

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Luis Felipe Garcia

METAFÍSICA Γ4 – UM ARGUMENTO DE CONQUISTAS PROGRESSIVAS

Porto Alegre

2012

Luis Fellipe Garcia

Metafísica Γ4 – Um argumento de conquistas progressivas

Dissertação apresentada à Universidade
Federal do Rio Grande do Sul como
requisito parcial para a obtenção do
título de mestre em Filosofia

Orientador: Raphael Zillig

Porto Alegre

2012

Luis Fellipe Garcia

Metafísica Γ4 – Um argumento de conquistas progressivas

Dissertação apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia

Aprovado em dezessete de dezembro de 2012

BANCA EXAMINADORA

Prof. Alfredo Storck
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Marco Zingano
Universidade de São Paulo

Prof. Lia Levy
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Raphael Zillig (orientador)
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Porto Alegre

2012

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho ao professor Alfredo Storck, a quem admiro como professor e como pessoa.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer ao CNPQ pelo financiamento desse projeto. Agradeço também ao Professor Balthazar Barbosa Filho, quem primeiro imprimiu a profundidade do pensamento aristotélico em meu espírito; ao professor Alfredo Storck, que à maneira da maiêutica socrática, sempre alimentou minhas intuições filosóficas; ao professor Raphael Zillig, pela paciência, cuidado e atenção com que tratou cada um de meus textos e de quem sou grande devedor pelas discussões esclarecedoras. E, por fim, mas não menos importante, ao professor Marco Zingano o qual, com uma argúcia que ainda não vi igual, vislumbrou fragmentos da minha alma em um pequeno texto de 15 páginas. Espero um dia ser capaz de ler Aristóteles do mesmo modo como fui lido nesse dia pelo professor Zingano.

ΕΠÍΓΡΑΦΕ



1

¹ RAFAEL, *Escola de Atenas*, 1509-1510, 440cm x 770 cm, Palácio do Vaticano, Vaticano.

RESUMO

Este trabalho pretende mostrar como é possível e frutífero ler o capítulo 4 do livro Γ da *Metafísica* de Aristóteles como um argumento progressivo cujo objetivo é o de estabelecer o princípio mais firme do pensamento. O fio condutor de tal percurso é fornecido pela noção de significação e envolve os seguintes passos intermediários: (I) a necessária *atribuição de um significado* a um nome; (II) a impossibilidade de *predicar* contraditórios de um sujeito e, por fim, (III) a impossibilidade de *crer* em contradições.

Palavras-chave: Significação. Atribuição. Sujeito. Substância. Juízo.

ABSTRACT

This study intends to show how it is possible and fruitful to read *Metaphysics* Γ4 as a single and progressive argument whose aim is to establish the most certain principle of thought. The guiding concept of such route is supplied by the notion of signification and enclose the following intermediary steps: (I) the necessary *attribution of a meaning* to a name; (II) the impossibility of predicating contradictories of a subject and finally (III) the impossibility of believing contradictions.

Keywords: Signification. Attribution. Subject. Substance. Judgment.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	A ESTRATÉGIA	13
2.1	Demonstrar elencticamente (1005b35-1006a28)	13
3	O ARGUMENTO	28
3.1	Nomes (1006a28-1006b35)	28
3.1.1	Significação (1006a28-1006b13)	29
3.1.2	Negação (1006b13-1006b35)	45
3.2	Sentenças (1006b35-1007b18).....	57
3.2.1	Identificar e Predicar (1006b35-1007a20).....	57
3.2.2	Sujeito e οὐσία (1007a20-1007b18).....	73
3.3	Juízos – ὑπολαμβάνω (1007b18-1009a5).....	91
3.3.1	Afirmção e negação (1007b18-1008b2)	91
3.3.2	Assentimento (1008b2-1009a5)	108
4	CONCLUSÃO	124

1 INTRODUÇÃO

Em *Metafísica* Γ4, Aristóteles lança mão de uma estratégia peculiar para defender o princípio de nãocontradição (PNC), a saber: mostrar que mesmo aqueles que pretendem negar o princípio pressupõem a validade do mesmo desde que digam algo que tenha sentido para si e para outro; essa estratégia é rotulada pelo Estagirita de demonstração elênctica. É possível identificar o ponto em que essa demonstração tem início (1006a28, “Πρῶτον...”, isto é, “Primeiramente,...”); contudo, não está claro até que ponto do texto ela vai, pois Aristóteles mais de uma vez dá indícios de ter chegado à conclusão desejada (1006b33-35; 1007b16-18; 1008b12-14; 1009a4-5). Como se não bastasse, não fica claro se, ao estabelecer o PNC, Aristóteles pretende estar simultaneamente estabelecendo uma distinção metafísica entre essência e acidente; em outras palavras, não está claro o que exatamente ele quer provar. Diante desse quadro, o problema do qual pretendo tratar pode ser assim formulado: *o que* Aristóteles pretende provar em *Metafísica* Γ4 e *com que argumento* ele pretende fazê-lo?

A leitura de Γ4 é difícil e desafiadora; os argumentos são sutis e Aristóteles faz um tremendo esforço para, em cada etapa da argumentação, só extrair de seu adversário o que deve forçosamente ser concedido; poder-se-ia dizer, como o faz um intérprete, que Aristóteles chega aqui “aos limites da filosofia”². Com efeito, estamos em um cenário em que mesmo o funcionamento dos articuladores lógicos mais básicos, como a negação, estão sob investigação (1006b18-1007a4); essa refinada análise da linguagem que abre terreno para a metafísica aristotélica foi por muito tempo negligenciada, a ponto de Aristóteles ser tomado por muitos anos (principalmente no período da filosofia moderna) como um realista ingênuo. Essa história vem mudando, sobretudo porque hoje se tem o privilégio de poder estudar o filósofo de Estagira sem ser seu seguidor, como os medievais, nem seu opositor, como os modernos. A leitura do argumento em defesa do PNC como um argumento para estabelecer um princípio do pensamento talvez seja

² ZINGANO, M., “Notas sobre o princípio de não-contradição em Aristóteles”, *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*. Campinas, série 3, v.13, n.1, p. 7-32, jan-jun, 2003, p. 31.

um fruto desse momento privilegiado de recepção das obras de Aristóteles; com efeito, muitas dessas tentativas de interpretação tiveram início com o belo trabalho de Lukasiewicz, publicado em 1910, que, com as armas da lógica simbólica, enfrenta o argumento do filósofo de Estagira na letra de seu texto e conclui que Aristóteles comete uma petição de princípio, dentre outras razões, por supor suas doutrinas metafísicas no estabelecimento do PNC. Tal enfrentamento fez brilhar por contraste a verdadeira força do argumento aristotélico e grandes intérpretes do filósofo, ao perceberem isso, vieram em sua defesa: Aristóteles estaria provando que o PNC é um princípio do pensamento e, portanto, não há petição de princípio. Ocorre que tais intérpretes costumam centrar o foco de sua interpretação na passagem 1006a28-b35, que não se encontra sequer na metade de $\Gamma 4^3$; se é assim, cabe legitimamente perguntar: qual seria o objetivo de Aristóteles na maior parte do capítulo que ainda está por vir (1007a1-1009a5)? Aristóteles teria “sentido as fraquezas de sua argumentação” como diz Lukasiewicz⁴? Ou teria prosseguido para mostrar que essas breves considerações semânticas estão em uma relação de bi-implicação com sua distinção metafísica entre substância e acidente como quer Angioni⁵? Afinal, se o que interessa está ali (em 1006a28-b35), para que servem os demais argumentos?

Por outro lado, os intérpretes que buscam uma leitura que preserve a unidade do argumento, notadamente Angioni⁶, acabam por apelar ao essencialismo e apresentam, assim, um defeito de origem, pois Aristóteles estaria defendendo a contraintuitiva, e *errada*, tese de que o essencialismo está suposto no mero discurso significativo⁷.

Diante desse quadro, parece frutífero buscar uma interpretação que preserve a validade do argumento sem perder de vista a unidade do capítulo e a continuidade do

³ Zingano, por exemplo, referindo-se à passagem até 1006b35, chega a dizer retoricamente “se há prova, então ela acabou aqui”. Op. cit., p. 23.

⁴ LUKASIEWICZ, J., “Sobre a lei da contradição em Aristóteles”. [trad. Zillig, R] In: ZINGANO, M (coord). *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, pp. 1-24, (p. 23).

⁵ Angioni defende que haja um bi-implicação entre as passagens 1006a28-1007a7, 1007a7-20 e 1007a20-b18; o essencialismo aristotélico entraria em cena de modo decisivo para o argumento na terceira dessas passagens. Cf. ANGIONI, L., “Princípio da Não-Contradição e Semântica da Predicação em Aristóteles” in: *Analytica*, vol. 4, n. 2, 1999.

⁶ *Idem*.

⁷ Como bem mostra Zillig, “Significação e não-contradição – o papel da noção de significação na defesa do princípio de não-contradição em Metafísica $\Gamma 4$ ”. *Analytica*. V.11, n.11, p. 107-126, 2007, (p. 108-109), se houvesse uma bi-implicação entre o essencialismo, que é condição da descrição de objetos existentes, e PNC, que é condição do discurso com sentido, então não se poderia falar com sentido de objetos inexistentes.

projeto aristotélico. Assim, pretendo examinar a hipótese de que *todo* o capítulo 4 de Γ pode ser lido como *um* grande argumento, o qual ilumina progressivamente seus resultados, e cuja meta é estabelecer o primeiro princípio como um *princípio do pensamento*.

Em tempo, não pretendo sugerir aqui que $\Gamma 4$ tenha sido concebido de modo absolutamente sistemático de modo a não haver nenhuma peça que não se encaixe perfeitamente na argumentação. Dadas as vicissitudes de publicação do texto aristotélico, e mesmo o modo usual de proceder do filósofo⁸, é sempre complicado ler Aristóteles a partir do pressuposto de que se pode encontrar um sistema cujas partes harmonizam-se arquitetonicamente⁹. Isso contudo não nos impede de juntar as partes, relacioná-las explorar a possibilidade e o modo de articulá-las; é esse afinal o trabalho do intérprete¹⁰.

Nesse sentido, o que proponho aqui é que há uma gradação imanente ao argumento empregado por Aristóteles em $\Gamma 4$ e ela se reflete mesmo no vocabulário utilizado pelo Estagirita ao longo capítulo. Com efeito, o filósofo introduz gradativamente na prova as noções de nome ($\delta\omicron\nu\omicron\mu\alpha$), atribuir ($\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\epsilon\omega$), afirmação ($\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\phi\alpha\sigma\iota\varsigma$), julgar ($\acute{\upsilon}\pi\omicron\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omega$); pretendemos mostrar que essa progressão vernacular reflete uma progressão argumentativa e que essa *leitura progressiva* pode render bons frutos para a articulação de $\Gamma 4$ com as discussões metafísicas que o sucedem.

⁸ Kirwan sugere que os argumentos que figuram em $\Gamma 4$ tenham sido “collected and composed over a long period of time” e que “part of Aristotle’s purpose may have been to encourage his pupils to compare and grade them”. Cf. KIRWAN, C., *Aristotle Metaphysics, Books Γ , Δ , and E* , Oxford: Oxford University Press, 1971, p. 90.

⁹ O comentário de Jaeger a esse respeito é primoroso, “the soul of Aristotle’s thought is not putting together ($\sigma\upsilon\nu\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\nu\alpha\iota$) but dividing ($\delta\iota\alpha\iota\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$)”, Cf. JAEGER W., *Aristotle, Fundamentals of the History of his development*, [trad. Richard Robinson], London: Oxford University Press, 1968 (versão original publicada em alemão em 1923), p. 374.

¹⁰ Como diz Barnes, no texto aristotélico “the sentences are crabbed – sometimes telegraphic: you must expand them. The arguments are enthymematic – or mere hints: you must supply the missing premises. The transitions are sudden – and often implicit: you must articulate and smooth and explain”; e apesar dos riscos inerentes a tal procedimento, “there is really no other way to take these texts”. Cf. BARNES, J., “Life and Work” in.: *The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. BARNES J., Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 1-26, (p. 15).

2 A ESTRATÉGIA

2.1 Demonstrar elenticamente (1005b35-1006a28)

Aristóteles inicia o capítulo quatro do livro Γ da *Metafísica* com uma asserção surpreendente, diz ele:

“Há contudo, como dissemos, quem afirme que o mesmo pode ser e não ser e que se pode julgar ser esse o caso [εἰσὶ δέ τινες οἱ, καθάπερ εἶπομεν, αὐτοὶ τε ἐνδέχουσθαι φάσι τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὑπολαμβάνειν οὕτως]”, *Met.* Γ4, 1005b35-1006a2.

O filósofo identificou, há algumas linhas em Γ3, o mais firme de todos os princípios princípios, aquele segundo o qual “é impossível que o mesmo pertença e não pertença ao mesmo e sob o mesmo <aspecto>”¹¹. Tal princípio fora caracterizado formalmente pelo Estagirita como: (i) “aquele acerca do qual é impossível estar errado”¹²; na medida em que ele é (ii) “o mais conhecido”¹³, e (iii) “nãohipotético”¹⁴. Ora, se julgar que o mesmo é e não é equivale a negar o princípio anunciado por Aristóteles em Γ3, parece

¹¹ Trata-se de uma tradução literal de “τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ”; Ross opta por uma tradução mais fluida, a saber: “the same attribute cannot at the same time belong and not belong to the same subject and in the same respect”, cf. ROSS, D., *The Works of Aristotle Translated into English, Vol. VIII, Metaphysica*. Londres: Oxford University Press, 1928, p. 84. Optei por uma tradução mais literal para chamar atenção para o estilo condensado da escrita aristotélica que abre não raro portas para interpretações diversas. Cabe ressaltar contudo que estou de acordo com a opção de Ross; com efeito, Aristóteles parece efetivamente formular em função das noções de sujeito e atributo.

¹² *Met.* Γ3, 1005b12, “περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον”.

¹³ *Met.* Γ3, 1005b13, “γνωριμωτάτην”, também traduzido por “o mais familiar” cf. TREDENNICK, H., *Aristotle – The Metaphysics, Books I-IX*, Londres: The Loeb Classical Library, 1933, p. 161; ou “o mais inteligível”, cf. KIRWAN, C., *op. cit.*, p. 7.

¹⁴ *Op. cit., loc. cit.*, “ἀνυπόθετον”.

perfeitamente possível estar errado acerca de tal princípio. Destarte, o filósofo inaugura $\Gamma 4$ colocando-se em uma desconfortável e paradoxal posição, na medida em que ele não pode mostrar que o oponente que nega seu princípio está errado sob pena de contradizer uma das características mais fundamentais do primeiro princípio, a saber, a de que é impossível estar errado a respeito dele.

Cabe contudo perguntar de início se o princípio negado pelo oponente no início de $\Gamma 4$ equivale ao que Aristóteles identificou em $\Gamma 3$ como o mais firme de todos os princípios. Retomemos as duas formulações:

- (I) Formulação de $\Gamma 3$: é impossível que o mesmo pertença e não pertença ao mesmo sob o mesmo aspecto.
- (II) Início de $\Gamma 4$: há quem diga que o mesmo é e não é.

Há dois problemas intimamente conectados aqui: (p1) saber se II constitui uma negação de I; e (p2) se o objetivo do filósofo é, como parece ser, o de identificar um oponente que não aceite seu princípio, por que não dizer “há quem diga que o mesmo pode pertencer e não pertencer ao mesmo, etc.”?

