A VERDADE DO DISCURSO NO "REALISMO" ARISTOTÉLICO

Prof. Francisco Moraes (UFRRJ).

A filosofia é um gênero de discurso que se empenha pela máxima visibilidade das coisas. Essa paixão de trazer tudo às claras constitui o elã da filosofia. Como modalidade do discurso, a filosofia é um empenhar-se pela verdade. A verdade, de fato, nunca está ganha definitivamente. Tampouco ela pode ser obtida sem luta e sem esforço. A verdade visada pelo discurso filosófico é tudo menos um dado fático verificável, pois deve ser extraída mediante uma disputa com a banalidade do óbvio, a qual insiste em afastar das coisas e das situações todo caráter problemático e inquietante. O que possibilita esse tipo de discurso é, assim, a visualização daquilo que é o propriamente controverso e, por vezes, enigmático em um determinado estado de coisas, bem como a decisão de não deixar que ele se perca ou passe despercebido. Esse encontro com o traço enigmático que a própria realidade insiste em apresentar é a verdade originária que o discurso filosófico precisa assumir para almejar ser verdadeiro. Com isso nada mais fazemos do que repetir o que já haviam dito Platão e Aristóteles, a saber: que o espanto é o começo da filosofia.

Antes de tudo, portanto, a marca do discurso filosófico é o encontro e a assunção do traço enigmático que a realidade apresenta por si mesma. Não é a filosofia quem cria enigmas e problemas ali aonde não havia nada de mais. A filosofia não é uma mania de tornar tudo mais difícil e complicado. Ela representa apenas a coragem de assumir e corresponder aos enigmas que a realidade insiste em apresentar, os quais são postos de lado e desconsiderados pelo comportamento corriqueiro e familiar. Um desses problemas que não costumam chamar a atenção de ninguém e que todos costumam dar por assentado e resolvido é, justamente, o problema da relação entre discurso e verdade. E o mais curioso de tudo é que a origem dessa compreensão óbvia e corriqueira remonta a ninguém menos que Aristóteles.

Mas de que modo são relacionados, habitualmente, discurso e verdade? Um discurso é,

habitualmente, considerado verdadeiro quando ele coincide, concorda com alguma situação de fato. O discurso aparece então como um elemento adjacente, que poderia ou não estar presente, e que tem como traço característico o poder ser verdadeiro ou falso. A rigor, nessa concepção habitual, tanto o discurso quanto a verdade são tão somente ocorrências circunstanciais. Atribui-se a origem dessa concepção corrente de verdade a Aristóteles. De fato, Aristóteles foi quem primeiro caracterizou e "isolou" aquela espécie de fala ou de discurso capaz de ser verdadeiro ou falso: o *logos apofantikós* ou discurso demonstrativo. Nem toda fala, diz Aristóteles, por ser portadora de significado, é capaz de nos colocar diante de alguma coisa *assim como ela é*. Um pedido, uma prece, uma ordem, por exemplo, não o são. Para nos colocar positivamente diante de algo é preciso que o discurso afirme (*katáfasis)* ou negue (*apofansis)* algo de algo. Um discurso que não afirme e nem negue nada de nada não nos apresenta, por si mesmo, coisa alguma e, assim, está fora da possibilidade de ser verdadeiro ou falso, ou seja, da possibilidade de descobrir ou escamotear alguma coisa.[1] Temos, portanto, que um discurso, para poder ser verdadeiro, deve reunir e manter juntas (*synthesis*) ou separar e manter afastadas (*diairesis*) coisas entre si relacionadas. Nas palavras de Aristóteles:

> O ser verdadeiro ou falso é, nas coisas (*epì twn pragmatwn),* o estar reunido ou separado, de modo que diz a verdade (*aletheúei)* aquele que crê (*ho oiómenos*) estar separado o que está separado e que crê estar reunido o que está reunido; falseia, porém, aquele que se mantém contrariamente às coisas (ARISTÓTELES, 1998, p.474).

