego, ou, de maneira mais precisa, a filiação de seu método ao pensamento grego, na medida em que a fenomenologia reclama para si o mesmo assunto (o sentido de ser do ente) e, pela hermenêutica, realiza a interpretação que revolve as camadas de conceitos e se apossa, por repetição, do que foi originariamente visto pelos antigos

¹¹ Digno de nota é o fato de que o curso foi pensado como a interpretação de dois diálogos tardios de Platão, a saber, *O sofista* e *Filebo*. Se apenas a interpretação do primeiro foi realizada, o tema concernente ao último diálogo não pode ser ignorado: a relação entre dialética e ontologia.

filósofos.

Após essa análise preliminar das primeiras palavras de Heidegger expostas no curso *Platão: o sofista*, podemos nos concentrar na análise do §26 da referida preleção.

A amplitude e limite do *λόγος*

O §26 possui o título *A amplitude e limite do λόγος* e é dividido em duas partes: a primeira investiga a relação entre o *lógos* e o *noûs*, a segunda investiga a relação entre o *lógos* e *alétheia*.

Na exposição da primeira parte, Heidegger apresenta a diferença entre o *noûs* e *dianoein*, isto é, a diferença entre a pura compreensão (ou puro pensamento) e o compreender (pensar discursivo). O *noûs* enquanto comportamento, ou seja, como *noein* (pensar ou compreender), não é realizado comumente e de início como contemplação pura, mas discursivamente. O motivo é o fato de ser realizado por um ente que possui o *lógos*. É indicado, portanto, a fundamental característica do *lógos* como pertencente ao ser do ente humano. Heidegger diz: “precisamos insistir no fato de que o *λόγος* (*a linguagem/o discurso*) pertence ao ser do homem e de que é com ele que se realiza de início e na maioria das vezes o visar: ele é *voεῖν μετα λόγου* (pensar por meio da linguagem)”¹². Heidegger recupera sua interpretação do livro VI da *Ética à Nicômaco* e afirma que o *lógos*, como pertencente ao ser do ente humano, justifica que Aristóteles tenha caracterizado a *epistêmê*, a *téchnê*, a *phrónesis* e a *sophía* como modos do desvelamento (*Alétheia*).

Como o ser do homem é determinado como *ζῶον λόγον ἔχον* (ser vivo que possui linguagem); como o homem fala, como ele discute as coisas que ele vê, a pura apreensão é sempre uma discussão exaustiva. O puro *voεῖν* (pensar) realiza-se como *τιγείν* (um alcançar). O *voεῖν* (pensar), porém, que se realiza no interior de um ente que possui o *λόγος*, é um *διανοεῖν* (pensar discursivo). Assim, há uma *διαφορα* (diferença) entre o puro *voûς* (pensamento) e o *voûς σύνθετος* (pensamento composto): o *voûς* (pensamento) é sempre realizado sob o modo do falar. O *voûς* (pensamento) do homem não é o *voûς* propriamente dito, mas o *καλούμενος voûς* (o assim chamado pensamento)¹³.

Afirmar que o ser do ente humano é determinado como *ζῶον λόγον ἔχον* (ser vivo

¹² HEIDEGGER, M. *Platão: O sofista*, p. 204. GA 19 [180].

¹³ *Ibidem*, p.203 [179].

que possui linguagem) é dizer que *ele é por meio* do discurso (*lógos*). Indicar que o ente “*é por meio de*” não lhe atribui qualquer essencialidade, apenas aponta *o modo fundamental* em que ele realiza/performa seu ser. Portanto, o ente humano realiza a si mesmo e suas possibilidades de ser fundamentalmente através da compreensão discursiva, isto é, pelo ato discursivo segundo o qual, de início, ele compreende os entes que lhe vêm ao encontro. Então, diz o autor: “o caráter do λέγειν (dizer) é interpelar discursivamente algo como algo”¹⁴. Gostaríamos de destacar esse momento do texto, pois o que Heidegger está apresentando é que o dizer (*legein*), enquanto a presença do *lógos* na concreta realização do comportamento compreensivo humano, *é dizer transitivo*. Não há dizer pura e simplesmente, mesmo em seu modo mais simples. Na expressão tautológica, por exemplo, “A é A”, já é dito sobre A que ele é o mesmo A. Esse caráter transitivo do dizer (*legein*) que determina de início a compreensão humana é central, pois ilumina a pertença do discurso ao coração da intencionalidade. Deteremo-nos nesse ponto adiante. No momento, de acordo com a primeira parte do §26 do *Platão: o sofista*, destacamos três elementos acerca do *lógos*:

1. Ele pertence ao ser do ente humano;
2. Modos de desvelamento são modos de ser do ente humano realizados por meio da linguagem/ discurso;
3. O dizer (*legein*), enquanto a presença do *lógos* na concreta realização do comportamento compreensivo humano, interpela discursivamente algo a respeito de algo.

Podemos sintetizar esses três elementos em uma sentença: *o discurso (lógos), próprio ao ser do ente humano, na medida em que se realiza como dizer (legein) no comportamento compreensivo desse ente, faz com que algo venha ao encontro da compreensão do ser humano de um determinado modo, isto é, como algo.*

É oportuno ter em vista que, na análise fenomenológica, a noção de “experiência” possui uma especificidade de método, pois “experiência” não é o acesso à efetividade empírica; antes, ela diz respeito à correlação intencional em que se compreende algo de determinado modo na medida em que algo aparece e se oferece à compreensão de um modo específico. Ou seja, ela *é fundamentalmente a experiência compreensiva de algo como*

¹⁴ *Ibidem*, p.204 [180].