Começemos pelo segundo. Poderíamos formalizar (I) como “ $(A \text{ é } B) \wedge (A \text{ não é } B)$ ” e (II) como “ $(P \wedge \neg P)$ ”; o primeiro envolve claramente as noções de sujeito e predicado, ao passo que o segundo não. Sugiro que este seja o ponto central da opção aristotélica pela formulação II. O Estagirita teria, segundo tal hipótese, optado por II para formular uma objeção de seu princípio em termos mais neutros, sem necessariamente comprometer seu oponente com distinções a serem ainda estabelecidas, no caso, a distinção entre identificar e atribuir. Nesse sentido, o brilhante ensaio de Kahn sobre o verbo $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ em grego nos é assaz frutífero; eis o que ele sugere a respeito da carga semântica de tal verbo:

“I suggest, in short, that what lies behind the copula–existence contrast is a more fundamental distinction between the syntactic role of the verb as copula

and the semantic role of the verb as expression of extralinguistic reality or ‘existence in the world’, where the semantic use includes existence for subjects, instantiation for predicates, and truth or occurrence for the sentence as a whole.”¹⁵

Se Kahn está correto, e na medida em que o verbo εἶναι não ocorre como cópula na frase inaugural de Γ4, ele pode ocorrer então em três sentidos:

- (a) Existência do sujeito. Nesse sentido, Aristóteles estaria dizendo algo como “há quem diga que o mesmo existe e não existe”.
- (b) Instanciação de predicados. Aplicado ao texto de Aristóteles, tem-se “há quem diga que o mesmo pertence e não pertence”.
- (c) Ocorrência de sentenças como um todo. O que nos daria: “há quem diga que o mesmo é e não é o caso”.

O sentido (a) não envolve nenhum tipo de distinção entre sujeito e predicado e sua incompatibilidade com o princípio enunciado em Γ3 é consideravelmente menos evidente do que a do sentido (b). Com efeito, enquanto (b) é imediatamente identificável à negação da formulação I, (a) parece carecer ainda de passos intermediários para tanto. O sentido (c), por sua vez, parece contemplar ambos os casos. Com efeito, pode-se ler “há quem diga que o mesmo é e não é o caso” como “há quem diga que A é e não é o caso”, do mesmo modo que se pode lê-lo como “há quem diga que A é B é e não é o caso”, o que equivale a “A é B é o caso \wedge A é B não é o caso”, uma negação direta da formulação de Γ3. Pode-se dizer nesse sentido que este terceiro caso é mais neutro na medida em que ele é capaz de contemplar os dois outros.

¹⁵ KAHN, C., *Essays on Being*, Oxford: Oxford University Press, 2002, p.10.

A partir desse quadro, sugiro que a formulação de Aristóteles no início de Γ4 daquilo que seu oponente sustenta seja propositalmente neutra para poder incluir os três sentidos citados acima e que, nessa medida, se tivéssemos de optar entre os três sentidos do verbo identificados por Kahn, ficaríamos com (c). Ao adotar uma formulação mais neutra para identificar seu opositor, o Estagirita estaria evitando comprometer seu oponente com distinções prévias antes mesmo de iniciar sua argumentação, sobretudo a distinção entre identificar e predicar.

Quanto ao primeiro ponto, isto é, saber se II é de fato uma negação do princípio mais fundamental de todos, Aristóteles o diz com todas as letras algumas linhas adiante: “nós dissemos que é impossível que o mesmo não seja e não seja e mostramos a partir disso mostramos que este é o mais firme de todos os princípios”¹⁶.

Assim, dado que o oponente identificado por Aristóteles no início de Γ4 é de fato alguém que nega o mais firme de todos os princípios, o filósofo encontra-se de fato na posição assaz desconfortável de ter de lidar com um opositor do seu princípio sem poder mostrar que ele está errado, o que, como vimos acima, iria de encontro à caracterização do primeiro princípio.

A posição em que se encontra Aristóteles é contudo ainda mais delicada. Com efeito, dado que aparentemente há quem negue seu princípio, é assaz natural que se exija do filósofo uma prova de tal princípio. Em outras palavras, as mesmas dificuldades que fazem com que um interlocutor duvide do princípio de Aristóteles fazem com que ele exija do filósofo uma demonstração do mesmo; afinal, a própria existência de dificuldades para aceitar tal princípio é a manifestação mesma de que ele precisa de alguma prova que o confirme. Ora, o mais firme de todos os princípios não pode ser demonstrado a partir de premissas que lhe são *anteriores*, pois, nesse caso, ele não seria o mais firme; mas, se é assim, como um princípio dessa natureza pode ser provado?

¹⁶ *Met.* Γ4, 1006a5-6, “ἡμεῖς δὲ νῦν εἰλήψαμεν ὡς ἀδυνάτου ὄντος ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ διὰ τούτου ἐδείξαμεν ὅτι βεβαιωτάτη αὕτη τῶν ἀρχῶν πασῶν”.

O filósofo tem, pois, dois problemas intimamente conectados, a saber:

- (i) Lidar com aqueles que aparentemente erram a respeito do princípio acerca do qual é impossível errar;
- (ii) Estabelecer de algum modo tal princípio.

Diante dessa situação de aparente impasse, Aristóteles anuncia uma peculiar estratégia para sair da dificuldade em que se encontra. Assim, diz o Estagirita:

“Pode-se contudo demonstrar elenticamente isso, isto é, que é impossível <...>, se o oponente ao menos disser algo [ἔστι δ' ἀποδείξει ἐλεγκτικῶς καὶ περὶ τούτου ὅτι ἀδύνατον, ἂν μόνον τι λέγη ὁ ἀμφισβητῶν]”,
Met. Γ4, 1006a11-13

A passagem acima condensa de forma extremamente comprimida dois dos problemas centrais deste trabalho, a saber: (i) *o que* Aristóteles pretende provar em Γ4?; e (ii) *como* ele pretende fazê-lo. Por essa razão optamos por traduzir a passagem do modo mais literal possível; assim, as respostas literais que encontramos no texto de Aristóteles para nossas questões são respectivamente: (i') pretende-se provar *isso, que é impossível*; (ii') pretende-se prová-lo *elenticamente*. As duas questões que devemos responder tornam-se assim:

(q1) a que se refere o *isso* (τούτου) de Aristóteles?

(q2) o que significa *demonstrar elenticamente*?

Começemos pelo primeiro ponto. Como vimos Aristóteles formula pela primeira vez o mais firme de todos os princípios em Γ3 e, se nossa interpretação está correta, retoma tal princípio em Γ4 a partir de uma formulação mais neutra. Nesse sentido, tem-

se boas razões para tomar o *isso* de Aristóteles como se referindo à formulação de Γ4, a qual também contempla a formulação do capítulo precedente. Há aqui contudo uma dificuldade adicional, a saber, é notável como a asserção inaugural do capítulo parece distinguir dois níveis de aplicação do princípio:

(n1) o domínio do que é o caso, pois há quem considere que o mesmo seja e não seja;

(n2) o pensamento, pois há quem considere que se pode *julgar* (ὑπολαμβάνειν)¹⁷ ser esse o caso.

O filósofo indica, pois, um nível em que é tratada a possibilidade de algo *ser* o caso e outro em que é tratada a possibilidade de *julgar* que algo é o caso¹⁸. Assim, cabe perguntar: o alvo da estratégia de Aristóteles é n1 ou n2? Ou ambos?

De início, é mister sublinhar que o τούτου (isso) que o filósofo pretende provar elenticamente é imediatamente parafraseado por “*que é impossível*” (ὅτι ἀδύνατον). O termo ἀδύνατον ocorre duas vezes no capítulo antes da passagem em questão:

(f1) uma vez em 1006a4-5: “nós postulamos que é impossível que algo seja e não seja [ἡμεῖς δὲ νῦν εἰλήφαμεν ἀδύνατον ὄντος ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι]”;

(f2) e a segunda em 1006a8: “pois é impossível que haja demonstração de tudo [ὅλως μὲν γὰρ ἀπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι]”.

¹⁷ Este termo será objeto de uma atenção mais detida na seção IV deste estudo.

¹⁸ Essa é também a leitura de Ross, que distingue dois níveis de aplicação do princípio. Diz ele, “they maintain the possibility of contradiction (1) in fact – ‘A may be both B and not B, and (2) in belief – ‘a man may judge that A is B and also that A is not B’”, Cf. ROSS, *Aristotle’s Metaphysics – A Revised Text with Introduction and Commentary*, Vol. I, Oxford: Oxford University Press, 1953, p. 268.

O primeiro caso é uma retomada de (n1)¹⁹, e se o ὅτι αδύνατον de Aristóteles retoma esta passagem, o filósofo estaria argumentando para estabelecer que n1 é impossível²⁰. Se, por outro lado, o Estagirita estivesse retomando o segundo caso, ele estaria argumentando para estabelecer que é impossível que haja demonstração de tudo, o que soa assaz paradoxal. Poder-se-ia tentar ainda defender esta segunda hipótese, que é textualmente mais próxima do anúncio da estratégia elênctica²¹, dizendo que o filósofo pretende estabelecer que é impossível provar tudo precisamente porque é impossível provar seu princípio; ainda assim, tal hipótese parece pouco provável, pois essa ideia não figura como conclusão em parte alguma de Γ4, nem sequer é aludida ao longo da prova. Assim, é razoável dizer que, se nos atemos às ocorrências explícitas do termo αδύνατον antes do ponto em litígio, não podemos senão concluir que o filósofo estaria retomando n1.

Por outro lado, o contraste entre ser e julgar apresentado no início do capítulo oferece uma trilha assaz promissora para que o filósofo mostre que seu oponente *não pode estar errado* acerca do princípio mais firme. Com efeito, se Aristóteles pretende fazê-lo, sua argumentação deve ser direcionada antes contra (n2) do que contra (n1); pois, mostrar que não é o caso que algo é não é, $\neg(n1)$, equivaleria a mostrar que oponente do princípio está errado, o que, como vimos, vai de encontro à caracterização mesma do primeiro princípio²². Por outro lado, se o filósofo ataca n2 e mostra que não se pode *julgar* que o mesmo é e não é, isto é que não se pode *sequer julgar* que n1, então Aristóteles teria um caminho para mostrar que seu oponente não pode estar errado acerca do princípio mais firme. Ora, se o filósofo pretende resolver simultaneamente os dois problemas que apontamos acima, a saber, estabelecer (a) o princípio mais firme e

¹⁹ Há uma nuance entre as duas passagens. Naquela que identificamos como (n1) e que inaugura o capítulo, lê-se que o mesmo (τὸ αὐτὸ) não pode ser e não ser, ao passo que aqui Aristóteles diz que o ser / ente (ὄντος) não pode ser e não ser. Essa formulação menos neutra, ainda que não envolva diretamente a distinção entre identificar e predicar, tem uma carga semântica um pouco mais pesada na medida em que denota uma referência ao *ontos*. De todo modo, como n1 é também uma formulação cuja semântica é mais ontológica, por contraste com n2, sugiro que a nuance entre n1 e f1 seja pouco relevante para os efeitos do argumento aqui desenvolvido.

²⁰ É assim que Ross interpreta a passagem. Apesar de ele não comentar a passagem, ele traduz o τοῦτου ὅτι αδύνατον de Aristóteles por “that this view is impossible” e inclui uma nota, na qual ele diz que o que é impossível aqui é “that the same thing can be and not be”, formulação que identificamos como n1. Cf. ROSS, 1928, p. 85.

²¹ Apenas três linhas separam as duas ocorrências de αδύνατον.

²² Tomo as expressões “primeiro princípio” e “o mais firme de todos os princípios” como equivalentes.

(b) a impossibilidade de erro acerca dele, então atacar n2 ao invés de n1 parece ser o caminho mais promissor. Todavia, tal leitura deve lidar com uma objeção que pode ser construída a partir da primeira leitura, a saber: o termo ἄδύνατον não qualifica n2 ao longo de Γ4. Ao que se pode responder que tal termo ocorre como um dos qualificativos do princípio mais firme, a saber, trata-se daquele acerca do qual o erro é ἄδύνατον, mas seria talvez forçado supor que Aristóteles estivesse retomando uma formulação do capítulo precedente.

Em síntese, tem-se bons argumentos para associar o *isso* (τούτου) de Aristóteles a uma ou outra formulação (n1 ou n2), e talvez a vagueza da formulação daquilo que o Estagirita pretende provar aqui seja proposital²³. Nesse sentido, a discussão poderia portar sobre n1 e n2 em etapas distintas da argumentação; cabe notar também que n2 e n1 não representam necessariamente duas posições distintas e que o filósofo pode atacar um deles para alcançar o outro.

Pode-se objetar que a resposta que se sugere ao problema do escopo da prova aqui é vaga, mas creio que tal vagueza seja antes uma virtude do que um defeito, pois ela nos oferece certa plasticidade para que possamos compreender o alvo de Aristóteles a partir do modo como ele procede em sua argumentação. Nesse sentido, pretendo mostrar que a própria caracterização da estratégia elênctica já indica um ataque mais focado em n2 do que em n1.

Retomemos pois nossa segunda questão, a saber, o que é isso que Aristóteles denomina “demonstrar elencticamente” e que nós chamamos aqui de estratégia elênctica? O termo ἐλεγκτικός vem de ἔλεγχος que significa refutação. Aristóteles define assim esse tipo de argumento nos *Primeiros Analíticos*:

²³ Cf. CRUBELLIER, M., “La tactique argumentative de gamma 3-6” in: HECQUET-DEVIIENNE, M., *Aristote – Métaphysique Gamma : Édition, Traduction, Études*, Louvain-La-Neuve: Peeters, 2008, p. 390. O autor chama atenção para o ponto que sublinhamos aqui: “la proposition καὶ περὶ τούτου ὅτι ἄδύνατον, très concise et divisée par la prolepse, avec le pronom τούτου dont la référence reste indéfinie”; em seguida, após um breve percurso pelos possíveis referentes de τούτου, ele conclui que não se pode decidir “si Aristote improvise ou s’il s’agit là d’une négligence étudiée”.

“Por conseguinte, se o que foi admitido é o contrário da conclusão <a que se chegou>, então haverá refutação. Com feito, refutação é o silogismo que estabelece o contraditório. Se contudo nada é concedido, a refutação é impossível. [...] Se há refutação, há necessariamente silogismo; por outro lado, se há silogismo, não há necessariamente refutação. [ὥστ' εἰ τὸ κείμενον εἶη ἐναντίον τῷ συμπεράσματι, ἀνάγκη γίγνεσθαι ἔλεγχον. γὰρ ἔλεγχος ἀντιφάσεως συλλογισμός. εἰ μὴδὲν συγχωροῖτο, ἀδύνατον γίγνεσθαι ἔλεγχον. [...] εἰ μὲν γὰρ ἔλεγχος, ἀνάγκη συλλογισμὸν εἶναι, συλλογισμοῦ δ' ὄντος οὐκ ἀνάγκη ἔλεγχον]”, (*Primeiros Analíticos*, 66b10-15).

O ponto do Estagirita é: seja a posição admitida P, se se pode construir uma prova silogística de $\neg P$, então uma refutação ocorre. O contexto de Γ4 é contudo peculiar. O que está em questão é justamente a possibilidade de uma contradição; assim, na medida em que o oponente é aquele que diz que contradições são possíveis, de nada adianta reduzi-lo a uma. Ademais, dado que, como vimos na passagem dos *Primeiros Analíticos*, toda refutação pressupõe um silogismo, o filósofo deveria construir um, o que nos traz de volta ao problema anterior. Com efeito, na medida em que todo silogismo é construído a partir de premissas que devem ser admitidas, qual seria a relação entre tais premissas e o primeiro princípio, não seriam elas em alguma medida anteriores ao princípio mais firme?