E Aristóteles acrescenta logo a seguir uma explicação, na forma de um exemplo:

> Pois tu não és branco porque nós cremos (*hoíesthai*), verdadeiramente, que tu sejas branco, mas porque tu és branco é que nós, que dizemos isso, dizemos a verdade (Ibid.).[2]

De acordo com o que acabamos de ouvir, a partir das citações de Aristóteles, parece não restar dúvidas de que Aristóteles é mesmo o responsável pela concepção corrente de verdade como coincidência do enunciado com as coisas. Aquilo que nós cremos ser verdadeiro, e que manifestamos em um enunciado demonstrativo, só o é de fato por exprimir, fidedignamente, o estado de coisas por ele apresentado. Mas o que faz um enunciado quando alcança apresentar um certo estado de coisas? *O enunciado revela as coisas em si mesmas*. O enunciado não cria as relações reais a partir das quais as coisas são como são; ele *apenas* as manifesta. Será que isso nos permitiria afirmar que

1 Toda essa discussão sobre o discurso demonstrativo(*lógos apofantikós*) acha-se concentrada em dois textos chave: o tratado *Peri hermeneías* (Sobre a interpretação) e o capítulo 10 do livro IX da *Metafísica.*

2 *Metafísica*, IX, 1051b 1-5 e 7-9.

com ou sem dizer, com ou sem enunciado, as coisas seriam e apareceriam *tais como são em si mesmas*? Isso é o que já não se pode afirmar tão facilmente quanto se costuma acreditar.

Parece que há uma relação muito mais íntima e decisiva entre o enunciado revelador e o ser das coisas, pois, afirmando ou negando alguma coisa, o dizer nos coloca, diretamente, em presença de algo. A marca do *lógos*, como já havia indicado Platão, é o ser revelador de algo (*dêloun*).[3]Avançando um pouco mais, podemos dizer que essa presença exige ser dita para só então tornar-se plenamente presente.[4] Com efeito, todas as vezes que deixamos de dizer alguma coisa que caberia a nós dizer, ou seja, todas as vezes que nos omitimos, parece que privamos as coisas de algo que, por direito, lhes pertencia. Daí sentirmos, nesses casos, que pecamos por omissão. Só que essa omissão não atinge apenas o ser das coisas, mas também a nós mesmos. Uma verdade que precisava ser dita e que, por algum motivo, não foi dita, não permanece do mesmo jeito verdade.

De todo modo, há claramente, segundo se pode depreender das passagens acima citadas, uma anterioridade da verdade da coisa em relação à verdade ou falsidade de um enunciado. Um dizer só pode ser verdadeiro ou falso porque há uma verdade que reclama ser dita, isto é, assumida num dizer. Nesse sentido é que se costuma classificar Aristóteles como um pensador realista e ingênuo, em contraste com o idealismo-crítico moderno, o qual não mais supõe essa anterioridade manifestativa das coisas. Só não se questiona, nesse juízo tradicional sobre o presumido realismo aristotélico, se na suposição dessa anterioridade haveria de fato uma ingenuidade. Aceita-se, de modo já não tão ingênuo assim, que Aristóteles seja filosoficamente ingênuo. Por que isso? Porque o mesmo não teria percebido que não há verdade em si, ou seja, que toda verdade depende de um posicionamento do sujeito que julga um determinado objeto ou estado de coisas. A síntese produzida pelo juízo corresponde a uma intervenção por parte do sujeito cognoscente, sem a qual nenhuma verdade poderia se dar. Sem sujeito já não poderia haver verdade alguma. Um problema que surge agora é o de como se pode distinguir um juízo falso de um verdadeiro, uma vez que sempre é o sujeito que estabelece a síntese predicativa, *sem poder dispor de uma base na própria coisa.* Essa será a tarefa de um ramo específico de investigação, desconhecido como tal pela filosofia

3 *Cf.* o diálogo *Sofista*.
4 Não por acaso Aristóteles é o pensador da diferença entre *dýnamis e enérgeia*, ou seja, o pensador da passagem de uma presença potencial para uma presença plenamente desdobrada e efetiva.

antiga, chamado de “teoria do conhecimento”, que procurará, das mais diversas maneiras, estabelecer como algo de interno ao sujeito(o juízo) pode concordar com algo de externo (os dados perceptíveis).