algo. O ponto decisivo é que *algo que venha a se mostrar enquanto algo* não pode ser apreendido ou compreendido sem algum modo de direcionamento intencional. Isso não quer dizer que exista um fundo por trás disso que aparece e ao qual me é negado um acesso direto, mas que *algo só pode aparecer enquanto unidade experienciada dentro de contextos de experiência e, por isso, essa unidade sempre aparecerá como algo*. Desse modo, algo “em si”, fora da experiência - fora dos modos em que algo se mostra através do fenômeno constituído pela correlação intencional -, é “x”: uma variável vazia ou uma mera abstração incapaz de justificar o aparecimento dos objetos à experiência compreensiva. Por conseguinte, não há como negar a presença do *lógos* no interior da realização intencional; ele aparece como aquilo que, na execução do comportamento compreensivo do ser humano, engendra a estrutura *algo como algo*. Mas, considerando que Heidegger aprofunda a realização intencional na correlação *compreensão de ser / manifestação do ente*, a consequência é, naturalmente, que o contexto de experiência fundamental é aquele que interpela o existente a se mostrar como existente, ou seja, o *ente como ser-ente*. Insistimos nesse ponto: o *lógos* apofântico/mostrador engendra a estrutura *algo como algo* em seu sentido ontológico, sendo derivado tudo aquilo que emerge a partir desse modo originário, por exemplo, a aparição de uma cátedra como algo percebido, a manifestação da geada como algo perigoso e, ainda, a forma lógica básica da predicação “S é P”, pois é o mesmo que dizer que “S aparece como P”. Afirmar que a atuação fundamental do *lógos* apofântico mobiliza a estrutura *algo como algo* em sentido ontológico, ou seja, interpela o existente a se mostrar como existente, acena para três coisas que não podemos perder de vista: a *primeira* é que nada pode ser visto de determinado modo, se antes não for apreendido como algo que é, ou seja, como existente. Isso implica, portanto, como *segunda* observação a ser feita, que é necessário considerar que todo comportamento do ser humano para com o ente já o compreendeu - mesmo que de maneira não expressa - como existente, ou seja, como ser-ente. A *terceira* consideração diz respeito ao fato de que o caráter de existência aqui indicado não é o mesmo que realidade efetiva (não há nada que indique um apelo a um realismo fenomenológico em Heidegger). A compreensibilidade do caráter de ser próprio ao ente nada tem a ver com a determinação que assegura racionalmente a realidade dos entes, mas diz respeito *ao sentido da apreensão (transcendental) do ser através do ente*. É oportuno ressaltar que, nesse período do pensamento do autor, “ser é cada vez o ser de um

ente”¹⁵. Não sem motivos, Heidegger diz na lição de 1923/1924: *Introdução à investigação fenomenológica* (GA17), que "o significado mediante o nome é um mero mencionar em sentido formal, no *λόγος*, o significado é o mostrar o existente como existente"¹⁶; ele dirá ainda, em 1925, que “os φαινόμενα configuram a totalidade do que se mostra, o que os gregos simplesmente identificaram também com τὰ ὄντα, o ente”¹⁷. Portanto, podemos dizer: o *lógos mostrador* -enquanto *legein*- , em meio ao comportamento compreensivo (*noein*) do ser do ente humano, mobiliza a estrutura *algo como algo* em seu sentido ontológico fundamental e faz com que a compreensão humana esteja dirigida ao *fenômeno (ente) em seu ser (como ser-ente)*.

O estatuto do *lógos* vinculado à interpelação intencional do fenômeno em seu ser nos remete à sua relação com a verdade, tema da segunda parte do §26 do texto *Platão: o sofista*. O item b do §26 é intitulado *λόγος (discurso) e ἀλήθεια (desvelamento)* e é dividido em quatro partes; nelas são tratados os seguintes pontos: 1) *lógos* significativo e *lógos* apofântico; 2) a rejeição do *lógos* (discurso) como sítio propriamente dito da verdade; 3) a crítica da doutrina tradicional do juízo; 4) o verdadeiro modo de vir ao encontro do ser.

Através da indicação do que é expresso por Aristóteles no capítulo IV do *De interpretatione*, Heidegger é explícito em dizer que não pertence ao *lógos* ser verdadeiro, isto é, descerrar um ente, pois esse caráter é próprio ao *lógos* mostrador: o *lógos* apofântico. E é assim porque nem todo *lógos* é apofântico, mas todo *lógos* é significativo. Isso quer dizer que todo discurso possui significado (não há discurso privado de sentido), porém só podem ser verdadeiras ou falsas as expressões apofânticas, pois o *lógos apofântico* é aquele que, ao significar, deixa que algo se mostre e, ao se mostrar, o que foi significado responde por si mesmo sobre sua verdade ou falsidade:

Mas significar algo dessa maneira, e, ao mesmo tempo deixar ver nesse significar a coisa significada, ἀποφανέσται, não é o que acontece em todo e qualquer discurso. Ao contrário, um discurso que é, segundo o seu sentido, σημαντική (significativo) só se torna ἀποφαντική (mostrador) por meio do fato de estar presente nele o desencobrir, o ἀληθεύειν, ou o

¹⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução e organização; Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p.51. GA 2 [9].

¹⁶ HEIDEGGER, M. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Síntesis, 2006, p. 41. GA 17 [22].

¹⁷ HEIDEGGER, M. *Prolegomenos para una Historia Del Concepto de Tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006, p.109. GA 20 [111].

encobrir, ψεύδεσθαι¹⁸.

Em primeiro lugar, precisamos ter transparência sobre o que quer dizer a afirmação de que todo *lógos* é significativo. Como indicado, essa afirmação implica que não há discurso (*lógos*) privado de sentido. Mas vimos também que o *lógos* não é algo que subsiste para além da compreensão discursiva (*διανοεῖν*) do ser do ente humano, portanto, dizer que todo *lógos* é significativo é afirmar que não há discurso humano privado de sentido. Essa constatação nos leva ao fundamental: em função dessa característica irreduzível de todo *lógos* - *ser significativo* -, o discurso humano pode ser atravessado por certo sentido/significação, mas sem qualquer direcionamento que vise dizer algo sobre o ente, por exemplo, o discurso que realiza uma prece ou que faz um agradecimento. Mas o discurso humano também pode ser realizado – e em quase todo tempo assim o faz - *em direção e em relação ao ente*, isto é, voltado à “objetualidade”. Esse discurso quer mostrar algo sobre essa “objetualidade”, ele é apofântico (mostrador) e, por isso, ele pode ser verdadeiro ou falso, pois o modo segundo o qual a objetualidade ou o ente é tomado pelo discurso pode descerrar ou encobrir o ente sobre o qual se fala.