Nesse sentido, a caracterização de ἔλεγχος parece pouco ajudar. Por que então denominou o filósofo sua argumentação em Γ4 de ἐλεγκτικός? Sugiro que o filósofo o tenha feito precisamente porque nesse tipo de argumento opera-se no campo do oponente. Com efeito, admite-se uma posição sustentada pelo adversário para em seguida mostrar que tal posição não pode ser o caso²⁴. Assim, Aristóteles, impossibilitado de dar as cartas no jogo contra seu oponente sem admitir o princípio em

²⁴ Isso corresponde precisamente à caracterização oferecida por Bonitz de ἔλεγχειν, o verbo do qual ἔλεγχος é derivado; eis a definição oferecida por Bonitz (o ponto em itálico é posto em destaque por mim): “et refutandi et probandi vi usurpatur, sed ubivis ita, *ut non de re ipsa demonstranda agatur, sed de adigendo et convincendo adversario*”. Cf. BONITZ, H., *Index Aristotelicus*, Berlim: Akademischen Druck-, U. Verlagsanstalt, 1870, p. 235.

litígio, pretende extrair tal princípio a partir das cartas jogadas pelo adversário; eis a razão pela qual o filósofo opta por um ἔλεγχος.

Mas isso não resolve o problema. Com efeito, ainda que o oponente comece dando as cartas, a peculiaridade do cenário de Γ4 é tal que qualquer ataque construído por Aristóteles contra tais cartas traz consigo o risco de supor o princípio em questão. Assim, o Estagirita está diante da seguinte dificuldade: como construir uma prova para convencer o opositor? Em outras palavras, *que tipo de argumento* pode ter força cogente contra tal oponente se de nada adianta reduzi-lo a uma contradição? O filósofo tem consciência do problema e sabe estar transitando em um contexto peculiar. Eis a resposta que ele oferece a essa dupla dificuldade:

“Digo que demonstrar elenticamente difere de demonstrar, pois nesta última poder-se-ia parecer que se supõe o que está em questão, ao passo que quando é outro [o oponente] o responsável por tal suposição, tem-se uma ἔλεγχος e não uma demonstração [τὸ δ' ἐλεγκτικῶς ἀποδειξαι λέγω διαφέρειν καὶ τὸ ἀποδειξαι, ὅτι ἀποδεικνύων μὲν ἂν δόξειεν αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ, ἄλλου δὲ τοῦ τοιούτου αἰτίου ὄντος ἔλεγχος ἂν εἶη καὶ οὐκ ἀπόδειξις.]”

O filósofo chama atenção para o que já tínhamos sublinhado acima, isto é, o fato de que em uma ἔλεγχος opera-se no terreno do oponente; com efeito, é o adversário o responsável pela suposição inicial, pelo ponto de partida da prova (αἰτίου). O que é particular nesse contexto é que oponente não será reduzido a uma contradição, mas será mostrado a ele que ele supõe o princípio (δόξει τὸ ἐν ἀρχῇ). Não se trata pois de um silogismo para estabelecer um contraditório, mas de mostrar que o adversário supõe necessariamente o princípio do filósofo.

Se isso resolve em parte a questão, o nó ainda não foi de todo desatado. A guisa de ilustração, suponhamos que a posição do adversário seja “é possível que ‘A é B ∧ A

¬é B””; se o filósofo pretende mostrar que tal posição supõe necessariamente o princípio de que “não é possível que ‘A é B ∧ A ¬é B””, o problema permanece. Com efeito, ter-se-ia mostrado apenas que P supõe ¬P, o que de modo algum forçaria um adversário que admite contraditórios a abrir mão de sua posição inicial. Ademais, tal estratégia iria de encontro à própria caracterização aristotélica do princípio mais firme, pois equivaleria a mostrar que o oponente está errado, o que, por hipótese, não pode ser o caso; trata-se afinal do princípio acerca do qual é impossível estar em erro.

A solução encontrada pelo Estagirita é tão peculiar quanto o problema diante do qual ele se encontra. O ponto do filósofo é: para que haja demonstração elênctica nesse contexto, basta que o adversário diga algo [ὅν μόνον τι λέγει ὁ ἀμφοισβητῶν]²⁵. Em outras palavras, o adversário supostamente não precisa sequer afirmar uma posição qualquer; para supor o mais firme dos princípios, basta que ele diga algo (λέγειν τι). Não sabemos se tal estratégia funciona, mas ela é aparentemente uma saída genial para o problema, pois, se efetiva, ela pouparia o filósofo de uma tarefa que ele não pode executar, a saber, mostrar que seu oponente erra acerca do princípio mais firme. Com efeito, se para que haja um erro, é preciso antes de mais dizer algo e se, quando algo é dito, o princípio já é por isso mesmo suposto, então o princípio de Aristóteles seria *uma condição de possibilidade do erro*.

Por isso, o ponto de partida da prova não pode ser que o adversário afirme contraditórios, o que Aristóteles pretende mostrar que não faz sentido, nem que ele afirme o que quer seja, pois tampouco pode o Estagirita exigir de seu oponente que ele afirme um dos lados de uma contradição, o que configuraria uma evidente petição de princípio. Razão pela qual:

“O ponto de partida aqui não é exigir [do oponente] que [ele] diga que algo é ou não é (pois poder-se-ia tomar isso como uma suposição do que está em questão), mas que [ele] signifique algo para si mesmo e para outrem [ἀρχὴ δὲ πρὸς ἅπαντα τὰ τοιαῦτα οὐ τὸ ἀξιῶν ἢ εἶναι τι λέγειν ἢ μὴ

²⁵ *Met.*, Γ4, 1006a12.

εἶναι τούτο μὲν γὰρ τάχ' ἂν τις ὑπολάβοι τὸ ἐξ ἀρχῆς αἰτεῖν',
ἀλλὰ σημαίνειν γέ τι καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλῳ]"

Ora, está claro que o filósofo não pode exigir de seu oponente uma afirmação de algum estado de coisas. Mas o que chama atenção na passagem acima é que ao invés de dizer que se exige do oponente que ele diga algo, o Estagirita parafraseia o “dizer algo” com a seguinte expressão “significar algo para si mesmo e para outrem”. Com que direito o filósofo o faz? Seriam as duas expressões equivalentes?

O ponto de Aristóteles é que há uma diferença falar e emitir um som. Com efeito, se alguém diz “yuki”, esse som não corresponderá a uma coisa que é *dito*, a menos que ele contenha algum significado, isto é, a menos que ele queira dizer algo, e “querer dizer” aqui é justamente significar em um sentido amplo. Em outras palavras, Aristóteles indica que o que difere um mero som ou uma mera marca escrita de algo que é *dito*, é que este último contém algum significado. Mas o que Aristóteles entende por *significar*?

Ora, se o filósofo pretende que sua paráfrase de “dizer algo” seja efetiva, então ele não pode se comprometer com uma noção técnica e conceitualmente carregada de “significar”. Tais termos devem ser tomados “em uma acepção descomprometida, compreendo-os como comportando simplesmente um ato de separação ou demarcação”²⁶. Nesse sentido, é interessante notar, como o faz Zillig, que os verbos dizer e significar têm uma origem etimológica semelhante, na medida em que ambos, originalmente envolvem a ideia de demarcar²⁷. Destarte, o falar distingue-se da mera emissão de um som na medida em que ele comporta a indicação de uma demarcação.

²⁶ Cf. ZILLIG, R., “Significação e não-contradição – o papel da noção de significação na defesa do princípio de não-contradição em Metafísica Γ4”. *Analytica*. V.11, n.11, p. 107-126, 2007, p. 110.

²⁷ Cf. ZILLIG, R., *op. cit.*, p. 110-111, “o sentido original de λέγω é ‘juntar’, ‘colher’, ‘escolher’. Todos esses verbos em português indicam o ato de separar algo de tudo o mais. Obviamente não é possível juntar, colher ou escolher algo sem um critério de separação [...] O fundamental é que, através de algum meio, haja uma demarcação entre o que se junta, colhe ou escolhe e o restante das coisas. O substantivo

Cabe notar contudo que o filósofo não identifica simplesmente falar algo a significar algo, pois ele substitui “algo [τι]” no segundo caso por “para si mesmo e para outrem [καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλῳ]”. Esse acréscimo é importante, pois é essencial, avança o filósofo que aquilo que é demarcado seja compreensível; por isso o apelo à ideia de um falante, alguém que produz a fala, e um ouvinte, alguém que a recebe e que deve ser capaz de compreender o que foi dito. Ademais, na medida em que aquele que emite tais sons sem nada significar não será capaz de pensar (λόγος) *nem consigo mesmo* nem com outrem [“οὐτ’ αὐτῷ πρὸς αὐτὸν οὔτε πρὸς ἄλλον”], vê-se que não é preciso sequer que haja duas pessoas diferentes, um falante e um ouvinte; com efeito, eles podem ser a mesma pessoa. O ponto central é tão somente que é preciso que o ouvinte possa compreender o que é dito e, nesse sentido, *receber* alguma mensagem do falante, ainda que eles possam ser o mesmo.

Sugiro assim que o adendo “para si e para outrem” opere como um qualificativo pragmático. O ponto é: o oponente deve falar algo; falar algo não é apenas emitir um som, a emissão deve vir acompanhada de algo mais; essa emissão de som acompanhada de algo mais é denominada por Aristóteles de significar. Mas o que é significar? Eis onde entra o adendo pragmático do filósofo: significar aqui é simplesmente dizer algo e ser compreendido. Em outras palavras, o apelo ao contexto dialógico torna a noção de significação menos técnica e mais pragmática.

Assim, creio que a noção de mensagem seja adequada para capturar o ponto de Aristóteles aqui, precisamente porque ela aponta ao mesmo tempo para um remetente e um receptor. Com efeito, aquilo que Aristóteles chama de *logos* consigo mesmo seria algo como produzir mensagens para consumo interno. Nesse sentido, pode-se dizer que o filósofo parece buscar elucidar aqui o pressuposto básico da transmissão de uma mensagem, um princípio do diálogo.

Por conseguinte, se a identificação acima entre dizer e significar é correta, o que o filósofo pretende com sua peculiar estratégia elêntica é mostrar que a partir do

σημα, assim como o verbo cognato σημαίνω, também possui uma relação etimológica com a noção de marcar / demarcar, que se evidencia no sentido original de marca ou sinal de reconhecimento”.

momento em que seu oponente diz algo com sentido, ele pressupõe o princípio aristotélico. Tal estratégia, se efetiva, permitirá a Aristóteles (i) estabelecer seu princípio e (ii) mostrar que seu oponente não pode de fato estar errado acerca de tal princípio na medida em que dizer algo com sentido é uma condição necessária de todo e qualquer erro. Por outro lado, tal estratégia é assaz perigosa e constituirá uma camisa-de-força para o Estagirita precisamente porque ele deve mostrar que o comprometimento com o primeiro princípio sai da *mera* significação, sem suposições adicionais, sob pena de supor o que está em questão.

Cabe notar, por fim, que tal estratégia aproxima o argumento antes da formulação identificada acima como (n2) do que de (n1). Com efeito, mostrar que da mera significação pode-se extrair o *comprometimento do interlocutor* com o princípio em questão é um caminho promissor para mostrar que ele é também incapaz de *julgar* que o mesmo é e não é; pode-se fazê-lo através da aproximação entre as noções de significar e julgar; por outro lado, o caminho apresenta-se mais espinhoso se o objetivo final é provar que n1 é impossível, isto é, que o mesmo não pode ser e não ser.

Parece ponto pacífico na literatura secundária que o primeiro princípio da metafísica aristotélica seja ao fim e ao cabo um princípio ontológico. A partir desse pressuposto comum, os intérpretes tendem, de maneira assaz compreensível, a adotar dois caminhos distintos. Ou bem toma-se (n1) e (n2) em bloco e mostra-se que Aristóteles pretende estabelecer ambos no contexto de sua estratégia elênctica; ou bem isola-se (n2) para mostrar que Aristóteles tem um argumento forte e efetivo para estabelecer seu princípio como um princípio do pensamento, perdendo-se de vista não só a conexão entre n1 e n2, como também a relação entre o estabelecimento desse princípio básico do pensamento com todo o resto da metafísica aristotélica.

A hipótese de leitura que sugerimos aqui é que a estratégia elênctica opera ao longo de todo o capítulo 4 do livro Γ , em cujo percurso Aristóteles desempacotará sucessivamente cada uma das peças que levam da significação ao juízo, para mostrar que seu oponente não pode *julgar* que o mesmo é e não é. Além disso, pretende-se mostrar que tal percurso visa a *estabelecer uma arena de discussão* na qual ocorrerão

todos os debates da metafísica, constituindo assim os prolegômenos necessários a tudo o que Aristóteles pretende fazer na sequência de sua obra²⁸.

²⁸ Lear tem uma formulação iluminadora a esse respeito; segundo ele, Aristóteles crê que “there is no conceptual space” no qual uma discussão racional possa ocorrer com o opositor do princípio. Gostaria de levar o ponto de Lear um pouco adiante e dizer que o Estagirita pretende que seu princípio seja o responsável pela *própria abertura* do espaço conceitual. Cf. LEAR, J., *Aristotle and Logical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 114.

3 O ARGUMENTO

3.1 Nomes (1006a28-1006b35)

Como vimos, a estratégia de Aristóteles consiste em exigir de seu adversário apenas dizer algo (λέγειν τι); ademais, vimos que dizer algo é dizer algo com sentido e que isso equivale a significar algo (σημαίνειν τι), de modo que a estratégia elênctica não apresenta duas demandas distintas (dizer algo e significar algo), mas uma e a mesma. Vimos ainda que Aristóteles avança um único critério para que a atividade de significar seja bem sucedida, a saber: ser compreendido por um interlocutor. O ponto de partida do argumento é, pois, que o adversário seja capaz de falar e ser compreendido. A sugestão interpretativa que persigo aqui pode ser assim resumida: o que Aristóteles explicita entre 1006a28 (πρῶτον...), momento em que a prova é iniciada, e 1009a3-5 (“nós teremos nos livrado da doutrina nãoqualificada que nos impede de determinar o quer que seja no pensamento [τῆ διανοίᾳ]”), fim do capítulo, é que o uso de um sinal para transmitir um significado supõe algumas regras e distinções cujos elementos principais articulam-se no PNC²⁹. É a articulação de tais regras no primeiro princípio que torna possível a própria noção de nome. Em outras palavras, o nome só é nome porque ele é parte de um tecido pressuposto pelo mero fato de ser ele um nome. Cabe a Aristóteles explicitar o tecido que subjaz à costura entre um nome e um significado.

²⁹ Para fins de harmonia com a literatura secundária e de concisão, utilizarei a sigla PNC como símbolo do primeiro princípio de Aristóteles. Gostaria apenas de assinalar que a própria noção de contradição só poderá ser formulada mais adiante na prova, pois ela depende de algumas distinções e regras a serem elucidadas. Este ponto será retomado mais detidamente no início da seção 3.3, sobre a noção de juízo.

A passagem que vai de 1006a28 a b35 (parte I) começa com uma consideração acerca da significação dos nomes (ὄνοματτα) e termina com a seguinte conclusão “é impossível que o mesmo seja e não seja homem (1006b35)”; com efeito, “homem” é a palavra pronunciada pelo adversário quando solicitado a dizer algo, ela é, pois, aquela a partir da qual a prova é executada. Sugiro que toda essa passagem verse exclusivamente sobre a associação desse termo (homem) a um significado. Dividirei essa parte em duas subpartes, a saber, uma sobre a noção de significação em geral (1006a28-1006b13) e outra sobre a introdução da negação (1006b13-1006b35).