Mas o que significa essa anterioridade da “verdade da coisa” e por que ela não representaria uma simples ingenuidade? Para vermos mais de perto o que propriamente está em causa é preciso que encontremos o suposto fundamental em que se baseia Aristóteles para estabelecer, de modo quase natural, essa anterioridade. Afinal, que experiência lhe permite supor tal verdade da coisa anterior à verdade e falsidade do enunciado? Tal experiência nos parece ser a experiência nada ingênua da própria essência humana como sendo, necessariamente, disposta num vínculo presente com as coisas que se manifestam no mundo, independentemente de todo e qualquer arbítrio. O homem não escolhe estar ou não estar reportado às coisas que se lhe manifestam, nem sequer, inicialmente, o modo como está reportado a elas. Nesse sentido, pode-se dizer que a marca do comportamento humano seja a crença, mas de tal modo que não podemos decidir “livremente” crer ou não crer que algo seja de uma certa maneira. A liberdade humana estaria antes na decisão de assumir num dizer aquilo que se manifesta livremente já na própria crença. A crença não é, assim, em última instância, para Aristóteles, uma iniciativa humana; ela é antes a própria manifestação das coisas. Seria isso uma ingenuidade? Vejamos com calma.

Toda a dificuldade que temos de entender o que diz Aristóteles, e aquilo que nos leva a rotulá-lo de ingênuo, é o nosso próprio entendimento de base segundo o qual a crença é, inegavelmente, uma ação humana subjetiva. Para nós, no fundo, cada um acredita no que decide acreditar, como se já não estivéssemos, por princípio, obrigados a acreditar naquilo que chegamos a testemunhar, ou como se a crença já não estivesse pré-determinada a um campo do que se pode e do que não se pode crer. Julgamos inclusive muito bem vinda a liberdade para formarmos as nossas próprias crenças independentemente dos “fatos”, por mais que saibamos que essa independência nunca chegue a ser completa, o que nos levaria, talvez, ao isolamento ou, em último caso, à insanidade. Tudo se passa como se, primeiro, tivéssemos acesso a representações e depois decidíssemos acreditar nelas ou não. Teríamos, no máximo, uma tendência inicial para acreditarmos em certas coisas, naquilo que vemos e testemunhamos, ou também naquilo em que tradicionalmente se acredita, mas não uma crença efetiva. A crença seria, assim, o resultado de uma decisão humana que reflete sobre representações; rápida ou demorada, ela resultaria sempre de uma reflexão subjetiva sobre qual

representação deve valer como verdadeira. Por isso, a crença ou opinião nada mais seria, para nós, do que uma representação *acrescida* de um valor de verdade, mesmo quando não nos damos conta desse processo interno e julgamos, ingenuamente, que a nossa crença reflete sem mais a "pura e simples realidade".

Em contraste com esse entendimento moderno da opinião como um processo subjetivo e voluntário, Aristóteles enfatiza, precisamente, o contrário, a saber, que enquanto a opinião se caracteriza por ser involuntária, a representação ou imaginação se forma ou pode se formar de modo puramente subjetivo. Eis suas palavras:

> A representação (*phantasía*) é pois algo distinto tanto da sensação quanto do pensamento; ela não se gera sem sensação e sem esta não há suposição. Que não é suposição e pensamento é manifesto, pois o ser afetado [pela representação] depende de nós, do nosso querer (pois é um produzir algo diante dos olhos, tal como os que produzem imagens baseados na memória), ao passo que formar uma opinião (*dóksazein*) não depende de nós, pois é necessário ou bem dizer a verdade ou bem falsear. Além disso, quando opinamos que algo é terrível ou temível *imediatamente* nos afetamos, o mesmo se dando quando se trata de algo que inspira confiança e tranqüilidade; porém, segundo a imaginação, nos comportamos como espectadores diante de uma gravura onde aparecem coisas terríveis ou tranqüilizadoras." (ARISTÓTELES, 2000, p. 156)[5]

O texto que acabamos de citar é bastante elucidativo e começa, justamente, articulando representação e suposição. Que a representação seja necessária para a constituição de qualquer tipo de suposição não se discute; o problema, porém, é que não parece haver nenhuma transição possível entre a atitude de imaginar ou representar e a atitude de se formar uma opinião. Acentuada é, precisamente, a incompatibilidade dessas duas atitudes. Em suma: quando opinamos não imaginamos, quando imaginamos não opinamos. A base para essa distinção reside no modo como somos afetados e dispostos por uma e outra. No primeiro caso, Aristóteles afirma que depende inteiramente de nós o sermos afetados ou não. Diante de uma representação, *se quisermos*, podemos ser afetados, mas também podemos permanecer perfeitamente indiferentes; já o mesmo não ocorre com a opinião, pois, nesse caso, não depende de nós o sermos afetados. Toda opinião envolve, imediatamente (*euthús*), o ser tomado por uma afecção. Precisamente essa imediatidade do ser tomado por (*páthos*), característico da opinião, faz com que afirmemos algo que pode ou não ser verdadeiro. A opinião nos dispõe por inteiro em direção a algo. Quando opinamos, seja em voz alta seja para nós mesmos, que algo é terrível, já não podemos permanecer indiferentes. A opinião nos obriga a supor como

5 *De anima*, 427 b 15-25.

existente aquilo que por ela visualizamos, ao contrário do que acontece com a imaginação. Não somos nós que decidimos tomar por verdadeira uma certa representação. A opinião surge quando não hesitamos a respeito da verdade de algo. De fato, quando opinamos, não temos diante de nós representações; algo se nos apresenta. Seria um equívoco pensar que aquilo que é visualizado pela opinião poderia não passar de uma ilusão. Ao contrário da representação, a opinião não pode nos colocar diante de algo inexistente.[6]

Por diversas vezes, Aristóteles apresenta a marca da existência humana como um não poder furtar-se à alternativa verdadeiro ou falso, em especial quando procura demonstrar "por refutação"o chamado princípio de contradição. A absoluta indiferença quanto a afirmar ou negar, a possibilidade de dizer, indiferentemente, contrários, é condenada, com veemência, por Aristóteles como uma atitude insustentável, a qual, no fundo, tornaria o homem idêntico a uma simples planta.[7] Isso quer dizer que é afirmando e negando que o homem vem a ser o que ele é: o vivente que tem (é) *lógos*. Ocorre, porém, que o homem também pode negar o que é e afirmar o que não é. Ao *lógos* humano pertence tanto a possibilidade da verdade quanto a da falsidade. Nenhum discurso está livre da possibilidade de desfigurar e escamotear alguma coisa. A rigor, entretanto, essa possibilidade de falsificação não é um nada negativo, mas algo que sempre já veio junto com o dizer que se empenha pela verdade. Por isso, o discurso verdadeiro não é aquele que diz, tão somente, que o que é, é, mas aquele que também diz e precisa dizer que o que não é não é. Não por acaso, é precisamente fazendo emergir as múltiplas possibilidades de desvirtuamento que comparecem na consideração de uma coisa (questão) que nosso dizer se torna efetivamente revelador. Muitas vezes é apresentando o falso como falso que um discurso alcança ser verdadeiro.