É possível dizer que a possibilidade de encobrir o ente através do *lógos apofântico* – e que decidirá sobre ele não ser propriamente o sítio da verdade – está fundada, em alguma medida, no seu aspecto significativo: “*todo lógos é significativo*”. O discurso apofântico/mostrador não engendra a significação da mesma maneira como o discurso realiza uma prece, pois ele *está direcionado ao ente*, isto é, ele *quer dizer* algo sobre um ente (algo sobre algo) e, desse modo, o que há de significativo no *lógos* apofântico é direcionado à mostraçã e significação do ente mesmo. Isso implica que o discurso apofântico, que é dizer (*legein*) intencional, pode se abster de trazer à presença o ente sobre o qual se fala. Ou seja, o ser humano pode mobilizar o discurso (*lógos*) – mesmo que apofântico - de modo meramente significativo (*σημαντική*) no âmbito mesmo de sua compreensibilidade intencional, sem que nenhum ente seja visado a responder por si mesmo sobre sua verdade ou falsidade. Mas algo ainda é dito sobre o ente e, desse modo, ele pode ser consideravelmente encoberto pela significação correspondente expressa pelo

¹⁸ HEIDEGGER, M. *Platão: O sofista*, p. 205. GA 19 [181].

discurso. De maneira mais precisa, Heidegger identifica o *lógos* no coração da intencionalidade, na medida em que a compreensão humana é conduzida pelo dizer (*legein*) que *visa algo sobre algo*. Mas, em função de seu caráter irreduzivelmente significativo, o *lógos* é capaz de se manter na esfera da pura compreensibilidade e, por isso, é capaz de reter o entendimento intencional no campo semântico que apenas *diz* algo sobre algo. Podemos afirmar que o *lógos* não priva o ente humano de sentido, porém pode privá-lo da verdade. Tendo em vista que o *lógos* apofântico é, ao mesmo tempo, significativo e realizado em relação ao ente, precisamos apreender a afirmação de Heidegger segundo a qual significar algo e, ao mesmo tempo, *deixar-ver* (*sehenlassen*) a coisa significada não ocorre em todo discurso (*lógos*), mas apenas no discurso mostrador, isto é, através do *lógos* em sentido apofântico.

A expressão *deixar-ver* (*sehenlassen*) é decisiva e determina a função do *lógos* enquanto apofântico. Mas o que o discurso apofântico deixa ver? De acordo com a citação: *a coisa significada*. Indicar que o discurso deixar ver a coisa significada é, para a fenomenologia, dizer que a própria coisa é requisitada a se tornar presente à intuição e, por isso, existe possibilidade de evidência. Importante destacar o caráter de *possibilidade* da evidência, pois o que estamos sugerindo é que a função *sehenlassen* do *lógos* apofântico faz com que a compreensão discursiva do ente humano ultrapasse o campo significativo e dirija sua própria intencionalidade ao ente sobre o qual se fala, isto é, tenha em vista a mostraçã da coisa mesma. Somente com essa alteração de comportamento em relação à sua própria realização intencional – *que ultrapassa o dizer em direção ao ver* –, o ente humano pode conduzir seu entendimento à possibilidade de evidência fundada na mostraçã da coisa mesma, ou seja, pode descerrar o ente deixando com que ele se mostre por si mesmo a si mesmo. Se estivermos corretos em nossa interpretação, isto é, se a função *sehenlassen* própria ao *lógos* enquanto apofântico diz respeito à possibilidade de evidência fenomenológica, não podemos deixar de reconhecer elementos da *VIª Investigação lógica* de Husserl. Não vamos nos deter nas especificidades da análise husserliana (isso seria impossível, tendo em vista a complexidade do assunto)¹⁹, nossa intenção é apenas identificar elementos que podem iluminar o vínculo entre o deixar-ver apofântico e a

¹⁹ Nossa tentativa de compreender o assunto se orienta por momentos da interpretação de Levinas (2004) em *A teoria fenomenológica da intuição*. Sobre o assunto, conferir também: Taddei (2012) e Tourinho (2020).

possibilidade de evidência fenomenológica. Vamos, portanto, a uma breve apresentação das noções de intenção significativa, intuição e evidência no horizonte da *VIª Investigação lógica*.

A noção de evidência (*Evidenz*) em Husserl está diretamente relacionada ao conceito de intuição (*Anschauung*). O sentido desse último conceito não se deixa apreender sem dificuldades, pois, em alguns momentos do texto husserliano, não há uma definição precisa do termo, ao passo que são apresentadas até mesmo suas distinções²⁰. De todo modo, podemos iniciar a tentativa de apreender o conceito de intuição a partir de um sentido primário que indica que o objeto intencionado está de algum modo presente, isto é, o que foi meramente pensado acerca de um objeto aparece pela própria presença objetiva ou através de alguma representação objetiva. Mas essa determinação geral não é ainda suficiente. No §21 da *VIª Investigação*, o conceito de intuição ganha contornos mais precisos a partir do contraste entre a intenção significativa e a intenção intuitiva, ou seja, na diferença entre duas modalidades de atos que, segundo Husserl, podem ser assim caracterizados: “a intenção signitativa simplesmente indica o objeto, a intuitiva o representa no sentido estrito da palavra; ela traz consigo algo da plenitude do próprio objeto”²¹.

Para interpretarmos adequadamente essa passagem, precisamos ter em vista que Husserl, nas *Investigações Lógicas*, classificou os atos intencionais em intuitivos (como a percepção, a imaginação e a memória) e vazios (significativos ou signitivos). O ato significativo se caracteriza por ser uma intenção vazia: ele é um ato que apenas indica o objeto a partir de uma determinação com a qual ele é significado e, por conseguinte, pensado. Esse ato é realizado sem que, a princípio, nada do objeto expresso se torne presente, pois - de modo diverso do ato intuitivo - a matéria do ato signitivo (significação/*Bedeutung*) não possui nenhum vínculo necessário com o conteúdo da representação e, propriamente falando, o conteúdo apreendido pela significação não pode ser considerado como uma representação em sentido estrito. Contudo, é importante destacar que essa “indicação” do ato significativo não consiste em ser mero índice; não se trata de

²⁰ Cf. HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Marcio Suzuki. São Paulo: Ed. Ideias e Letras, 2006, p.35.