3.1.1 Significação (1006a28-1006b13)

É razoável supor que o ponto inicial do argumento de Aristóteles seja 1006a28; com efeito, tendo caracterizado a estratégia a ser empregada em sua prova, o filósofo utiliza uma marca do discurso argumentativo (πρῶτον, isto é, primeiramente) para indicar que ele passa agora à execução de sua estratégia³⁰. O que imediatamente segue é, entretanto, objeto de controvérsia. Com efeito, logo na primeira linha da prova o filósofo lança mão de um ponto de partida da argumentação que, segundo ele, “está claro (δηλον ἐστὶ)” que o interlocutor deve aceitar. Antes mesmo de examinarmos que ponto de partida é esse, um problema espinhoso salta aos olhos do intérprete, a saber: o filósofo vem de nos dizer, há poucas linhas, que toda dificuldade do estabelecimento do PNC é que este não pode ser estabelecido a partir de algum princípio que lhe seja anterior, pois o PNC é absolutamente primeiro (1006a5-10); mas, se é assim, o que impede que esse ponto de partida da prova (independentemente de qual seja) seja um princípio anterior ao PNC? Se não se trata de um princípio anterior ao PNC, não envolveria ele a suposição do PNC, comprometendo assim o filósofo com uma petição de princípio? O filósofo, e com mais razão o intérprete, não pode se esquivar dessas questões; sugiro, aliás, que elas sejam a bússola que deve nos orientar na devida compreensão desse *ponto de partida*.

³⁰ Cabe notar que, dada a peculiaridade do contexto de Γ4, pode-se dizer que a própria identificação de uma estratégia cogente para lidar com um opositor do princípio já seja por si parte constitutiva do argumento.

Eis o que Aristóteles anuncia como o ponto que não pode ser recusado pelo interlocutor: ὅτι σημαίνει τὸ ὄνομα τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τοῦτι (1006^a29-30). Não há consenso entre os comentadores sobre a tradução da passagem³¹. Ross e Tricot consideram que o sujeito da frase seja “as palavras ‘ser’ e ‘não-ser’”; Dancy, Kirwan e Angioni, consideram que Aristóteles esteja dizendo algo como “as palavras significam que algo é ou não é isto aqui”. Não tenho razões filológicas para descartar nenhuma das traduções, mas creio ter razões filosóficas para descartar o princípio comum que orienta todas elas; sugiro que a bússola que deve orientar a nossa compreensão da passagem seja justamente evitar que Aristóteles cometa o erro que ele toma tanto cuidado em evitar, a saber, cometer uma petição de princípio.

De início, tomar as palavras “ser” e “não-ser” como sujeito da frase, tal qual Ross e Tricot, apresenta alguns inconvenientes. Com efeito, as palavras “ser” e “não-ser” não são usadas em nenhum outro ponto do capítulo, por isso, o uso desses termos aqui tornaria essa passagem inicial heterogênea com o restante da argumentação, o que sugere que Aristóteles tenha vislumbrado um percurso argumentativo e desistido dele logo em seguida; isso não procede, pois, como pretendo mostrar, a passagem de 1006b11-12 (ἔστω δὴ, ὡσπερ ἐλέχθη κατ’ἀπχάς, σημαῖνόν τι τὸ ὄνομα καὶ σημαῖνον εἶν) é uma retomada desse ponto de partida. Ademais, essa leitura tem a desvantagem, como bem aponta Kirwan³², de dificilmente poder ser compatibilizada com o que Aristóteles diz explicitamente no *Tratado da Interpretação*, a saber, que “as

³¹ Traduções:

(a) Ross – “that the word “be” or “not being” has a definite meaning”. Cf. ROSS, W. D. *Aristotle’s Metaphysics – A revised Text With Introduction and Commentary*. Volume I. Oxford: Oxford University Press, 1953 (p. 265).

(b) Tricot – “que les mots *être* ou *n’être pas* signifient quelque chose de déterminé”. Cf. TRICOT, J. *Aristote – La Métaphysique*, Tome I, Paris: J. Vrin, 1953 (p. 200).

(c) Dancy – “that the word signify for this to be or not to be”. Cf. DANCY, R. M. *Sense and Contradiction – a Study in Aristotle*. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1975.

(d) Kirwan – “that the name signifies to be or not to be this particular thing”. Cf. KIRWAN, C. *Metaphysics, Books Γ, Δ & Ε* – tradução e comentário. Oxford: Oxford University Press, 1993 (p. 9).

(e) Angioni – “que a designação significa que a coisa é ou não é isto aqui”. Cf. ANGIONI, L. “Princípio da Não-Contradição e Semântica da Predicação em Aristóteles” in: *Analytica*, vol. 4, n. 2, 1999 (p. 131).

(f) Anscombe – “that the name signifies being or not being such-and-such”. Cf. ANSCOMBE, G. E. M. & GEACH, P. *Three Philosophers*. Oxford: Basil Blackwell, 1961 (p. 39).

(g) Zingano – “o termo significa ser ou não ser isto”. Cf. ZINGANO, M., *op. cit.*, p.19, nota 13.

³² KIRWAN, C., *op. cit.* (p. 94).

palavras ‘ser’ e ‘não ser’ não são sinais de coisas mesmas (οὐ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐστι τοῦ πράγματος)³³”.

Em segundo lugar, a leitura de Kirwan – e aquelas de Dancy e Angioni que parecem tender na mesma direção – vai de encontro à própria caracterização aristotélica de sua estratégia. Com efeito, Kirwan lê a passagem do seguinte modo: que o nome é ou não é esta *coisa* particular. Ora, segundo o próprio estagirita, o ponto de partida em tais provas não é pedir ao adversário que diga que algo é ou não é, mas apenas que ele signifique algo. Em outras palavras, no ponto de partida de Aristóteles, não pode haver nenhum comprometimento com uma descrição acurada da realidade e nem mesmo com a existência daquilo que é referido pelo nome. Por isso, Aristóteles pode dizer no *Tratado da Interpretação* que até mesmo bode-cabra significa algo (σημαίνει τι)³⁴, ainda que não haja um objeto real designado por esse termo. Assim, creio que esses dois conjuntos iniciais de leitura sejam insatisfatórios³⁵.

Resta ainda a compreensão de Anscombe e Zingano da passagem em questão; segundo eles, a passagem deve ser assim lida: “que o nome significa ser ou não ser assim-assim”; essa leitura tem a vantagem de não exigir do adversário algo em desacordo com a estratégia elênctica (como “dizer que algo é ou não é”), e, além disso, tem o bônus de tornar a passagem mais harmônica com o que a precede e a sucede. Explico-me. Primeiro, exige-se do adversário dizer algo (λέγειν τι), o que, como vimos, deve equivaler a significar algo (σημαίνειν τι); em seguida, Aristóteles simplesmente esclarece essa equivalência, pois o que quer o interlocutor diga, o que ele diz significa ou não significa assim-assim, isto é, de um *certo* modo. É claro que a tradução citada acima ainda abre espaço para outra leitura, a saber, que o nome significa uma coisa *que é* ou não é assim-assim; essa interpretação, contudo, apresentaria o mesmo problema da leitura de Kirwan, na medida em que envolve um

³³ *De Int.* 16b22-23.

³⁴ *De Int.* 16a17.

³⁵ As leituras de Dancy, *op. cit.*, “...for this to be or not to be” e Angioni, *op. cit.*, “que a *coisa* é ou não é isto aqui” parecem também indicar algum tipo de comprometimento existencial com o referente do nome. Ainda que possamos compreender cada uma dessas leituras de um modo um pouco mais fraco, sugiro que se evite aqui o uso de termos como *coisa* e *for this to be*, na medida em que induzem o leitor a tomar o referente do nome como algo realmente existente.

comprometimento com a existência do referente do nome (ao qual o nome seria atribuído verdadeira ou falsamente a título de predicado). Por isso, sugiro que uma paráfrase adequada da passagem seja como segue: “que o nome tem ou não tem este significado³⁶”; tal leitura põe em relevo o fato de Aristóteles estar apenas parafraseando uma exigência da sua própria estratégia de prova, a saber, que ‘dizer algo’ e ‘significar algo’ são equivalentes; com efeito, se dizer algo é apresentar um significado, é imediatamente irrecusável que o que quer que seja dito tem ou não tem um *algum*³⁷ significado. Portanto, o ponto de partida da prova anunciado em 1006a28 não compromete Aristóteles com uma petição de princípio por se tratar exatamente do mesmo ponto de partida anunciado na caracterização da estratégia em 1006a21, a saber, significar algo para si e para outro (σημαίνειν γέ τι καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλῳ).

Essa concessão não acrescenta em nada ao que o adversário já tinha concedido quando aceitou que dizer algo é veicular uma informação, transmitir um significado. O ponto de Aristóteles aqui é apenas esclarecer para seu interlocutor que, independentemente do som que ele pronuncie, ele deverá ser capaz de delimitar o que quer dizer, isto é, o que ele significa ao emitir o som que emite. Desse esclarecimento inicial, Aristóteles conclui: “de modo que nem tudo é assim e nãoassim”; essa é a primeira conclusão explícita anunciada por Aristóteles em Γ4³⁸; ao longo do capítulo, o filósofo irá apresentar inúmeras conclusões, o que parece sugerir que ele tem de fato argumentos independentes em favor do PNC (pretendo mostrar que esse não é o caso). Mas o que exatamente é concluído aqui?

De início, “que nem tudo seja assim e nãoassim” não é o PNC, pois este reza que não há *nada* que *possa* ser e não ser enquanto aquele diz apenas que ao menos um item *não* é e não é. Mas que interesse teria Aristóteles em estabelecer tal conclusão? Incentivados por passagens como essa, alguns intérpretes sugerem que Aristóteles toma seu interlocutor como defendendo a tese de que *tudo* é não é; de modo que estabelecer

³⁶ Esta não é uma tradução da passagem, mas apenas o modo como considero que ela deve ser interpretada.

³⁷ “Algum” aqui, como vimos, deve ser tomado como uma oposição a todos, isto é, como uma oposição à indeterminação absoluta de sentido.

³⁸ Essa conclusão extraída imediatamente levou Kirwan, por exemplo, a identificar na passagem um argumento completo em defesa do PNC.

que nem tudo é e não é seria uma refutação desse adversário específico. Creio que o ponto de Aristóteles aqui seja retórico e que, além disso, talvez envolva uma concessão a alguns de seus possíveis interlocutores. O ponto é: o filósofo estaria tomando aqui o termo “ser” em um sentido extremamente amplo a ponto de incluir nomes, coisas, significados, isto é, quaisquer itens; em verdade, nenhuma distinção desse tipo pode ser tomada como pressuposto da argumentação, pois isso tornaria o argumento fraco e exigiria um interlocutor disposto a conceder teses metafísicas (distinções entre tipos de ser), ademais, tal estratégia teria a inevitável fraqueza de cair em petição de princípio, afinal, qualquer tese a respeito do ser suporia o princípio que o filósofo pretende como absolutamente primeiro. É claro que o nome não é um ser, ao menos não é um ser no mesmo sentido que o referente do nome o é, mas isso supõe o comprometimento com teses positivas acerca da linguagem, teses, aliás, ausentes de teorias da linguagem contemporâneas de Aristóteles. Assim, se usamos essa noção mais frouxa de “ser”, a qual permite ao estagirita transitar no terreno de seu adversário, é possível concluir que nem tudo é e não é, pois nem todos os nomes têm e não têm certo significado. Não se trata de uma proposição cujo sujeito é nome e que enunciaria o princípio “não é o caso que nomes tenham e não tenham determinada propriedade, a saber, certo significado”, mas apenas que se o adversário insiste que tudo é ser, então, dado que um nome tem ou não tem certo significado, nem tudo é e não é.

Algumas breves considerações sobre teorias da linguagem contemporâneas de Aristóteles podem tornar essa concessão mais explícita. Vejamos. Parmênides, por exemplo, valia-se de um argumento sucinto para provar que o não-ser é inefável, dizia ele: (i) dizer é dizer algo; (ii) algo é ser; (iii) assim, dizer é dizer o ser; (iv) ora, dizer o falso é dizer o não-ser; portanto, quem diz o falso não diz algo, isto é, nada diz. O argumento chama atenção por parecer escandalosamente falso ainda que não possamos identificar exatamente por que ele é falso. Um dos grandes méritos de Platão foi sem dúvida desnudar argumentos como esse. Platão mostrou que tais argumentos envolvem o comprometimento com uma teoria da linguagem que não reconhece senão uma operação sintática (identificar) cuja contraparte é o reconhecimento de apenas uma operação semântica (nomear)³⁹. O ponto é: se todo dizer fosse reduzido à operação de identificar o que se diz, parece claro que o único modo de ser mal-sucedido nessa

³⁹ *Sofista*, 261d5ss.

atividade é não identificar o que se diz, isto é, é *não dizer nada*. Assim, quando sábios como Parmênides valem-se da premissa “dizer o falso é dizer o não-ser”, eles supõem implicitamente que todo uso da linguagem esteja reduzido à operação de identificar o que se diz. O efeito desse erro sintático é a falha em dissociar o domínio das palavras do domínio do ser⁴⁰, pois, com efeito, toda palavra, pelo mero fato de ser significativa, traz consigo o *ser* (no sentido amplo a que nos referimos acima) que ela necessariamente identifica⁴¹.

Ora, se um interlocutor possível, e provável, de Aristóteles não distingue entre palavras e seres, está claro que o filósofo não pode tomar tal dissociação como ponto de partida de sua argumentação (aliás, como veremos, chegar a essa dissociação será um dos grandes ganhos de Γ4). Ao contrário, o filósofo deve partir de algo fraco o bastante para não ser recusado por nenhum interlocutor possível de seu argumento; por isso, o estagirita, talvez para incluir explicitamente um tipo peculiar de adversário entre seus interlocutores, toma o “ser” como uma noção ampla o suficiente para incluir nela as palavras e chama atenção para o fato de que mesmo esse interlocutor deve conceder que um nome qualquer *não pode ser e não ser* associado àquilo que ele identifica. Assim, ao dizer que nem tudo é e não é, Aristóteles estaria sublinhando a eficácia de seu ponto de partida, mesmo contra – e, diria ainda, especialmente contra – um adversário que toma as palavras como indissociavelmente ligadas àquilo que identificam, pois, para tal interlocutor, a determinação de *um* nome é imediatamente a determinação de um *ser*⁴².

Esclarecido o ponto de partida da prova que nada mais é do que o único critério da estratégia elêntica (significar algo), Aristóteles toma um termo como um exemplo de algo que seu interlocutor poderia dizer. O exemplo tomado por Aristóteles é “ἄνθρωπος (lit. homem)”; assim, pelas identificações já devidamente esclarecidas, o

⁴⁰ Aubenque argumenta que essa “aderência natural e indissolúvel” entre o λόγος e o ἔν é um traço comum a todas as teorias sofistas da linguagem. Cf. AUBENQUE, P. *Le Problème de l'Être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972 (p. 101).

⁴¹ O reconhecimento de apenas uma operação sintática (identificar) cujo corolário é a aderência entre ser e linguagem é provavelmente a base de todas as teorias da linguagem dos contemporâneos de Platão. A esse respeito, ver o excelente livro: DENYER, N., *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, Londres: Routledge, 1991, especialmente o capítulo 3 (p. 24-45).