O fato de que o discurso revelador precise afastar a falsidade que sempre já comparece junto parece indicar que é no discurso e apenas nele, e não nas coisas, que se encontra a verdade e a falsidade. O discurso é que penderia ora para um lado ora para o outro,

6 Aqui seria o caso de lembrar que *dóxa* significa algo mais do que nós, hoje, tendemos a reconhecer como opinião. É que na própria palavra, o grego ouvia também "brilho", "fama", ou seja, algo que já nos chega com um certo direito de ser aceito. A *dóxa* não é, como costumamos supor, uma mera opinião individual, a qual seria privada de toda legitimidade prévia, e que poderia ser perfeitamente extravagante e arbitrária; ela reflete antes um consenso socialmente admitido e que todo homem de bom senso deve reconhecer, mesmo que seja para ir além dele mediante o questionamento e a refutação. As opiniões devem ser ouvidas pelo fato mesmo de já se terem feito ouvir. Há mesmo opiniões que, segundo Aristóteles, devem ser admitidas como princípios do questionamento, sem serem elas mesmas postas em questão: os chamados *endóxa*. *Cf.* BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998, p. 130 ss.

7 *Metafísica*, 1008 b 10 -12.

mantendo-se assim numa instabilidade característica. Somente testando a si mesmo, ou seja, pondo-se à prova é que um discurso alcançaria a verdade. Daí que supor uma verdade primeira da própria coisa cause uma impressão de manifesta ingenuidade; as coisas, em si mesmas, não seriam nem verdadeiras e nem falsas, mas simples dados, os quais só alcançariam o estatuto de verdade ou de falsidade no discurso, à medida que este depura de si o que haveria nele de falso. Há até mesmo uma fala expressa de Aristóteles nesse sentido, o que representaria uma confirmação desse estado de coisas. Ei-la:

> Pois o falso e o verdadeiro não estão nas coisas (*en toîs prágmasin*), como se o bom fosse verdadeiro e o mau falso, mas no pensamento(*en dianoíai*), e em relação aos simples e à quididade nem mesmo no pensamento.[8]

Ora como conciliar essa última afirmação com aquela, citada anteriormente, que postula uma verdade "pré-discursiva" da própria coisa? Parece claro que as duas afirmações se excluem mutuamente e que o filósofo se contradiz. Antes, porém, de chegarmos apressadamente a alguma conclusão, vejamos mais de perto o que Aristóteles está dizendo. Como vimos, Aristóteles afirmara que o verdadeiro e o falso remetem às próprias coisas e agora ele diz que o verdadeiro e o falso não estão nas coisas, "como se o bom fosse verdadeiro e o mal falso", mas no pensamento. A frase decisiva nos parece ser precisamente esta que acabamos de destacar, pois Aristóteles não diz, e nem poderia dizer, que o verdadeiro e o falso pertencem exclusivamente ao pensamento, e que ambos nada têm a ver com as coisas; o que ele diz é que ambos não estão nas coisas como simples propriedades verificáveis ou constatáveis: tais como "bom ou mau". O próprio Aristóteles afirma pouco antes: "pois o verdadeiro envolve a afirmação com respeito ao que está composto e, por outro lado, a negação em relação ao que está separado, enquanto o falso envolve a contradição dessa partição."[9]

Novamente Aristóteles afirma que o verdadeiro e o falso envolvem uma operação do pensamento de afirmar e negar: afirmar o que está reunido (sýntesis) e negar o que comparece disjunto. Sem essa operação, que sempre comporta a possibilidade do falso, não poderia haver verdade. Desse modo, pode-se dizer que Aristóteles não ignora, de forma alguma, que o verdadeiro e o falso pertencem a uma dinâmica do pensamento, *e não, pura e simplesmente, às próprias coisas, como se estas pudessem valer por si como verdadeiras.* O que ainda não está decidido com isso é se o pensamento, quando visto

8 *Metafísica*, VI, 1027 b 25- 28.
9 *Ibid.* 1027 b 20-23.

desde um plano mais elevado e essencial, não pertenceria às próprias coisas. Nesse caso, a tensão que abriria a possibilidade do verdadeiro e do falso seria aquilo que propriamente [possibilita] concerne e reivindica o pensamento. Melhor dizendo: o verdadeiro e o falso, originalmente, representam o próprio ser das coisas: o ser em sentido proeminente (*kuriótata òn*), como afirma Aristóteles no início do capítulo 10 do livro IX da *Metafísica*.