²¹ HUSSERL, E. *Investigações lógicas - Sexta investigação*. Coleção Os Pensadores. Trad. Zeljko Loparic e Andréa Loparic. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000, p.66.

uma expressão linguística a partir da qual se vislumbra uma sobreposição imagética que, associada ao signo linguístico, faz com que esse se torne compreensível. Poderíamos dizer que a significação (*Bedeutung*) – constitutiva do ato significativo – é a expressão da compreensibilidade do nosso pensamento, isto é, ela ilustra o fato de que pensar é necessariamente pensar com sentido, mesmo que o objeto pensado não venha à presença de quem sobre ele pensa. É possível observar, como indica Levinas²², que esse ato é a regra do nosso discurso cotidiano, pois mobilizamos as significações e com elas nos contentamos, sem que nada do objeto significado se faça presente, e assim podemos agir porque compreendemos o sentido do que é dito. As intenções intuitivas, por outro lado, envolvem a presença do objeto e a significação pela qual ele é pensado. Por exemplo, lembro-me do livro escrito por Jacques Taminiaux na biblioteca; ele possui uma capa branca e folhas amareladas (presença do objeto através da representação pela memória), e penso nele como fonte essencial para esse trabalho (significação pela qual ele é pensado/lembrado). É importante observar que os dois atos – intuitivo e significativo possuem um sentido pelo qual pensamos o objeto, ou seja, *com ou sem* a presença/representação objetiva; na medida em que o pensamento se dirige compreensivamente à objetualidade, ele não pode ser privado de sentido/significação. Se *o sentido intencional* está presente em ambos os atos, a diferença entre eles, contudo, deve ser bem delineada. Não se trata de uma diferença entre níveis de compreensibilidade, como se a passagem da intenção signitiva para intenção intuitiva operasse um acréscimo que torna algo “mais” compreensível. Ambos são modos possíveis de experiência, são maneiras de comportamento em que vivenciamos a referência aos objetos, isto é, são – como indicado acima – *vivências integralmente constituídas por sentido*. Então, em que consiste a diferença essencial entre os atos e, se eles se relacionam, como essa relação acontece? A diferença está no fato de que a intenção significativa não possui nada do objeto compreendido; esse é seu caráter “vazio”, pois mesmo que ela possua um significado sobre o qual é possível compreender algo com considerável articulação e transparência, essa compreensão é carente de evidência porque é, de saída, carente do preenchimento objetivo que a confirme. A intenção intuitiva, por outro lado, possui o objeto sobre o qual se compreende e o representa no sentido estrito da palavra; ela traz consigo

²² LEVINAS, E. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Trad. Tania Cecchi. Salamanca: Sígueme, 2004, p.94.

algo da plenitude do próprio objeto. Trazer algo da plenitude do objeto nos remete à noção de *Fülle*, conceito que indica a presença de determinações objetivas imanentes à consciência. Como indica Levinas²³, *Fülle, nas Investigações lógicas*, diz respeito às sensações (*Empfindungen*). As sensações, na fenomenologia husserliana, não são intencionais, mas também não são meras impressões sensíveis captadas por nossos sentidos na presença do objeto externo. Elas dizem respeito aos aspectos objetivos pelos quais retenho conteúdos que constituem os atos intuitivos, ou seja, conteúdos através dos quais consigo trazer à presença ou à representação o objeto intencionado com determinações específicas, pois no ato intuitivo a matéria do ato possui o vínculo necessário com o conteúdo representado apreendido. Se a *Fülle* diz respeito às sensações, isto é, aos aspectos objetivos pelos quais me são dados conteúdos intuitivos, torna-se compreensível o fato de existir gradações nos atos intuitivos, sendo privilegiado o ato de percepção. Pois, se pelo ato de percepção tem-se em vista a *realização plena* dos conteúdos intuitivos, então, nele o próprio objeto é apreendido tal como é através da percepção pela qual ele se apresenta. Assim, é possível compreender por qual motivo a representação não alcança a plena realização objetiva como no ato de percepção, mesmo que a representação objetiva concernente, por exemplo, à lembrança ou à memória, seja um modo de intuição.

Uma vez exposto o que concerne a cada ato e as suas respectivas diferenças, o ponto decisivo que precisamos reter é que os dois atos – intuitivo e significativo – estão dirigidos intencionalmente à objetualidade, mas de modos diferentes, ou seja, a partir de contextos de experiência diversos em que *algo* pode aparecer enquanto *algo*. *Disso decorre que modalidades intencionais, quando dirigidas à mesma objetualidade, não se referem a objetos diferentes, mas ao mesmo objeto que pode dar-se de modos diferentes*. Por exemplo, quando realizo o ato significativo através da expressão “o livro escrito por Taminiaux que está na minha biblioteca”, não estou dirigindo minha compreensão à sentença escrita, mas à objetualidade mesma que suponho estar em minha biblioteca e que pode aparecer ou não aparecer sob essa determinação. Do mesmo modo, quando me lembro do livro, com sua capa branca e folhas amareladas, não estou dirigindo minha compreensão à imagem presente em meu pensamento, mas à objetualidade correspondente. Porém, nessa

²³ *Ibidem*, p.98.

experiência em que me dirijo ao objeto por meio da memória, existe a presença do objeto através de conteúdos representantes, e mesmo que eles não sejam plenos como na percepção, é por meio deles que a objetualidade está presente à minha intenção intuitiva. Podemos dizer:

- i) A intenção significativa *pensa* algo como algo;
- ii) A intenção intuitiva *mostra* algo como algo, segundo o contexto de experiência que requisita um sentido.

Porém, a plena correspondência da objetualidade - por ocasião da intenção significativa e do que é dado na intuição - é o que se pode chamar de evidência. Ou seja, a *evidência* é a identificação que *algo aparece enquanto algo a partir de si mesmo* segundo *a plena equivalência* entre (i) o que foi pensado e (ii) o que se mostrou à intuição.

Destacar o caráter de plenitude do que é dado é importante tendo em vista que nem toda intenção intuitiva pode exercer a função de preenchimento (*Erfüllung*). Como vimos, se é pela percepção que se tem em vista a realização plena dos conteúdos intuitivos e, desse modo, o próprio objeto se apresenta tal como é através da percepção pela qual ele é visado, então as intenções intuitivas que podem exercer o devido preenchimento das pretensões colocadas pelos atos significativos são aquelas provenientes dos atos de percepção. Deixando de lado uma série de desdobramentos sobre o assunto (por exemplo, a evidência acerca de objetos ideais ou de estados de coisas próprios ao campo teórico), podemos dizer que a evidência é, *em seu sentido mais fundamental*, a plena correspondência entre o ato significativo e o dado intuitivo proveniente da percepção.