⁴² A observação aristotélica de que nem tudo é assim e não-assim é tomada por Anscombe (*op. cit.*, p.39) como uma referência ao Teeteto, obra em que Platão explora algumas teses sofistas.

interlocutor deve aceitar que o termo ἄνθρωπος tem um significado (σημαίνει ἔν). O filósofo então imediatamente esclarece o que ele entende por σημαίνει ἔν, a saber, se o termo ‘ἄνθρωπος’ significa A, então se um item é ἄνθρωπος, tal item satisfaz o critério A. Essa passagem é assaz controversa e parece comprometer Aristóteles com suas teses metafísicas; Anscombe é explícita nesse sentido “his explanation of signifying one thing [σημαίνει ἔν], however, actually seems to bring in the whole theory we have been considering [a teoria aristotélica da predicação, que é fundada em pressupostos metafísicos]”, cuja conseqüência seria que “this argument makes no sense except on the supposition that A is a predicate in the category of substance, as is his actual example, ‘man’”; o ponto de Anscombe é que a noção aristotélica de σημαίνει ἔν pressupõe o seguinte princípio: (P1) se “ser A” é o mesmo que “não ser A”, então não há nada que está por A quando A é o sujeito de uma proposição verdadeira (reconstrução da passagem 1006^a34). Ao reconstruir a passagem dessa maneira, Anscombe pode facilmente fornecer um contraexemplo para a tese aristotélica: “being two foot long might be being large, and might be not being large. So ‘being large’ can signify something that ‘not being large’ also can signify (...) this would show that ‘being large’ does *not* signify one thing [σημαίνει ἔν] (p. 41)”. Um pouco mais adiante, Anscombe observa de modo perspicaz “it begins to look as if his sense of signifying is none of those currently in use among present day and recent philosophers (p. 41)”.

Primeiramente, é importante ressaltar que Anscombe tem toda razão em notar que Aristóteles usa uma noção de significação que nos é desconhecida; isso é o caso não porque a noção aristotélica de significação seja incomensurável com a nossa, mas sim porque Aristóteles, nesse ponto da prova, deve valer-se de uma noção de significação *neutra* o suficiente para incluir *todos os seus possíveis interlocutores*. Assim, se o intérprete busca desde as primeiras linhas da prova uma teoria completa e bem articulada da significação que esteja por trás das ocorrências de σημαίνει ἔν, tal intérprete só poderá concluir que Aristóteles tem uma peculiar (e estranha) noção de significação. Ao contrário, sugiro que a noção de σημαίνει ἔν deve ser fraca o suficiente para deixar o máximo de espaço possível a todas as potenciais teorias da significação compatíveis com cada passo da prova.

Agora voltemos à objeção mais forte de Anscombe: haveria um contraexemplo para a noção aristotélica de σημαίνειν ἔν? Ou, dito de outro modo, a explicação aristotélica de *ter um significado* reduz o domínio da significação apenas às substâncias? Primeiramente, cabe notar que o ponto de Aristóteles aqui é por enquanto distinguir dois domínios, o domínio dos sinais e o domínio da significação; com efeito, ele exige de seu interlocutor que o termo ‘homem’ seja associado a um significado porque, sem tal associação, o valor semântico do termo é nulo e ele seria equivalente a um sinal qualquer como ‘kami’. Assim, para esclarecer a estratégia do filósofo, sugiro que reescrevamos a passagem usando ao invés de ‘homem’ um sinal cujo significado desconhecemos, como ‘kami’, por exemplo. Vejamos:

- Kami significa A

Então a condição necessária e suficiente para que um objeto qualquer seja discriminado como kami é satisfazer A. Nesse sentido, pode-se dizer que o significado, nesse caso A, funciona como um critério de discriminação de itens.

Sinal —————> Critério de Discriminação Kami —————> A

A passagem está chamando atenção para algo que Aristóteles anuncia de modo explícito no início do *Tratado da Interpretação*, a saber, “sons falados são símbolos de afecções da alma (ψυχῆ παθημάτων σύμβολα)⁴³” e um pouco mais adiante “um nome (ὄνομα) é um som falado significativo por convenção (σημαντικὴ κατὰ συνθήκην)⁴⁴” cujo esclarecimento é “digo ‘por convenção’ pois nenhum nome é naturalmente um nome, mas apenas quando se torna um símbolo⁴⁵”. A partir dessas

⁴³ *De Int.* 16a4.

⁴⁴ *De Int.* 16a19.

⁴⁵ *De Int.* 16a27-28.

passagens, do *Tratado da Interpretação*, sugiro que o ponto de Aristóteles na passagem é simplesmente mostrar ao seu interlocutor que ele não pode esperar que o som emitido por ele seja naturalmente um nome, mas que ele deve ser capaz de associar o som pronunciado a alguma afecção da alma (ou melhor, a algum pensamento) o que é feito de modo absolutamente convencional. Assim, o sinal ‘ookina’ não é imediatamente significativo a menos que se torne um símbolo de algum pensamento; a demanda de 1006^a34 poderia ser resumida nos seguintes termos: “se o som que você emite é ‘homem’, então você deve converter esse som em um símbolo de algo, e.g. de A, de tal modo que sempre que algum item satisfizer A, tal item será designado pelo som, e a partir de agora símbolo, ‘homem’”. ‘Ookina’, por exemplo, significa em japonês ‘itens cujo tamanho excede o da maior parte dos itens de mesma classe’; é apenas quando o sinal é associado a um sentido que o interlocutor é capaz de compreender a mensagem veiculada, isso explica o fato de que “sinais escritos não sejam os mesmos para todos os homens, nem os sons falados, mas que as afecções da alma da qual eles são sinais são as mesmas para todos⁴⁶”, essa perspicaz compreensão de Aristóteles explica o fato de que homens, apesar de usarem diferentes idiomas, sejam capazes de traduzir os sinais que usam de um idioma para outro, pois o fundamento de tal tradução é o pensamento (ou afecção da alma) que subjaz ao sinal; por isso, um interlocutor que desconhece o idioma japonês, seria incapaz de compreender o termo ‘ookina’ a menos que ou bem lhe fosse apresentada uma definição ou bem alguém dissesse para ele que esse é o equivalente japonês do termo ‘grande’ em português, ao que o interlocutor perceberia que o mesmo significado que ele atribui ao termo ‘grande’ em português ele deve atribuir ao termo ‘ookina’ em japonês por mais impreciso que seja esse critério. Com efeito, cabe notar que nesse ponto da argumentação o que está em questão não é a *precisão* com que se usa os termos, mas apenas a necessidade de que os termos *sejam efetivamente símbolos de algo* para serem nomes, pois, como vimos, nada é naturalmente um nome. Assim, o que Aristóteles está fazendo aqui é iluminar um elemento que deve estar presente em qualquer teoria da significação, trata-se apenas de um elemento necessário ainda não articulado em nenhuma teoria *particular* da significação. Por isso, não faz sentido

⁴⁶ *De Int.* 16a5-7.

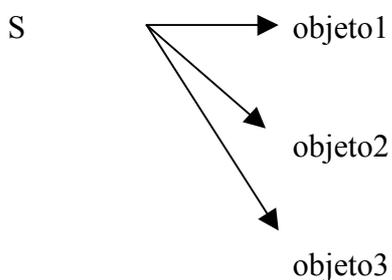
comparar uma condição necessária de qualquer teoria com teorias da significação completas e devidamente articuladas.⁴⁷

Mas se tudo se passa como venho reconstruindo até aqui, o que autoriza Aristóteles a dizer que nomes são rótulos de critérios de discriminação de itens e não rótulos de coisas diretamente, como pareciam pensar seus contemporâneos? Em outras palavras, o que obriga o adversário de Aristóteles a apresentar uma definição quando instado a dizer o que “homem” significa ao invés de responder simplesmente: homem é isso (apontando para um objeto)? Estaria Aristóteles excluindo a possibilidade de uma teoria da linguagem em que nomes são diretamente rótulos de coisas sem a intermediação do significado? Sugiro que não. Sugiro, aliás, que Aristóteles seja o primeiro a articular com clareza a *necessidade* desse intermediário, mas que isso seja antes um *ganho* do argumento de $\Gamma 4$ e não um *pressuposto* dele. Suponhamos que um adversário diga de fato que ‘homem’ é aquilo para o que aponto. Se o som proferido pelo adversário fosse um som desconhecido como ‘kami’, seria certamente improficuo dizer que ‘homem’ é aquilo para o que se aponta, pois nesse caso, ainda que se apontasse para um homem, não saberíamos se kami é o rosto do homem, o nariz do homem, a cor do homem, o tamanho do homem, este homem, qualquer ser humano do sexo masculino ou, ainda, muitas outras possibilidades. Assim, o interlocutor de Aristóteles continua com um problema, pois não foi capaz de satisfazer o único critério da prova, a saber, usar uma palavra com sentido, isto é, transmitir uma mensagem. Destarte, Aristóteles pode insistir: e o quê você quer dizer quando pronuncia o som ἄνθρωπος e faz esse gesto (de apontar)? E, mais, ἄνθρωπος é só isso para o que ele aponta ou também outras coisas? Se sim, quais outras coisas? Como saber? Esses problemas apontam para o ponto de Aristóteles, a saber: a discriminação de um item supõe minimamente que haja um *critério de discriminação* de itens, e tudo que

⁴⁷ Pode-se dizer que a objeção de Anscombe ao argumento de Aristóteles e, aliás, sua reconstrução de todo o argumento está baseada na compreensão equivocada de que ‘homem’ e ‘animal bípede’ devem ser tratados igualmente como predicados; assim, toda a reconstrução da filósofa passa a gravitar em torno da intersubstitutividade desses predicados *salva veritate*. Se compreendermos, no entanto, que o argumento de Aristóteles visa a esclarecer uma condição de possibilidade de tratar o sinal ‘homem’ como predicado (na medida em que nada é naturalmente um nome, tampouco um predicado), as dificuldades levantadas por ela são desfeitas na medida em que não faz sentido algum dizer que significados são predicados de sinais ou vice-versa.

Aristóteles exige de seu interlocutor no início da prova é que ele associe o som que pronuncia a *algum critério*.

A possibilidade de um mesmo nome estar por mais de um item é usada pelo interlocutor para contra-atacar Aristóteles. Ora, se um nome significa mais de uma coisa, então ele é e não é homem. A resposta imediata de Aristóteles é que um nome de fato pode nomear mais de um item, mas então um nome diferente (ἴδιον ὄνομα) pode ser atribuído para cada fórmula (καθ'ἑκάστον τὸν λόγον)⁴⁸. Cabe notar que em um sistema que toma as palavras como indissolúvelmente aderidas ao ser o fato de um nome poder ser atribuído a uma série de coisas torna-se objeto de assombro e fonte de paradoxos, mas o que realmente surpreenderia o interlocutor é a resposta de Aristóteles. Em primeiro lugar, porque Aristóteles não tenta eliminar o fato de um nome ser atribuído a mais de uma coisa particular, mas sim à mais de uma significação (ou fórmula); o que põe em relevo que o primeiro elemento que garante a significação não é o ser (domínio da referência), mas o domínio das afecções da alma ou do pensar (domínio da significação ou das fórmulas, λόγοι). Isso indica que o ἔν da noção de σημαίνειν ἔν refere-se não à unidade da coisa referida mas à unidade da significação, pois é esta que garante o dizer algo com sentido⁴⁹; com efeito, a falta de unidade da coisa bode-cervo, coisa que aliás não existe, em nada prejudica a significação do termo, pois o termo tem uma significação una (ele σημαίνει ἔν). Ademais, nada impede que:

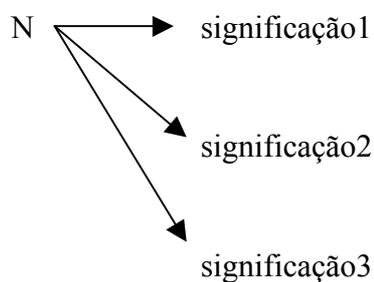


⁴⁸ Met. 1006b5

⁴⁹ Se Platão foi o primeiro filósofo, cf. Denyer (*op. cit.*), a explicitar que a linguagem não pode ser reduzida à mera operação sintática de nomeação, ele certamente não explorou a possibilidade aberta por sua própria tese, a saber, a de que não há uma aderência natural e indissociável entre o ser e as palavras; meu ponto aqui, algo não desenvolvido por Denyer, é que Platão ainda não dispunha de uma noção de significação capaz de descolar os dois domínios. O sinal mais eloquente desse não-descolamento é a postulação de entidades peculiares (Ideias) para explicar a significação de termos universais.

Essa é, aliás, uma das grandes aporias da linguagem, embora seja também o fundamento de sua possibilidade, pois, como diz Aristóteles “nomes são finitos, bem como o número total de fórmulas, mas coisas são infinitas⁵⁰”. Assim, deve permanecer em aberto a possibilidade de um nome ser associado a mais de um objeto e justamente por isso o mero apontar não funciona, a menos que ele venha acompanhado *de certo critério de discriminação*, isto é, *de certa descrição* (ou ainda: de certa significação).

O problema é na verdade quando:

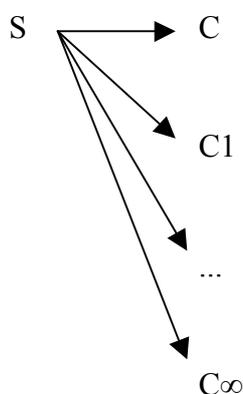


Em segundo lugar, o interlocutor é surpreendido pelo fato de que se um termo é associado a mais de uma fórmula, basta distinguir cuidadosamente as fórmulas e *associar* a cada uma delas um nome (por exemplo, N, N' e N''). A noção central aqui é essa noção de associar nomes a coisas, como rótulos nos quais podemos escrever qualquer conjunto de sinais e associá-lo a qualquer critério. Aristóteles chama a atenção de seu adversário para o caráter convencional da transformação de um som (ou de uma marca escrita) em um símbolo, o que nos remete à passagem citada acima do *Tratado da Interpretação* (“nenhum nome é naturalmente um nome...”). Isso deve soar assaz surpreendente para um interlocutor que toma o domínio das palavras como aderente ao ser. Ao mostrar que as palavras nada valem por si e que precisam de uma convenção para adquirir valor semântico, Aristóteles desmistifica o domínio da linguagem e inaugura uma nova agenda de investigação na qual os termos “símbolo”, “significado”,

⁵⁰ *Refutações Sofísticas* 165a11-12.

“sinal”, “predicação”, “atribuição”, “pensamento”, “linguagem” alcançarão seu quinhão no império outrora absoluto do ser e do não-ser⁵¹.

Assim, avança Aristóteles, o que não pode acontecer é um sinal ser associado a um número ilimitado de afecções da alma (critérios de discriminação de itens), pois nesse caso o sinal não distinguiria pensamentos; ao contrário, na medida em que ele (sinal) fosse associado indiscriminadamente a quaisquer pensamentos, seria impossível delimitar a significação do que se pretende dizer:



Por isso, Aristóteles pode dizer que a associação de um mesmo sinal a mais de um critério de discriminação de itens não afeta a possibilidade da linguagem desde que o número de critérios seja *ὄρισμένα*, isto é, delimitado (1006b1)⁵².

O argumento do filósofo para recusar a possibilidade dessa homonímia infinita (associação de uma mesma marca escrita ou som a um número indiscriminado de significados) é esclarecedor. Primeiramente, ele diz que não ter um significado (*σημαίνειν ἔν*) é não significar nada; com efeito, vimos que o *ἔν* de *σημαίνειν ἔν* refere-se à significação, assim, o ponto de Aristóteles é que se não houver uma unidade de significação, isto é, um critério que permita discriminar o que está sendo pensado do

⁵¹ Ou, como diz Jaeger, “He [Aristotle] had broken up the old ontologic – the only form of logic known to Pre-Aristotelian philosophy – once and for all into the elements Word (*λόγος*) and Thing (*ὄν*)”. Cf. JAEGER, W., *op. cit.*, p. 370.