De fato, o dizer que se empenha em trazer algo às claras nunca está diante de simples evidências verificáveis. Aquilo que solicita e dirige o pensamento a fim de que este abra caminho através de um dizer que nega e afirma é a própria coisa assumida como questão: o que os gregos chamavam de *aporía*. A *aporía* ou impasse corresponde, precisamente, a um estado de coisas no qual perspectivas opostas convivem, face a face, como sendo ambas possíveis. Por isso, somente na medida em que se depara com uma autêntica *aporía* é que o pensamento pode efetivar-se por meio de um discurso revelador. Em outras palavras, somente porque o falso e o verdadeiro já se co-pertencem mutuamente na *aporía* é que se torna possível separar um do outro e assim fazer com que a verdade se aclare, em contraste com a falsidade. Portanto, o contraste com a falsidade é tudo menos um anexo indiferente, algo como uma estratégia de ensino ou de convencimento, o qual poderia ser dispensado sem o menor prejuízo para a verdade. Esse é o sentido da passagem de Aristóteles citada anteriormente. O falso e o verdadeiro pertencem às próprias coisas como condição de possibilidade do discurso demonstrativo; bem entendido, desde que as próprias coisas já tenham sido divisadas como algo mais do que dados verificáveis.

O recuo até a *aporía* representa uma condição indispensável para aquele que quer separar o verdadeiro do falso, ou seja, para aquele que quer realmente abrir caminho para uma livre consideração das coisas *tais como são em si mesmas*. É o que diz expressamente Aristóteles na seguinte passagem:

> Para os que querem encaminhar bem uma questão, é oportuno colocar do melhor modo as dificuldades relativas à questão, pois o bom encaminhamento posterior consiste no desatamento das dificuldades anteriores, e não há desatar quando se ignora o que prende; mas o impasse do pensamento(*he tês dianoías aporía*) manifesta esse laço em relação à própria coisa (*perì toû prágmatos*), pois enquanto está em impasse sua situação é semelhante àquela que experimentam os prisioneiros, uma vez que para ambos é impossível seguir adiante.[10]

10 *Metafísica*, III, 1, 995 a 27.

Segundo o trecho citado, o que prende o pensamento e o impede de prosseguir, a *aporía*, é um laço que remete à própria coisa, e não uma dificuldade meramente representada. Desse modo, é preciso, antes de mais nada, reconhecer claramente o ponto a partir do qual as dificuldades passam a emergir e a solicitar o discurso revelador. Sendo princípio do discurso que separa o verdadeiro do falso, tal visão é o que precisa ser sustentado a fim de que o discurso não se perca de sua origem e caia no vazio. O que aguça o discurso e o torna penetrante é, assim, a fidelidade a uma visão daquele ponto para o qual convergem todas as dificuldades que merecem ser consideradas e explicitadas. Essa visão é o *noûs*. O *noûs* é, portanto, o próprio fundamento da verdade e da falsidade do discurso.

Só não se deve entender, apressadamente, esse reconhecimento do laço que amarra num mesmo ponto as dificuldades pertencentes a uma questão como algum tipo de verificação. A verificação é sempre um procedimento *a posteriori*. De fato, pensa-se, habitualmente, que todo discurso, para ser verdadeiro, deve antes passar por uma verificação. Neste caso, entretanto, mais verdadeiro do que o discurso seria sempre a verificação que comprova a sua veracidade ou a sua falsidade. A verdade do discurso dependeria da correção da verificação. O discurso que não se deixa verificar já estaria, de antemão, condenado a ser rejeitado como inconsistente. O critério da verdade de um discurso seria assim a sua mera correção.