[Na evidência] o objeto não é meramente visado, mas, em vez disso, ele é dado, no sentido mais estrito, tal como é visado, e unido ao visar; de resto, é indiferente que se trate de um objeto individual ou geral, de um objeto no sentido mais estrito ou de um estado de coisas (o correlato de uma síntese identificante ou de diferenciação). A própria evidência, dizíamos, é o ato daquela síntese de recobrimento, a mais perfeita de todas. Como toda identificação, ela é um ato objetivante. Seu correlato objetivo é chamado de ser no sentido da verdade ou também de verdade.²⁴

A síntese de recobrimento indicada acima diz respeito ao reconhecimento – que

²⁴ HUSSERL, E. *Investigações lógicas - Sexta investigação*, p.99.

também é uma vivência intencional – da plena concordância entre os dois modos diversos pelos quais a mesma objetualidade se deu, ou seja, à consciência que identifica a mesma objetualidade que uma vez pensada, quando dada à intuição, justifica, recobre ou responde ao modo pelo qual ela mesma foi visada significativamente. Ademais, em função dessa identificação que acaba por trazer a direta presença objetiva, *a evidência possui como correlato o ser no sentido da verdade*. Essa formulação de Husserl é, talvez, uma das conquistas mais decisivas de sua fenomenologia. A verdade diz respeito à correspondência entre os sentidos dos atos que requisitam uma mesma objetualidade e, sobretudo, à justa resposta do dado proveniente do ato de intuição às pretensões expressas pela significação. Isso quer dizer que a verdade está no reconhecimento das relações entre os atos judicativos e seus conteúdos fundantes no âmbito do sentido de apreensão intencional. Esse modo de conceber a verdade só é possível para um método cuja pretensão não é explicar as “causas” do aparecimento das coisas e estados de coisas em geral, mas *iluminar descritivamente o modo de aparecimento* das coisas e estados de coisas em geral.

Tendo em vista o que foi apresentado acerca da evidência em Husserl, recuperamos o argumento segundo o qual a função *sehenlassen*, própria ao *lógos apofântico*, parece corresponder à possibilidade de evidência no sentido fenomenológico. A função apofântica do *lógos* direciona a compreensão humana não ao mero dizer sobre o ente / fenômeno (*lógos σημαντική* - significado), mas à coisa mesma sobre a qual se fala, ela *deixa-ver* o fenômeno, possibilitando que ele, ao se mostrar (*phainein*), torne-se conhecido (*apo*) por si mesmo. Quando Heidegger diz que nem todo *lógos* é apofântico, mas todo *lógos* é significativo, ele está em pleno acordo com seu mestre, na medida em que, para Husserl, as vivências intencionais - independentemente do ato - são integralmente atravessadas por sentido, mas é quando algo aparece a partir de si mesmo à intuição que é possível falar de evidência e, por conseguinte, de verdade. Podemos ver como ambos os autores são fiéis ao lema fenomenológico, pois, em última medida, o que eles procuram é responder às pretensões de verdade através das coisas mesmas. Para Husserl, trata-se do ser no sentido da verdade; para Heidegger, da verdade do sentido de ser como *alétheia*. Essa consideração nos leva à afirmação heideggeriana de que, no discurso ἀποφαντικός (mostrador), está presente o desencobrir, o ἀληθεύειν, ou o encobrir, ψεύδεσθαι. Não é estranho que o discurso apofântico (mostrador) possua o desencobrir, afinal, nele há o deixar-ver (*sehenlassen*)

através do qual existe a *possibilidade* de evidência. Mas, de saída, parece um contrassenso que também nele possa existir o encobrimento. Para que possamos apreender o sentido da afirmação de Heidegger, passemos à segunda parte do item b do §26, em que é apresentada a *rejeição do lógos (discurso) como sítio propriamente dito da verdade*.

O decisivo neste momento do texto é ter em vista que, mesmo que o discurso seja apofântico / mostrador, ele é, antes de tudo, significativo, e tem em si a estrutura “algo como algo”. Desse modo, precisamos considerar a possibilidade do *lógos* apofântico visar a coisa mesma de maneira a encobri-la, ainda que ele oriente a compreensão humana a romper o horizonte semântico do discurso e visar o ente mesmo sobre o qual algo é dito, ou, como nas *Investigações lógicas*, mesmo fazendo referência direta a uma objetualidade. Mas de que maneira podemos vislumbrar essa possibilidade?

Na medida em que todo *lógos* é discurso de *algo como algo*, existe a possibilidade de que aquilo sobre o que o discurso fala seja dissimulado por meio do “como” e, portanto, que *a visada ao ente mesmo sobre o qual algo é dito encubra as possibilidades de sua mostra*. Isso quer dizer que, mesmo que o discurso tenha em vista o ente e, ainda, module a compreensão humana para que ela deixe -ver (*sehenlassen*) o ente por si mesmo, ainda assim, ele pode imputar ao que se mostra determinações que não lhe pertencem, já que o discurso é, antes de tudo, um ato que visa o ente de um determinado modo, isto é, *como algo*. Aqui, o destaque feito anteriormente acerca da *possibilidade* de evidência da função *sehenlassen* conquista sua plena razão de ser, pois essa possibilidade pode ser obliterada por um modo inadequado de visar/deixar ver do discurso (*lógos*) que encobre a coisa mesma. Por exemplo, posso dizer “A Baía da Guanabara está limpa e sua água é adequada para consumo humano”. Quando expresso essa afirmação, tenho em vista a porção de mar rodeada por terra que denominamos *Baía da Guanabara* e posso, inclusive, estar em uma de suas margens enquanto digo isso sobre ela. Se não estiver deliberadamente mentindo, expressando uma ironia ou querendo enganar alguém, o que essa afirmação expressa é o modo como vejo a coisa dita, ou seja, como dirijo minha compreensão à *Baía da Guanabara* de maneira enganadora e encobridora (pois, como sabemos, ao menos no presente momento, a *Baía da Guanabara* não está limpa e sua água não se manifesta a nós como adequada para o consumo). É fundamental pôr em tela o fato de que nenhuma expressão linguística precisa ser enunciada ou mesmo nenhuma palavra precisa ser

proferida para que tudo o que foi descrito ocorra do mesmo modo, pois o que está em jogo é o ato que instaura o direcionamento de sentido e que deixa ver *algo como algo*. Voltando ao nosso exemplo, tudo o que foi descrito enquanto expressão do caráter enganador do *lógos mostrador* poderia ocorrer no mesmo sentido se eu simplesmente me dirigisse à *Baía da Guanabara* e bebesse um pouco de sua água (certamente, nesse caso, os resultados do meu visar encobridor seriam melhores se eu me restringisse à expressão linguística).