⁵² O uso do termo *ὄρισμένα* nesse contexto indica que a ocorrência desse mesmo termo em 1006a25 não precisa ser lida em um registro ontológico (determinação no domínio do ser), mas pode ser lida em um registro lógico-semântico (delimitação de significado), como mostra Zillig, *op. cit.* (p. 112).

que não está sendo pensado, então não há nada que possa ser delimitado como aquilo que está sendo pensado. Em outras palavras, se o horizonte da significação não pode ser minimamente dividido entre aquilo de que se fala e aquilo de que não se fala, o interlocutor é incapaz de efetivamente dizer algo. A conclusão do argumento vai exatamente nessa direção: diz o filósofo, “quando palavras não significam nada, nosso diálogo um com o outro é destruído e mesmo o diálogo consigo mesmo” e arremata “pois não é possível pensar sem pensar um item (νοοῦντα ἔν), e, se isso é possível, um nome (ὄνομα) pode ser atribuído a esse item”. Assim, a homonímia infinita destrói não o *mundo*, mas a *possibilidade do pensamento* e, cabe notar, não apenas do pensamento compartilhado em diálogo, mas até mesmo do pensamento consigo.

Sugiro que o ponto do filósofo seja: pensamos classificando e distinguindo pensamentos, para que tal operação possa ser realizada, é absolutamente indispensável que possamos *identificar* pensamentos, tal identificação se dá por um procedimento que chamarei aqui de rotulação, isto é, associa-se um rótulo qualquer a cada pensamento, tal rótulo então passa a ser o responsável por trazer à nossa mente aquele pensamento e transforma-se assim em símbolo (i.e., nome) deste; assim, como diz o filósofo, “se é possível pensar uma coisa é possível associar um nome a ela”⁵³, rotulá-la. Assim, o procedimento lógico que Aristóteles visa a garantir nessa etapa inicial de seu argumento é a *identificação* de pensamentos, isto é, a identificação daquilo de que se fala. O saldo dessa parte inicial do argumento é a explicitação da presença de um elemento não identificado pelos antecessores de Aristóteles na relação palavra-coisa, a saber, o significado.

Muitos intérpretes levantam o problema de que o interlocutor do estagirita colaboraria na construção do argumento, na medida em que, ao ser solicitado a dizer algo com sentido, diz uma palavra na categoria da substância, “homem”. Esses mesmos comentadores afirmam que o argumento de Aristóteles não funcionaria se outros tipos de termo tivessem sido ditos pelo interlocutor. Anscombe, por exemplo, diz que o interlocutor “might have pulled Aristotle’s leg by saying ‘one’ or ‘good’⁵⁴”; Cohen, por

⁵³ *Met.*, Γ4, 1006b10-11.

⁵⁴ ANSCOMBE, G. E. M. *Op. Cit.* (p.42).

sua vez, lança o seguinte desafio “could we substitute λευκόν for ἄνθρωπος and prove an instance of the PNC involving the quality-predicate ‘pale’?”⁵⁵”; Dancy nota que a palavra dita pelo adversário deve ao menos poder ocupar a posição de predicado e que, por isso, a palavra ‘sim’, por exemplo, não funcionaria⁵⁶; Zingano também aponta uma restrição desse início do argumento “Há obviamente uma limitação: o que ele diz, ὅ τι λέγει, deve significar algo do mundo (falsa ou verdadeiramente), isto é, deve σημαίνειν τι; tal resultado não é obtido se gritar *ai* ou disser *oxalá*, pois saímos então do discurso apofântico, que pretende dizer algo do mundo⁵⁷”.

Sugiro que todas essas objeções ao argumento falham ao partilhar de um mesmo princípio equivocado. Esse princípio foi formulado com mais precisão por Zingano, ao dizer que a palavra pronunciada pelo opositor do Estagirita deve significar algo, falsa ou verdadeiramente, do mundo e que, portanto, o argumento de Aristóteles restringe-se ao discurso apofântico. Segundo a hipótese de leitura que venho defendendo, Aristóteles estaria tratando, até esse momento da prova, exclusivamente da significação de nomes, isto é, da associação de nomes a pensamentos, tal atividade é absolutamente independente da verdade ou falsidade; com efeito, “nomes são como pensamentos sem combinação ou separação, pois não são nem verdadeiros nem falsos⁵⁸” e mesmo que ele envolvesse combinação, ainda assim, seu caráter apofântico não seria necessário, pois “toda sentença é um som falado significativo, mas nem toda sentença é apofântica⁵⁹”. Sugiro que todo o esforço de Aristóteles ao longo de Γ4 seja justamente chegar ao caráter necessariamente apofântico da linguagem, esse, contudo, não seria um ponto de partida da prova, mas um *ponto de chegada*. Se é assim, contudo, objeções como as de Dancy ganham força, pois o que fazer contra um interlocutor que se limita a dizer ‘sim’? Ora, toda a estratégia da prova é justamente jogar o ônus da delimitação da significação para o interlocutor, se este responder que ‘sim’ significa ‘dar assentimento ao que quer que seja significado’, Aristóteles terá um grande ponto contra seu interlocutor, a saber, tal termo parece indicar mais uma operação lógica do que

⁵⁵ COHEN, S. M. “Aristotle on the Principle of Non-Contradiction” in: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 16, Número 3, Sep 1986, pp. 359-370 (p. 370).

⁵⁶ DANCY, R. M. (p.32).

⁵⁷ ZINGANO, M. *Op. Cit.* (p. 19).

⁵⁸ *De Int.* 16a15-16.

⁵⁹ *De Int.* 17a1-2.

propriamente o nome de um pensamento (isso ficará claro quando Aristóteles explorar o significado de ‘não’); é claro que o interlocutor pode dar outras definições de sim, inclusive definições imprecisas ou erradas como ‘sim significa ‘perna direita’’ ou ‘sim significa ‘dor’’, etc.; o ponto central é simplesmente que ele deve dar uma definição da palavra como se o som emitido por ele estivesse em um idioma desconhecido do ouvinte, é assim que o filósofo põe em relevo a distinção entre o domínio dos sinais e o domínio da significação (ou do pensamento). A objeção de Cohen não parece causar maiores problemas nesse ponto da prova, de modo que a retomarei mais adiante. O ponto de Anscombe, contudo, é interessante. A filósofa inglesa chama atenção para o fato de que o modo como Aristóteles caracteriza o $\sigma\eta\mu\acute{o}\lambda\upsilon\epsilon\iota\nu \ \xi\nu$ parece implicar que termos devem ter um e o mesmo significado em todo e qualquer contexto; assim, a filósofa astutamente recorre aos termos ‘bom’ e ‘um’ cujas definições em Aristóteles são relacionais⁶⁰; contudo, tal objeção é insuficiente, pois mais uma vez é o interlocutor o responsável pela apresentação de uma definição do que é dito, de tal modo que dizer tais palavras seria um problema maior talvez para o interlocutor, mas não para Aristóteles. A questão é, como já frisado acima, forçar o interlocutor a apresentar a significação do termo que diz *como se ele o tivesse proferido um som em uma língua desconhecida* de seu ouvinte.

Destarte, estabelecido: (a) que nomes não são nomes naturalmente, mas carecem de uma convenção que transforme seus sons (ou marcas escritas) em símbolos; (b) que tal convenção é feita por uma associação do som a um pensamento (ou afecção da alma); e (c) que deve ser possível distinguir esse pensamento de outros pensamentos, do contrário, a significação partilhada e consigo mesmo é impossível; Aristóteles força seu interlocutor a descolar o domínio das palavras do domínio do ser e manifesta para ele a existência de um terceiro domínio, o da *significação*. Esse terceiro domínio ainda não está construído e é a uma exploração de suas condições de funcionamento que o filósofo irá proceder por todo capítulo 4 do livro Γ . Assim, e depois dos devidos esclarecimentos, o filósofo reafirma seu ponto de partida “Então, fique estabelecido que

⁶⁰ Cabe notar que esse é o mesmo fundamento de sua objeção anterior na qual usava o predicado igualmente relacional “ser grande”; na reconstrução de Anscombe, a objeção anterior é mais interessante, pois, segundo ela, o argumento de Aristóteles não seria válido para predicados acidentais (como “ser grande”).

o nome significa algo e que tem um significado como dissemos no início (ἔστω δὴ, ὡσπερ ἐλέχθη κατ'ἀρχάς, σημαῖνόν τι τὸ ὄνομα καὶ σημαῖνον ἔν) (1006b11-13)". Assim, a atividade de nomear é uma manifestação da igualdade entre σημαίνειν τι e σημαίνειν ἔν.

3.1.2 Negação (1006b13-1006b35)

Uma vez esclarecido o ponto de partida de que o nome significa algo (σημαίνειν τι) e tem um significado (σημαίνειν ἔν), o filósofo extrai um primeiro corolário, a saber: οὐ δὴ ἐνδέχεται τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι σημαίνειν ὅπερ ἀνθρώπῳ μὴ εἶναι. A frase diz basicamente que não é possível então que τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι signifique o mesmo que ἀνθρώπῳ μὴ εἶναι; a questão é justamente saber o que Aristóteles quer dizer com os termos não traduzidos. Ross traduz esses termos por “ser um homem” e “não ser um homem”; o que pode dar a impressão de que homem aqui ocorre em um sentido predicativo, isto é, tem-se um objeto do qual se predica “ser um homem” ou “não ser um homem” e, assim, o ponto de Aristóteles seria justamente que um predicado não pode significar o mesmo que o outro. A passagem é certamente complicada e ela, aliás, inicia um argumento muito sutil cujo fim, à primeira vista, não parece claro. Mas tomar a expressão “ser um homem” como algo que significa alguma coisa pode torná-la ainda mais obscura. Ter-se-ia problemas do seguinte gênero: qual é a diferença entre “homem” e “ser um homem”; tais termos significam o mesmo? Eles significam do mesmo modo? Há alguma diferença entre o modo como nomes significam e o modo como expressões significam? Sugiro que todas essas perguntas sejam legítimas e que Aristóteles deve responder a cada uma delas, mas não ainda nesse ponto da prova. Meu ponto é que em toda a passagem de 1006a28 a 1006b35 Aristóteles está tratando exclusivamente da significação de nomes e que a noção de predicados só entra em cena em 1007a1. Uma possível base textual para essa leitura é o fato de que Aristóteles usa o termo “homem” no dativo, a saber, ἀνθρώπῳ, o que em português equivale a aproximadamente “para [o] homem”; por isso sugiro que

o ponto do filósofo seja simplesmente esclarecer o que é *para* “homem” (no dativo) significar e não que um item qualquer *é* homem em um sentido predicativo. Assim, sugiro que a tradução dos termos em questão seja algo como “para ‘homem’ ser” e “para ‘homem’ não ser”; ademais, como Aristóteles só tratou até agora da associação de sons (ou marcas escritas) a critérios de discriminação, “ser” aqui pode ser entendido no sentido de *ser efetivamente associado* a um critério, isto é, *significar*. Sendo assim, o primeiro corolário da argumentação aristotélica é, e faço aqui apenas uma paráfrase da passagem: “não é possível para ‘homem’ significar o que não é para ‘homem’ seu significado”, isto é, não é possível que ‘homem’ esteja por algo outro que o critério que torna tal expressão significativa.

Aristóteles antecipa então uma possível objeção de seu interlocutor. O ponto é: a extração do corolário acima pode ser recusada por um interlocutor que não faz a distinção entre *ter um significado* (σημαίνειν ἔν) e *significar de algo* (σημαίνειν καθ'ἑνός). Ora, por que o raciocínio de Aristóteles pode ser barrado por quem não faz essa distinção? *Com que direito* Aristóteles pode exigir de seu adversário esse tipo de distinção? Para esboçar uma resposta a essas questões relembremos primeiro da estratégia do filósofo; o estagirita sabe que não pode demonstrar seu princípio e, por isso, transformou o ônus de provar o PNC em um ônus mais simplório e pedestre, a saber, o de dizer algo com sentido; além disso, o filósofo transferiu esse ônus simplório ao seu interlocutor, o qual, segundo Aristóteles, para dizer algo com sentido, deve comprometer-se com o PNC. Se é assim, qualquer tipo de elemento novo pode ser introduzido na prova se e somente se ele é uma condição do discurso com sentido. Mas qual é então o papel desse novo elemento (i.e. da distinção entre σημαίνειν ἔν e σημαίνειν καθ'ἑνός) na significação? Essa questão só pode ser respondida se entendermos o tipo de objeção que o interlocutor de Aristóteles pode fazer contra o raciocínio do filósofo. Vejamos.

O interlocutor pode pensar algo nos seguintes termos “você me diz que eu devo ser capaz de identificar aquilo de que falo, pois bem”:

- (i) Quando uso o termo “homem”, falo disso (apontando para um homem, Nicômaco por exemplo);
- (ii) Quando uso o termo “branco”, falo disso (apontando para Nicômaco);
- (iii) Portanto, aquilo de que eu falo quando falo “homem” é o mesmo que aquilo de que falo quando não falo “homem” (quando falo “branco”, por exemplo);
- (iv) Ora, quando uso o termo “branco”, falo disso (apontando para o papiro);
- (v) Por (iii), quando uso o termo “homem” falo disso (papiro);
- (vi) Ora, isso (Nicômaco) não é isso (papiro).

Portanto, o ser para “homem” significa o mesmo que o não ser para “homem”.

Cabe notar que esse é um raciocínio do interlocutor de Aristóteles, o qual, portanto, não sofre nenhuma restrição quanto ao modo como se vale da noção de significação. O problema é que tal raciocínio nos soa evidentemente errado. Mas onde está exatamente o erro? E, mais, que erro é esse? O erro está em que o interlocutor confunde aquilo que é discriminado com o modo como é discriminado. Em outras palavras, ele confunde o critério de discriminação de itens, o sentido do termo, com os itens efetivamente discriminados (diríamos modernamente, que ele confunde o domínio do conceito com sua extensão). Tal confusão origina-se em um erro sintático, a saber, não distinguir entre nomear e atribuir. O ponto é: homem e branco podem de fato discriminar o mesmo item, Nicômaco, por exemplo; mas eles não discriminam Nicômaco *segundo um mesmo critério*; com efeito, “homem” discrimina Nicômaco por sua espécie e “branco” por sua cor. Assim, o fato de os termos “homem” e “branco” discriminarem o mesmo item não é fundamento para dizer que eles significam o

mesmo, pois o que um termo significa não é *o que* ele discrimina, mas *o critério sob o qual* ele discrimina aquilo que discrimina. O erro sintático que subjaz aqui é uma confusão entre significar um ($\sigma\eta\mu\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu \xi\nu$) critério de discriminação de itens e significar de um item ($\sigma\eta\mu\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu \kappa\alpha\theta'\xi\nu\acute{o}\varsigma$) discriminado, isto é, atribuir alguma propriedade a esse item. O ponto é: o interlocutor só pode dizer que quando usa o termo “homem” fala disso (Nicômaco), porque homem é associado a um critério que por sua vez é dito disso (Nicômaco); ora, uma coisa é conferir sentido a um termo, atividade de nomear ou identificar aquilo de que se fala, outra coisa é atribuir a um item a propriedade referida pelo termo, atividade de atribuir ou caracterizar aquilo de que se fala. O problema no raciocínio do interlocutor é que nas premissas (i) e (ii) ele toma “falar de” no sentido “significar de algo [$\sigma\eta\mu\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu \kappa\alpha\theta'\xi\nu\acute{o}\varsigma$]”, mas na conclusão extraída em (iii) “falar de” ocorre no sentido “ter um significado [$\sigma\eta\mu\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu \xi\nu$]”. E o mesmo ponto pode ser iluminado sob outro aspecto, qual seja: nas premissas (i) e (ii) “falar de” ocorre no sentido de atribuir e na conclusão (iii), “falar de” é nomear⁶¹. O raciocínio do interlocutor é nesse sentido um paralogismo.