Todavia, o laço que prende a verdade e a falsidade relativas a uma questão é, em si mesmo, inverificável. Sua anterioridade não é a anterioridade de algo que possa ser deixado para trás e em seguida recuperado tão logo se deseje. A situação é antes a seguinte: para penetrar no assunto ou questão que procura trazer às claras, o discurso deve dirigir-se e visar como sua meta precisamente aquilo de onde parte. Trata-se de um estranho "progresso para o mesmo" (*eis autò hè epídosis*)[11], processo que Aristóteles insiste em diferenciar do ensino como um percurso em que o aluno passa do estado de ignorância para o do conhecimento, o que implicaria em abandonar e deixar para trás o estado inicial. Por ser a sua meta, a questão que dá origem ao discurso revelador nunca está em seu poder como algo de que este possa dispor. A questão volta a fechar-se em si mesma, mas agora como algo rico em possibilidades de desvendamento. O discurso e o questionamento aguçam a questão, sem, no entanto, poder deslindá-la.

11 *De anima*, 417 a 7.

Para além das distinções entre verdadeiro e falso é preciso que tanto aquele que discursa quanto aquele que ouve o discurso percebam o que no discurso está sendo propriamente silenciado. Do contrário, todas as distinções estabelecidas pelo pensamento perderiam força e cairiam no vazio. O discurso revelador se alimenta de uma visão que é em si mesma verdadeira, a qual nos faz atingir algo indiscutivelmente real. A verdade primeira anterior à verdade discursiva seria aquela de um puro tocar ou atingir (*thigeîn*) e dizer (*phanái*), cuja possibilidade contrária seria tão somente a do não tocar ou ignorar (*agnoeîn*).[12]

Aristóteles insiste em que dizer não é o mesmo que afirmar. De fato, ao reconhecermos um certo estado de coisas e o manifestarmos antes declaramos que vimos algo do que afirmamos alguma coisa a seu respeito. Quando, por exemplo, declaramos justa uma afirmação feita por alguém e manifestamos a nossa concordância não estamos, a rigor, reafirmando-a, como se nada mais fizéssemos do que repeti-la, mas antes testemunhando que atingimos aquilo que tal afirmação pretendia dizer. Esse dizer é, inicialmente, um dizer para si, ou antes um deixar-se dizer, o qual deve ser tomado como estando livre da alternativa verdadeiro ou falso. Verdade acontece originariamente todas as vezes que deixamo-nos dizer. O dizer para si ou deixar-se dizer, entretanto, é de todo distinto de um discurso que fazemos para nós mesmos. Não é de nós que parte a iniciativa do dizer, mas da própria coisa. A coisa mesma se faz presente e se pronuncia nessa escuta, sendo então acolhida como tal. Fora da escuta em que a coisa mesma se apresenta não haveria lugar para um discurso que se empenhe em distinguir o verdadeiro do falso, ou seja, para um discurso que negue e afirme.[13] É que não comparecendo o deixar-se dizer como instância última faltar-nos-ia todo critério para afirmar ou negar com propriedade, ou seja, permaneceríamos prisioneiros de um mero jogo discursivo.

Referências:

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de V.G.Yebra. Madrid: Gredos, 1998.

_____. On the soul, Parva naturalia, On breath. Trad. W.S. Hett. London: Harvard University Press, 1976.

_____. *De anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: 34, 2006.

12 *Metafísica*, IX, 1051 b 23.
13 "Ouvindo não a mim, mas o Lógos, sábio é concordar: tudo é um". Heráclito. O *Lógos* seria aqui a coisa mesma.