É nesse momento do texto que Heidegger apresenta o caráter de síntese da estrutura imanente ao *lógos*, por meio da qual ele se apresenta como desencobridor e, sobretudo, como essa estrutura é a condição propriamente dita para que exista a falsidade enquanto encobrimento. Nas palavras do autor:

A estrutura na qual o *λόγος* se mostra como desencobridor é determinada por Aristóteles de maneira mais exata da seguinte maneira:- se permanecemos junto à *κατάφασις* (afirmação) – “isso é isso” -, então o todo será dado no início da fala de maneira discreta. Na *κατάφασις* (afirmação) reside o fato de que, porquanto ela é um *λέγειν τι κατά τινος* (dizer algo segundo algo), aquilo segundo o que algo é dito, desde o princípio já se acha presente, desde o princípio já se encontra dado discretamente de maneira objetiva. O *λόγος* (enunciado) – por exemplo, “o quadro é negro” - se realiza de um tal modo que tenho nesse caso desde o princípio em vista *o todo discreto*: o quadro negro, em *έν* (uno), *όν* (ente). Se esse ente deve ser descoberto como tal, se um falar sobre ele deve deixar que o vejamos expressamente, então isso se realiza no dizer-come. E esse dizer-come realiza-se, por sua vez, da seguinte maneira: tenho em vista todo o quadro e articulo o que é assim visto: quadro-negro; os *νοήματα* (coisas pensadas), o apreendido: quadro, negro, são destacados e um é atribuído ao outro: o quadro como negro. Nesse *λόγος* (enunciado) reside uma *σύνθεσις* (síntese) dos *νοήματα* (pensados), um certo coposicionamento, um posicionar um com o outro o que é visado²⁵.

Em primeiro lugar, precisamos ter em vista o propósito dessas colocações. O *lógos*, em todas as suas determinações e, por conseguinte, em seu modo apofântico, não é um ente. O *lógos* enquanto discurso pode ser considerado como *uma atividade* através da qual o ente humano realiza suas possibilidades compreensivas, logo, na medida em que ele constitui a compreensibilidade intencional do ser humano, é preciso colocá-lo sob perspectiva por meio da manifestação expressa do ato mesmo de compreender. Qual é a manifestação expressa do ato de compreender discursivo apofântico? *O enunciado que afirma algo sobre o ente*. Nossa interpretação vai no sentido de que Heidegger está empreendendo um duplo movimento: ele está tornando a estrutura do *lógos* apofântico visível por meio do enunciado

²⁵ HEIDEGGER, M. *Platão: O sofista*, p. 208. GA 19 [184].

mais fundamental, através da afirmação “isso é isso” e, ao mesmo tempo, está apresentando como é em função da síntese do enunciado que existe a verdade ou a falsidade, compreendidas respectivamente como descerramento e encobrimento do ente acerca de seus modos de ser. De maneira mais precisa, se o *lógos* apofântico/mostrador é o que possibilita o enunciado sobre o ente – na medida em que o enunciado é, de início, expressão do que foi visto sobre o ente –, é através desse enunciado em sua forma mais básica, portanto, que a estrutura *algo como algo* dirigida ao ente (apofântica) pode ser relatada. Ademais, na medida em que a estrutura *algo como algo* (que oportuniza a visada compreensiva em direção aos entes) é manifesta no enunciado “algo é algo”, articula-se a pretensão sobre um modo de ser do ente que pode deixar que ele seja visto conforme esse modo de ser que lhe concerne ou, por outro lado, pode obstruir a manifestação do ente segundo um modo de ser que lhe é próprio. Em suma, através do enunciado expresso que *diz-como*, Heidegger pode tornar visível aquilo que o funda: o *ver-como*, ao mesmo tempo em que expõe que o verdadeiro e o falso são próprios ao discurso fundado, i.e., ao enunciado. É importante nos determos nesse aspecto fundacional antes de apresentarmos propriamente o caráter de síntese do enunciado, pois ele acena para uma destacada posição do *lógos* apofântico.

Como sugerem dois momentos do trecho citado é importante observar que a análise da afirmação enunciativa - que *diz-como* - é “tardia”, pois a afirmação expressa a síntese que coposiciona *o que é visado*.

O *λόγος* (enunciado) – por exemplo, “o quadro é negro” - se realiza de um tal modo que tenho nesse caso desde o princípio em vista *o todo discreto*: o quadro negro, em *év* (uno), *ὄν* (ente) (...). Nesse *λόγος* (enunciado) reside uma *σύνθεσις* (síntese) dos *νοήματα* (pensados), um certo coposicionamento, um posicionar um com o outro *o que é visado*²⁶.

Esse “o que é visado” pode indicar tanto o ente presente, como a pretensão acerca de um modo de ser do ente que não está plenamente dado. De qualquer maneira, o que é visado e dado no princípio é *o todo discreto*, a unidade de algo segundo um modo de manifestação possível pelo qual algo aparece, ou seja, *o fenômeno em sua unidade de sentido e apreensão*. Aqui, é inevitável trazer à baila o sentido de fenômeno segundo Husserl:

A palavra “fenômeno” tem dois sentidos em virtude da correlação essencial entre o

²⁶ *Ibidem*, p.208 [184]- grifo nosso.

aparecer e o que aparece. Φαivόμενον significa efetivamente “o que aparece” e, no entanto, utiliza-se de preferência para o próprio aparecer, para o fenômeno subjetivo (se se permite essa expressão grosseiramente psicológica, que induz a mal-entendidos)²⁷

Essa correlação indica:

1. Os dois sentidos de “fenômeno” põem em tela que ele é, ao mesmo tempo, o *aparecer* de algo segundo uma determinação – *aparecer de algo como algo* – e o *que aparece*, isto é, o objeto que se “fenomenaliza” através do fenômeno, mas que não subsiste para além dele e desses modos correspondentes de aparição;

2. A fenomenologia se detém na análise do *aparecer* mesmo, pois é o modo como as coisas se mostram como tal;

3. O fenômeno se manifesta como uma *unidade* discreta segundo a qual se compreende e se retém *um sentido de apreensão* objetiva;

Se, para Heidegger, o *lógos* está no coração da intencionalidade humana e, ainda, o seu caráter apofântico torna a compreensão intencional dirigida ao ente, então, se nossa interpretação estiver correta, o que Heidegger está mostrando é: *o lógos (apofântico) é a atividade responsável por encetar algo como algo e, por isso, ele diz respeito à condição de possibilidade pela qual visamos o fenômeno, isto é, o aparecer da unidade discreta segundo a qual retemos um sentido de apreensão objetivo*. Podemos dizer de modo mais conciso: *o lógos apofântico ou o discurso mostrador é o que oportuniza a retenção do sentido de apreensão objetiva*.