Essa distinção é antecipada parenteticamente nesse ponto da prova justamente para barrar a objeção acima. O interlocutor vale-se de uma ambiguidade na noção de significar para construir um contraexemplo do corolário extraído por Aristóteles; o filósofo então responde que a noção de significação é ambígua e que, ainda que o interlocutor não aceite a noção de “significar de”, ele deve ao menos ater-se ao critério da prova e dizer algo que *tenha um significado*, critério que ele não cumpre nas duas primeiras premissas de seu contraexemplo. Assim, o ponto de Aristóteles aqui não parece ser forçar o adversário a reconhecer a noção de atribuir, o que será feito mais adiante, mas antes simplesmente elucidar os limites da noção de ter um significado ou, correlativamente, da noção de nomear. Assim, a função semântica do $\sigma\eta\mu\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu \xi\nu$ é identificar um critério de discriminação de itens, isto é, identificar um sentido; e ela deve restringir-se a isso e não ser confundida com nenhuma outra. Mas, ainda que o filósofo não exija de seu adversário nenhuma compreensão mais detalhada do que seja “significar de”, resta uma pergunta legítima, a saber: por que o oponente deve aceitar a

⁶¹ A tradução proposta por Ross para $\sigma\eta\mu\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu \kappa\alpha\theta'\xi\nu\acute{o}\varsigma$, “signifying something about one subject”, tem o mérito de iluminar o contraste sob esse aspecto. Cf. ROSS, *op. cit.*, p. 87.

restrição imposta sobre a noção de “ter um significado”, qual seja, a de que ter um significado não é o mesmo que “ser dito de” algo? A observação de Aristóteles em 1006b16-18 esclarece o ponto. A restrição é necessária, diz ele, sob pena de colapso no desempenho da função de identificar aquilo de que se fala; com efeito, o raciocínio apresentado acima em que o interlocutor não impõe essa restrição à noção de ter um significado já indica a confusão, pois, por ele, “homem” e “branco” teriam o mesmo significado, ademais, com um pequeno ajuste no raciocínio, é fácil mostrar que “papiro” também teria o mesmo significado, e se é assim, os sinais discursivos “papiro”, “homem” e “branco” seriam três marcas discursivas indistinguíveis por seu significado, mas apenas pelo som, como *otoko* (homem em japonês) e *člověk* (homem em tcheco). Como o raciocínio pode ser facilmente expandido para outros termos, é fácil ver como o discurso entraria em colapso. Nesse cenário, um falante seria incapaz de delimitar um sentido para o som que profere e como é este o único critério da prova, o interlocutor não pode aceitar tal consequência; portanto, cabe a ele restringir a noção de ter um significado e não identificá-la com “ser dito de”.

Agora, se o adversário insiste em simplesmente restringir a noção de “ter um significado” sem introduzir a noção de “ser dito de”, resta-lhe apenas mais uma linha de objeção possível, a saber, dizer que um termo *x* e sua negação *~x* estão associados a um mesmo pensamento. Com efeito, como ele foi obrigado a aceitar que um termo não pode ser associado a nenhum critério que não contribui para o seu sentido, resta a ele, para recusar a conclusão para a qual Aristóteles o empurra, dizer que um termo e sua negação podem ser associados a um mesmo critério. Mas esse raciocínio, dirá Aristóteles, destrói a linguagem; o filósofo explicita seu ponto em duas etapas: de início, (i) ele mostra que a negação não pode ser um nome (b18-22); em seguida, (ii) mostra que, dado que a negação não é um nome, o raciocínio do interlocutor provoca um colapso na atividade de identificar aquilo de que se fala, sendo, aliás, redutível à recusa do que o próprio interlocutor já aceitou (b22-28), a saber, que um termo não pode ser associado ao que não contribui para a determinação do seu sentido (b13-14).

Talvez todo o ponto da passagem pudesse ser condensado no seguinte esclarecimento: a negação tem um papel sintático e não semântico, ela atua sobre o

sentido do termo alterando-o (faz o termo σημαίνειν ἕτερον). Vejamos. Suponha que os sinais otoko e nãootoko são associados ao mesmo critério de discriminação de itens, a saber, *animal bípede*; ora, nesse caso, pode-se dizer que “otoko” e “nãootoko” são dois *nomes* com o mesmo significado, cuja única diferença seria o número de sílabas (o primeiro termo seria um nome de três sílabas e o segundo um nome de quatro sílabas). Com efeito, ao se tomar otoko e nãootoko como sinais gráficos (ou marcas sonoras) de um mesmo item, não se pode atribuir nenhum papel peculiar (exceto fonético) para “não-”, o mesmo papel desempenhado aliás pelas sílabas “-to-” ou “-ko”, as quais, por si, não desempenham nenhuma função que não fonética. De fato, ao dotar o som articulado como um todo de uma significação, não se pode dizer que suas partes sejam elas mesmas significativas⁶²; assim, tem-se que “não-” aqui não seria negação alguma. Além disso, a função desempenhada por esse sinal não pode sequer ser reduzida à função de nomear, pois não se pode dizer que “nãootoko” seja um nome composto por dois nomes “não” e “otoko” assim como “bode-cabra” é composto por “bode” e “cabra”. Ora, mas se “não” não é um mero sinal e tampouco um nome, o que ele é então, isto é qual é a função desempenhada por essa marca escrita? Isso nos leva à segunda parte da explicitação, parte (ii) b22-28.

Em b22-28, o estagirita, valendo-se da exclusão do “não” como um nome, pretende avançar no esclarecimento de qual seja a função desse sinal. A passagem na qual o argumento é desenvolvido é complexa e repleta de nuances, o que motiva um famoso comentador a dizer, a título de chiste, antes de citá-la: “the words in which he [Aristotle] gives us the argument are, I am sorry to say, Greek for these:”; e, após a citação, ele complementa “we are going to have to dismantle this. It is not a pleasant task⁶³”. A complexidade do argumento jaz no fato de que é o próprio funcionamento da negação que está em discussão; por isso, Aristóteles tenta desempacotar *aos poucos* elementos que *já* supomos no mero uso do termo “não”; a dificuldade é justamente não antecipar nenhum elemento que ainda não tenha sido devidamente desempacotado pelo

⁶² Cf. *De Int.* 16^a21-22 “γὰρ τῷ Κάλλιππος τὸ ἵππος οὐδὲν αὐτὸ καθ'ἑαυτὸ σημαίνει, ὥσπερ ἐν τῷ λόγῳ τῷ καλὸς ἵππος”.

⁶³ DANCY, R. M. *Sense and Contradiction – A Study in Aristotle*, Holanda: D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1975 (p. 51, 52).

filósofo. Cito a passagem na íntegra seguindo a tradução de Ross e deixando alguns termos chave não traduzidos para que possamos explorá-la a contento. Diz o filósofo:

“Now if τὸ ἄνθρωπος and μὴ ἄνθρωπος mean nothing different, obviously τὸ μὴ εἶναι ἄνθρώπῳ will mean nothing different from εἶναι ἄνθρώπῳ; so that τὸ ἄνθρώπῳ εἶναι will be μὴ ἄνθρώπῳ εἶναι; for they will be one. For being one means this – being related as ‘raiment’ and ‘dress’ are, if their definition is one. And if τὸ ἄνθρώπῳ εἶναι and μὴ ἄνθρώπῳ are to be one, they must mean one thing. But it was shown earlier that they mean different things. (*Met.* Γ4, 1006b22-28)”.

O ponto do filósofo parece ser: suponhamos que “homem” (τὸ ἄνθρωπος) e “nãohomem” (μὴ ἄνθρωπος) não signifiquem itens distintos. Ora, já vimos que o sinal “não-” não ocorre aqui como um nome, nem como uma mera sílaba tal qual “-mem”; mas se é assim, isto é, se homem e nãohomem não são dois termos que se diferenciam apenas pelo som, o que exatamente supomos quando supomos que eles não significam itens distintos? É isso o que Aristóteles tenta introduzir na linha seguinte do argumento, a saber, que supomos que τὸ μὴ εἶναι ἄνθρώπῳ significa o mesmo que εἶναι ἄνθρώπῳ. Assim, o filósofo parece tomar os pares τὸ ἄνθρωπος e εἶναι ἄνθρώπῳ bem como μὴ ἄνθρωπος e τὸ μὴ εἶναι ἄνθρώπῳ como intersubstituíveis. Ora, já havíamos esclarecido acima que a identificação entre “homem” e *ser para homem* (εἶναι ἄνθρώπῳ) é o que dota propriamente o som “homem” de sentido, pois havíamos justamente interpretado *ser para homem* como aquilo por meio do que “homem” significa (ou seja, o que faz desse som um nome). Sendo assim, para supor que “homem” e “nãohomem” significam o mesmo, deve-se primeiramente associar o termo “nãohomem” ao critério *ser para homem*; mas isso ainda equivale a tratar nãohomem como um nome com três sílabas como “ca-sa-co” (no caso, “não-ho-mem”); desse modo, é preciso que não apenas o sinal “nãohomem” esteja associado ao critério *ser para homem*, mas que aquilo por meio do que nãohomem significa (o pensamento ao qual esse termo é associado, seu significado), parafraseado

por Aristóteles como “o ‘*não ser para homem*’ (τὸ μὴ εἶναι ἄνθρωπον)”, seja ele mesmo associado a *ser para homem*. Assim, para supor que homem e não-homem não significam coisas distintas, é preciso associar o *pensamento* rotulado por “não-homem” ao critério *ser para homem*. O grande ganho dessa reformulação é que a negação deixa de ser tratada como um mero sinal e passa-se a buscar o significado de (o pensamento atrelado a) expressões da forma não-x (no caso, não-homem). Mas qual é o pensamento atrelado a não-homem?

Ora, para que “não” não seja um mero conjunto de sinais, é preciso que a presença desses sinais tenha algum *efeito sobre o sentido* do termo ao que incide; dado que, como vimos, em termos do tipo não-x, o não- não ocorre nem como novo nome nem como uma mera sílaba adicional, segue-se que tal termo deve antes ser algo que *opera* sobre o sentido, um *operador* e não uma *afecção da alma*⁶⁴; em outras palavras, o “não” não pode ser ele mesmo um pensamento, mas deve ser na verdade algo que *relaciona* pensamentos. Por isso, o *significado* de não-homem não é o resultado da soma entre o pensamento atrelado a “homem” e o pensamento atrelado a “não”, mas o pensamento homem sobre o qual incide o *operador* “não”; assim, no critério que dota não-homem de sentido, o operador não deve estar presente, por conseguinte, tal critério é *não ser para homem*. Ora, como homem e não-homem não significam coisas distintas, observa Aristóteles, o pensamento identificado pelo termo “homem” (τὸ ἄνθρωπον εἶναι) é identificado ao seguinte pensamento: *não ser para homem* (μὴ ἄνθρωπον εἶναι); pois, acrescenta de modo elucidativo o filósofo, eles seriam um e ser um significa ter a mesma definição. Se tomássemos esse “seriam um” de Aristóteles em um sentido ontológico, seríamos levados a crer que ele esteja supondo alguma tese como a identidade dos indiscerníveis, pois, como ele mesmo diz, “seriam um, pois teriam o mesmo significado”⁶⁵; o ponto contudo é que Aristóteles está argumentando exclusivamente no plano do pensamento, de modo que ser um aqui é tautologicamente ser um pensamento indistinguível de qualquer outro. Com efeito, a indiscernibilidade dos pensamentos já é razão suficiente para o adversário ver-se forçado a rever sua posição, como, aliás, já foi mostrado em b13-14.

⁶⁴ Em *De Int.* 16a1, nomes são ditos sons que simbolizam afecções da alma. Meu ponto aqui é que não pode ser esse o sentido da negação.

⁶⁵ Cf. DANCY, *op. cit.*, que lê a passagem exatamente assim (p.52).

Em suma, se o interlocutor já tinha sido forçado a aceitar que a linguagem trabalha com unidades de significação, agora ele é pela primeira vez levado a reconhecer um *modo de operar* com essa matéria. O adversário, ao tentar aplicar à negação a única função semântica por ele já devidamente reconhecida o *σημαίνειν ἔν* (ou nomear), tornou-se incapaz de comunicar um sentido, isto é, de dizer algo. Naturalmente, o adversário poderia simplesmente ceder o ponto ao filósofo e a prova pararia por aqui, ainda que nem todos os elementos dela estejam devidamente esclarecidos, mas ele insiste em negar o princípio de Aristóteles; sendo assim, o filósofo esclarece que o interlocutor deve tomar a negação como um *modo de operar* sobre aquilo que é delimitado, sobre a matéria da significação. Em outras palavras, o interlocutor é pela primeira vez obrigado a reconhecer explicitamente uma função sintática da linguagem, a distinguir entre operador e operado, relação e relacionado, entre forma e matéria do pensamento, entre sintaxe e semântica. Essa distinção entre forma e matéria do pensamento é certamente um dos grandes legados de Aristóteles e o fundamento de sua mais espetacular descoberta, a lógica.

Aristóteles conclui (b28-35), então, que é forçoso que se o interlocutor diz *homem*, tal termo só é significativo se se estipula para ele um critério de discriminação de itens, isto é, um sentido (no caso, animal bípede), de modo que não faz sentido dizer *homem* e não sustentar que o que foi dito não é animal bípede justamente porque o que confere sentido à palavra ‘homem’ é o critério de discriminação *ser animal bípede*. Cabe notar que a conclusão tem a forma de um condicional “Se se diz com verdade algo, que é homem”, fica em aberto, portanto, o modo como esse critério de discriminação pode operar e mesmo se ele efetivamente discrimina algo (pois no caso do bode-cervo a discriminação efetiva sequer ocorre, ainda que a associação do item ao termo seja necessária). É notável como todo o argumento poderia ser reconstruído a partir de um nome de um objeto inexistente, como bode-cervo, por exemplo. Assim: necessariamente se um item é bode-cervo ele é concebido a partir de um exemplar da espécie cervo e de um da espécie bode e, portanto, é impossível para esse item não ter tal origem genética, sendo assim impossível para ele ser e não ser bode-cervo; e tal argumento vale independentemente da existência do ente bode-cervo.

Toda essa conclusão aristotélica (b28-35) pode parecer problemática por causa de seu vocabulário oscilante. Em primeiro lugar, ele parece ora falar em termos lógicos ora em termos ontológicos e, como se não bastasse, a palavra “verdade (ἀληθές)” ocorre mais de uma vez (b29 e b34); além disso, ele usa o modal “necessariamente” na passagem e a reformula em termos de “é impossível não” o que parece sugerir que esse modal tem um papel crucial na execução do argumento.