Não estamos dizendo que o *lógos* é responsável *pela aparição mesma* dos fenômenos/entes, mas que ele engendra – *como atividade discursiva* – a possibilidade de que o ser humano apreenda – do modo não teórico e pré-predicativo – o ente segundo um modo de ser a partir de uma unidade significativa²⁸. É preciso destacar também que não é como se Heidegger estivesse apresentando “em suas palavras” o que Husserl expôs em 1907²⁹; nossa interpretação compreende que essas determinações já estão de alguma

²⁷ HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Edições 70, Lisboa, 2016, pp.32-33.

²⁸ Ao lançarmos mão da terminologia “sentido de apreensão objetiva” para nos referirmos à apreensão não teórica e pré-predicativa do significado dos ente segundo um modo de ser, não pretendemos tornar equivalente o pensamento de Husserl e Heidegger. A tentativa é de elucidar o conceito em Heidegger, sem mimetizar sua exposição. Para isso insistimos em pensá-lo por meio daquilo que Heidegger não pode abrir mão: a intencionalidade.

²⁹ Segundo Taminiux (*Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Millon; 1989, p.51), as cinco lições reunidas em *A ideia da fenomenologia* (1907) ainda não estavam transcritas e,

maneira subentendidas e, naturalmente, interpretadas segundo a própria filosofia heideggeriana. Novamente, estamos argumentando que o autor está apresentando a atividade discursiva pertencente ao ser do ente humano, como aquilo que engendra a estrutura do “como” em meio à execução intencional, ou seja, Heidegger está sublinhando o que torna possível, em nossa apreensão compreensiva – isto é, em nosso horizonte intencional –, destacar a unidade significativa e, por meio dela, identificar o ente segundo um modo de ser.

Essas considerações iluminam como o ente humano, na medida em que detém o *lógos*, pode se comportar compreensivamente em direção aos entes sem expressar uma só palavra, pois o sentido de apreensão objetiva, ou melhor, a apreensão da unidade significativa que expõe um modo de ser próprio ao ente, está relacionada ao aparecer do *fenômeno como unidade de sentido*, portanto, à aparição da unidade discreta *pré-predicativa*. Dessa forma, quando essa unidade é expressa pelo enunciado, ela se manifesta através da síntese (σύνθεσις) que coposiciona um ao lado do outro os elementos que *foram vistos* como uma só unidade. É aqui que o sentido de διαίρεσις (diaíresis ou cisão), também apresentado por Heidegger como pertencente ao enunciado, conquista seu sentido. Através dele o *lógos* dissocia o uno “subjacente”, isto é, o ente (algo), do que lhe aparece conjuntamente (como algo) e, por isso, permite ao ser humano projetar possibilidades de composição, bem como variações de manifestação. Ou seja, ele viabiliza que o enunciado sobre o ente alcance múltiplas maneiras de concebê-lo, permitindo dizer o ente em modalidades diversas de ser. Mas é preciso considerar, mais uma vez, que o ente nunca se manifesta como “algo em si”, ele sempre se apresenta ou é visto conjuntamente a um modo de ser dado. Podemos dizer, portanto, que λόγος ἀποφαντικός (*lógos* apofântico/mostrador) enquanto discurso *enunciado*, meio pelo qual o ente humano quer tornar expressa sua compreensão sobre o ente, é sempre realizado por meio da σύνθεσις (síntese) e διαίρεσις (diaíresis), pois reúne e separa o ente segundo suas possibilidades e modos de aparição. E

portanto, é difícil considerar que Heidegger teve acesso a elas. Porém, como também afirma o filósofo francês, não é artificial considerá-las a fim de lançar luz no pensamento heideggeriano, pois as descobertas de Husserl, que Heidegger homenageia explicitamente em 1925 (GA 20), estão expressas nessas lições, bem como os pontos de indeterminação que Heidegger questiona. Ou seja, mesmo que Heidegger não tivesse acesso às lições, não é artificial considerá-las, tendo em vista que o diálogo entre os autores acerca do assunto expresso por meio delas já estava previamente estabelecido.

isso é possível porque o discurso (apofântico), enquanto atividade que engendra o sentido de apreensão objetivo, retém em si a correlação que integraliza o fenômeno: *o aparecer* que no enunciado será expresso pela síntese; e *o que aparece* que será expresso pela diaíresis.

Se o *lógos* apofântico é responsável por mobilizar a estrutura através da qual a compreensão humana apreende, já de maneira pré-predicativa, a unidade significativa dos entes e, ainda, funda o enunciado que expressa essa significação, por outro lado, essas modalidades discursivas pelas quais a compreensão humana se relaciona com o ente não nos permitem confundir o discurso (*lógos*) com a dação mesma do ente/fenômeno. A diferença entre o *lógos* e a apresentação mesma do ente ilumina o que significa dizer da verdade que ela é *descerramento*: ver e apreender um ente que responde plenamente à síntese discursiva que o supôs de um determinado modo. E, por conseguinte, mostra também o significado da não-verdade como *encobrimento*: não permitir que o ente seja visto e apreendido por si mesmo, pois o discurso supõe e atribui ao ente uma síntese que ele não pode plenamente responder. Diz Heidegger:

Por meio do *lóγος* (discurso), a apreensão no sentido de deixar-ver tem, portanto, a estrutura da *σύνθεσις* (síntese). E somente onde há tal *σύνθεσις* (síntese), somente onde ocorre o caráter do como, somente aí há falsidade. O encobrimento de algo só é possível desse modo quando um outro (o cinza), que suposta e presumidamente poderia apresentar o ente (quadro), é previamente estabelecido”³⁰.

Se o *lógos* apofântico, na medida em que possui a estrutura “como algo”, revela seu vínculo essencial com a possibilidade do falso/encobrimento e, desse modo, não pode ser o lugar privilegiado da verdade, a questão que se impõe é como e a partir de onde será possível considerar a verdade a partir de si mesma. É o que Heidegger apresenta na última parte do §26 da preleção *Platão: O sofista*. O autor não apresenta nesse parágrafo - como exposto em *Ser e tempo*- as considerações sobre o ente humano enquanto ente privilegiado em que o desvelamento acontece, isto é, ele não apresenta o sentido ontológico essencial da verdade com o ser-descobridor do *Dasein*. Contudo, tendo em vista os quatro aspectos apresentados por Aristóteles através dos quais é possível falar do ente em seu ser (1. categorias; 2.

³⁰ HEIDEGGER, M. *Platão: O sofista*, p. 208. GA 19 [184].

acidente; 3. potência e ato; 4.o ente na medida em que é verdadeiro), Heidegger afirma que “o *ἀληθές* (verdadeiro) só se mostra como um caráter do ser do ente na medida em que ele está aí e presente para uma apreensão”³¹. O que podemos depreender dessa afirmação? O verdadeiro (*o ἀληθές*) enquanto caráter do ser do ente, indica que o descerramento não implica apenas a apreensão da unidade significativa que é própria ao ente, mas sobretudo a apreensão daquilo que possibilita que o ente apareça como tal (*a compreensão* [dos entes segundo seus diversos modos] *de ser*). Nesse sentido, a presença do ente, *na medida em que responde satisfatoriamente e plenamente à interpelação discursiva apofântica*, manifesta a quem o interpela não apenas seu significado entitativo, mas também o seu caráter de ser.

Em face das considerações precedentes, faço uma última pergunta: *É possível considerarmos “graus de evidência”, isto é, “níveis de descerramento do ente” no pensamento heideggeriano?* Embora nesse trabalho não seja possível elaborar de maneira mais detalhada a resposta à questão, acreditamos ser possível identificar dois níveis de descerramento do ente: 1) o significado ou o modo de ser do ente concernente ao sentido de apreensão objetivo; 2) o sentido de ser do ente concernente ao sentido de apreensão ontológico/transcendental. Nota-se que temos em mente a diferença entre o ôntico e o ontológico como o que constitui o cerne da fenomenologia transcendental de Heidegger. Mas é preciso considerar que a diferença ontológica só é exposta explicitamente em 1927 em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (GA24), Parte II, Capítulo I. A diferença entre ôntico e ontológico, por seu turno, já aparece em *Ser e Tempo* (GA2), por exemplo, no §4, em que é indicado o caráter de ser do *Dasein*. Portanto, não podemos afirmar que a diferença ontológica surge explicitamente na investigação acerca dos graus de descerramento do ente, isto é, do questionamento sobre a evidência fenomenológica no escopo da ontologia, mas nos parece legítimo dizer, por sua vez, que a diferença já está de algum modo presente e que ela atravessa a questão acerca da possibilidade última em que algo é descerrado segundo seu ser. E o *lógos apofântico*, enquanto o que oportuniza o sentido de apreensão do ente, parece estar envolvido nessa diferença.

³¹ *Ibidem*, p.212 [187].

Conclusão

Vimos que a noção de evidência (*Evidenz*) em Husserl está baseada na plena correspondência entre o ato significativo e o dado intuitivo proveniente da percepção, mas a própria evidência é um ato de identificação cujo correlato é o ser no sentido da verdade. Para Heidegger, o correlato da identificação parece ser o próprio ente, mas no sentido de apreensão da sua existência, isto é, do *ente como ser-ente*. O verdadeiro (*ο ἀληθές*) enquanto caráter do ser do ente, indica que o descerramento não implica apenas a apreensão da unidade significativa que é própria ao ente, mas sobretudo a apreensão daquilo que possibilita que o ente apareça como tal (a compreensão de ser). Nesse sentido, a presença do ente, na medida em que responde satisfatoriamente e plenamente à interpelação discursiva apofântica, manifesta a quem o interpela seu caráter de ser. Ou seja, o que Husserl concebe como correlato do ato de identificação, Heidegger atribui à apreensão acerca da manifestação do próprio ente, pois esse mostra a si mesmo e por si mesmo *como ente que é*; o ente como *ser-ente descoberto*. Foi nesse sentido que dissemos que, para Heidegger, responder às pretensões de verdade através das coisas mesmas é ter em vista a verdade do sentido de ser como *alétheia*. Se recuperarmos um momento inicial de nosso texto, essa afirmação pode ser iluminada: Heidegger apresenta a correspondência entre descerramento (*Erschlossenheit*) e verdade (*Wahrheit*) tendo em vista o que os termos dizem do acesso e tratamento que conhece o ente; “o modo de acesso e de lida que descerra o ente como sendo de tal e tal modo e que se apodera daquilo que foi assim descerrado costuma ser designado como conhecimento. O conhecer que abre o ente, é ‘verdadeiro’”³².

Referências bibliográficas

HEIDEGGER, M. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Sínteses, 2006;

HEIDEGGER, M. *Platão: O sofista*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012;

HEIDEGGER, M. *Prolegomenos para una Historia Del Concepto de Tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006;

³² *Ibidem*, p.14 [14].

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução e organização; Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012;

HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Edições 70, Lisboa, 2016;

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*.

Introdução geral à fenomenologia pura. Trad. Marcio Suzuki. São Paulo: Ed. Ideias e Letras, 2006;

HUSSERL, E. *Investigações lógicas - Sexta investigação*. Coleção Os Pensadores. Trad. Zeljko Loparic e Andréa Loparic. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000;

LEVINAS, E. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Trad. Tania Cecchi. Salamanca: Sígueme, 2004;

TADDEI, P.M. Verdade e identificação: a elucidação fenomenológica do conhecimento em Husserl *In* Revista Filosofia Capital, Brasília, vol. 7, n. 14, p. 100-105, jan/2012;

TAMINIAUX, J. *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Millon; 1989;

TOURINHO, C.D.C. Duas teses sobre a evidência: o “duplo deslocamento” propedêutico à fenomenologia de Husserl *In* Sofia, Vitória (ES), V.9, N.1, jan. /jul.2020, pp.210-219.

Recebido em: 10 de 2024

Aprovado em: 03 de 2025