De início, gostaria de ressaltar que Aristóteles está aqui apenas explicitando um corolário (τοίγυν, isto é, “efetivamente” 1006b28) dos pontos já concedidos pelo adversário até aqui, de modo que nenhum novo elemento é trazido à prova; assim, cabe ler a passagem à luz do que já foi dito. Quanto à oscilação do vocabulário, cabe primeiro notar que a palavra “verdade” ou “verdadeiro” não traz consigo necessariamente a definição de verdade aristotélica ou alguma espécie de fundamento ontológico para os resultados apresentados; o uso do termo “verdade” pode ser tomado aqui em um sentido frouxo, como um qualificador do discurso do interlocutor, em outras palavras, o interlocutor pode até negar o resultado em palavras, mas não poderá *realmente pensar* o que diz, isto é, não pode dizê-lo seriamente, verdadeiramente⁶⁶. Sendo assim, não há em realidade nenhuma oscilação no argumento, pois ele opera exclusivamente no domínio do discurso, como fica claro pela excelente tradução proposta por Zingano⁶⁷.

Quanto ao segundo ponto, Anscombe sugere que Aristóteles em todo o argumento esteja confundindo (a) $\Box(p \rightarrow \neg\neg p)$ com (b) $(p \rightarrow \Box\neg\neg p)$, pois embora o primeiro seja tautológico e o segundo não o é; com efeito, (b) nem tudo que é não pode não ser necessariamente, mas (a) necessariamente tudo que é não pode não ser. Para Anscombe, Aristóteles estaria argumentando para estabelecer (b), embora seu adversário pareça contra-atacar com uma negação de (a). Ela chega inclusive a dizer que

⁶⁶ O ponto é muito bem iluminado por Zingano “Nada nos impede de afirmar que algo é e não é simultaneamente, como Heráclito o fazia, mas não podemos afirmar isso com verdade, isto é, seriamente. O verdadeiro, na conclusão, protege o argumento do arrojado dos que não temem o absurdo, sem por isso, na premissa, ser um cavalo-de-tróia do essencialismo” (*op. cit.*, p. 29).

⁶⁷ “Se se diz com verdade algo, que é homem, é necessário então <dizer que> é animal bípede (pois era isto o que significava o termo homem); se isto é necessário, então não é possível <dizer que> o mesmo não é um animal bípede (pois isto significa ser necessário: é impossível não ser); por conseguinte, não é possível dizer com verdade ao mesmo tempo que o mesmo é homem e não é homem.” (Γ4 1006b428-34).

“the principle of contradiction’ as effectively discussed by him is not the principle we are familiar with⁶⁸”. Seria o argumento de Aristóteles uma defesa de (b) e não de (a)? Essa objeção, embora limpidamente formulada, apresenta alguns problemas. Aristóteles está tratando aqui da estipulação de um sentido ao termo “homem” τὸ ἄνθρωπος (1006b30) e não de uma proposição em que algo é predicado de homem ὁ ἄνθρωπος, como bem nota Zingano⁶⁹. Assim, não há razão para tomar a estipulação do sentido do termo como uma proposição; em lógica, por exemplo, podemos estipular uma interpretação em que as letras a,...,z são objetos e A,...,Z predicados, nessa linguagem, as proposições bem formadas têm a forma Xx e não faz sentido dizer que “a é objeto” seja uma proposição, pois ela é evidentemente mal formada; trata-se quando muito de uma metaproposição ou uma proposição sobre o modo como proposições são feitas. Assim, o modal não deve ser entendido aqui, tal qual fazemos contemporaneamente, como algo que incide sobre uma proposição (necessidade *de dicto*) ou sobre o correlato de uma proposição (necessidade *de re*) precisamente porque a noção de proposição não foi sequer introduzida; por isso, o uso que Aristóteles faz do modal aqui, como bem diz Zingano, “pode ser facilmente concedido e intervém na prova apenas para dar-lhe uma formulação linguística de impacto⁷⁰”. Talvez essa seja a grande dificuldade da prova aristotélica, pois não há linguagem fora da linguagem e, assim, não há como usar a linguagem sem supor todas as peças da engrenagem linguística, mas o ponto do filósofo é que não é ele quem supõe tais peças, mas o seu interlocutor na medida em que fala. É claro que isso pode acabar levando a mal-entendidos como no caso da interpretação de Anscombe; mas, no exame dessa prova, cabe sempre esforçar-se ao máximo para acompanhar o argumento usando apenas as peças que o interlocutor já concedeu a Aristóteles. Assim, como o filósofo ainda está tratando da mera estipulação de sentido, ainda não cabe dar um tratamento proposicional para suas asserções, sob pena aliás de pressupor o que deve ser provado (afinal, como expressamente reassaltou o filósofo, o interlocutor não deve dizer “isto é x”, mas apenas “x”).

O ponto é mais uma vez muito bem ressaltado por Zingano, ele ressaltava que se tomamos aquilo que é dito pelo interlocutor como uma proposição, Aristóteles estaria

⁶⁸ ANSCOMBE, G. E. M. *Op. cit.*, p. 44.

⁶⁹ ZINGANO, *Op. cit.*, p. 23.

⁷⁰ ZINGANO, *Op. cit.*, p. 23.

dizendo que “dizer com verdade que p, p sendo uma proposição, supõe, no mundo, o estado de coisas p, e isto é a causa do ser verdadeiro de p. É porque o mundo é assim que a proposição é verdadeira; logo, a condição de determinação requerida para que a prova funcione pertence à coisa mesma, e isto é, em algum sentido, apelar ao princípio de nãocontradição⁷¹”; em uma palavra, o filósofo estaria cometendo uma petição de princípio. Com efeito, tratar o termo homem como animal bípede não é propriamente predicar uma noção de outra, é antes “manter com coerência o que entendo por *a*”; pena que Zingano não insista no ponto. Sugiro que noção de predicação entrará em cena justamente na etapa seguinte do argumento.

⁷¹ ZINGANO, *Op. cit.*, p. 29-30.

3.2 Sentenças (1006b35-1007b18)

3.2.1 Identificar e Predicar (1006b35-1007a20)

Uma vez explicitado que o interlocutor, para ser bem sucedido na sua atividade de dizer algo, deve aceitar que nomes se relacionam com significados e que a negação tem um papel relevante na delimitação dessa relação, Aristóteles avança o argumento para mostrar que é necessário ao interlocutor comprometer-se igualmente com a diferença entre nomear e predicar. Esse contraste já foi indicado pelo filósofo na distinção entre σημαίνειν ἔν e σημαίνειν καθ'ἑνός, a qual, como vimos, antecipa a solução de uma possível objeção do interlocutor em 1006b15-18. O filósofo agora usa aquilo que seu adversário já aceitou a respeito da negação para forçá-lo a transitar da noção de nomear para a de predicar; assim, imediatamente após concluir que “é impossível dizer que o mesmo é homem e não é homem”, diz o filósofo:

“e o mesmo argumento [funciona] também para o ‘não ser homem’” (ὁ δ'αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ εἶναι ἄνθρωπον)⁷².

A questão central aqui parece ser: a que argumento Aristóteles se refere? Afinal, seja ele qual for, ele funciona *também* para o ‘não ser homem’. Ora, a passagem parece ser uma retomada do argumento cuja conclusão figura na linha anterior; tal conclusão é: “logo, não é possível dizer com verdade que o mesmo é homem e não é homem”. (οὐκ ἄρα ἐνδέχεται ἅμα ἀληθὲς εἶναι εἰπεῖν τὸ αὐτὸ ἄνθρωπον εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἄνθρωπον). Mas a questão é: de que argumento essa passagem é conclusão? E

⁷² 1006b35-1007a1.

mais, o que e o quanto está sendo concluído aqui? Ora, há três modos possíveis de interpretar o que está sendo retomado aqui, são eles:

- (a) A cadeia argumentativa precedente que distingue τὸ ἄνθρωπος de τὸ μὴ ἄνθρωπος (nominativo), a partir do contraste entre τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι de τὸ μὴ ἀνθρώπῳ εἶναι (dativo).
- (b) O argumento que mostra a associação necessária de homem a um significado⁷³.
- (c) O argumento que estabelece o PNC.

A primeira alternativa parte da seguinte chave de leitura: a distinção entre τὸ μὴ ἀνθρώπῳ εἶναι no dativo e τὸ μὴ ἄνθρωπον εἶναι no acusativo⁷⁴. Em linhas gerais, o ponto seria que o argumento usado por Aristóteles para mostrar que seu adversário não pode identificar o ‘ser para homem’ (τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι) com o ‘não ser para homem’ (τὸ μὴ ἀνθρώπῳ εἶναι) e que é suficiente para distinguir homem (τὸ ἄνθρωπος) de nãohomem (τὸ μὴ ἄνθρωπος) deve funcionar também para distinguir ‘ser homem’ (τὸ ἄνθρωπον εἶναι) de ‘não ser homem’ (τὸ μὴ ἄνθρωπον εἶναι), onde *ser homem* ocorre como predicado. Por essa chave de leitura, Aristóteles estabeleceria primeiro que não se pode identificar homem e nãohomem quando ‘homem’ ocorre como sujeito, isto é, quando a função semântica desempenhada pelo termo homem é apenas identificar aquilo de que se fala; assim, quando digo X, o ser *para* X no dativo (isto é, o significado de X) não pode ser igualado ao não ser para X

⁷³ Cf. KIRWAN, *op. cit.* (p. 99), “The same argument applies if – Aristotle apparently means – one starts by assuming a signification for ‘not-man’”.

⁷⁴ Essa alternativa pode soar estranha na medida em que na conclusão de 1006b34-35 ἄνθρωπον εἶναι já aparece no acusativo; contudo, cabe notar que ali a expressão não é precedida pelo artigo neutro τό, o qual usualmente precede os termos que o filósofo trata isoladamente. Assim, naquela passagem, ἄνθρωπον εἶναι ocorre no acusativo simplesmente devido a uma regra de construção sintática do grego, segundo a qual sentenças no discurso indireto introduzidas pelo verbo dizer (λέγειν, cujo aoristo é εἶπεῖν) são construídas com o sujeito (no caso: αὐτό) e predicativo do sujeito (ἄνθρωπον) no acusativo e o verbo (εἶναι) no infinitivo.

(isto é, ao que não é o significado de X); o segundo passo, então, seria mostrar que as mesmas razões que temos para fazer a primeira distinção teríamos para aceitar que não se pode identificar os predicados “é homem” e “não é homem”; de modo que dizer “z é homem” não pode equivaler a dizer “z não é homem” e, pois, um argumento que versa não mais sobre identificação, mas sobre *atribuição*⁷⁵. Esse argumento, como veremos, ganha força pelo fato de que Aristóteles inicia sua cadeia argumentativa (1007^a1ss.) justamente retomando o contraste entre os termos *no dativo*.

No segundo caso, Aristóteles estaria retomando o argumento que força o adversário a associar o termo “homem (τὸ ἄνθρωπος)” a um significado. Assim, esperar-se-ia do filósofo que ele forçasse seu interlocutor a associar τὸ μὴ ἄνθρωπον εἶναι igualmente a um significado. Pelo contrário, o que ele faz é um contraste entre oposições, uma mais fraca e outra mais forte; o que reforça a primeira chave de leitura que sugere o contraste entre uma oposição no nominativo / dativo e outra no acusativo.

Por fim, pode-se ainda interpretar que o argumento retomado por Aristóteles aqui é o argumento que estabelece o PNC, de modo que o filósofo estaria apenas acrescentando um pequeno adendo à sua prova já suficiente do primeiro princípio⁷⁶. Essa leitura apresenta a grande vantagem de desvincular a prova semântica, tentada por Aristóteles até esse ponto, da ontologia aristotélica e, assim, evitar que o filósofo cometa uma petição de princípio em seu argumento. Por outro lado, tal leitura enfrenta grandes dificuldades para explicar o que estaria fazendo Aristóteles no restante do livro Γ, isto é, para explicar a relação entre Γ4 e o livro Γ como um todo. Nesse sentido, a prova do PNC seria uma espécie de parêntesis na metafísica aristotélica que não desempenharia função alguma no todo da obra, afinal ele não precisaria dessa prova

⁷⁵ Com efeito, Kirwan, um dos intérpretes que adota essa chave de leitura, *op. cit.* (p.99), tem dificuldades para compreender a sequência da passagem, pois, como ele mesmo diz, “it is hard to see how the second sentence explains this contention”; para escapar dessa dificuldade, aliás, ele flerta com alternativa de leitura proposta por nós em que a passagem, “would fit better with 1006b13-18, to which it apparently reffers back”, todavia ele não pode avançar muito por essa via, justamente por não atentar para a *conexão* existente entre a oposição no dativo e aquela no acusativo; assim, diz ele “But the reference is not wholly apt, because the previous passage argued to the conclusion, not that ‘man’ and ‘not-man’ signify different things, but that their signifying different things would be compatible with their signifying ‘about’ one thing”. Assim, Kirwan reconhece a distinção entre as oposições, mas não avança no reconhecimento da conexão entre ambas, afinal uma é estabelecida sob o pressuposto da outra.

⁷⁶ Zingano, por exemplo, referindo-se à passagem até 1006b35, chega a dizer retoricamente “se há prova, então ela acabou aqui”. (*op. cit.*, p. 23).

para coisa alguma; e, talvez, se ele fosse um escritor moderno poderia começar $\Gamma 4$ com a seguinte observação “se você está interessado em minha metafísica, você pode pular esse capítulo e ir direto para $\Gamma 5$ ”, ou quem sabe, “ir direto para o próximo livro (Δ)”. Meu objetivo aqui é tentar mostrar que há uma relação íntima entre a prova do PNC e a metafísica aristotélica, mas que tal relação não passaria por nenhuma petição de princípio; a prova do PNC consistiria antes em prolegômenos à metafísica, cujo fim seria o de limpar o terreno para que a discussão possa ocorrer em uma arena adequada. Mas, se é assim, e se a prova de fato ainda não acabou, do que ela ainda precisa? Por que os resultados estabelecidos até aqui não são suficientes?

A partir desse quadro de interpretações possíveis, sugiro que examinemos o modo como Aristóteles desdobra seu argumento a partir de 1007a1 para vermos qual é a leitura mais adequada ao texto:

“Pois τὸ ἀνθρώπων εἶναι e τὸ μὴ ἀνθρώπων εἶναι significam outro, já que também τὸ λευκὸν εἶναι e τὸ ἀνθρωπὸν εἶναι <significam> outro. Com efeito, aquela oposição é maior, de modo que significam outro.” (1007a1-4).

Aristóteles compara duas oposições e argumenta em favor de uma a partir de outra, a qual deve ser reconhecida pelo interlocutor como uma oposição mais fraca. Podemos estruturar assim o argumento:

(i) $C \neq D$.

(ii) A diferença entre A e B é maior do que aquela entre C e D.

Portanto, $A \neq B$.

O problema é que a oposição que Aristóteles pretende estabelecer entre τὸ ἄνθρωπῳ εἶναι e τὸ μὴ ἄνθρωπῳ εἶναι (no dativo), a qual figura como conclusão do argumento, aparentemente já foi estabelecida há algumas linhas, a saber, em 1006b27-28:

“[Se é assim], τὸ ἄνθρωπῳ εἶναι e μὴ ἄνθρωπῳ significarão um. Mas foi mostrado que significam outro (ἕτερον σημαίνει).”

Esse “foi mostrado”, por sua vez, parece ser uma retomada de 1006b13-14 que é a única passagem que precede essa cadeia argumentativa em que esses termos no dativo figuram em uma sentença assertiva, no caso, como corolário de um argumento:

“Não é possível então (δὴ) que τὸ ἄνθρωπῳ εἶναι signifique exatamente aquilo que ἄνθρωπῳ μὴ εἶναι <significa>.”

Duas observações devem ser feitas nesse ponto. Primeiramente, em 1006b13-14, Aristóteles formula a negativa como ἄνθρωπῳ μὴ εἶναι (lit., ‘para homem não ser’) a qual é retomada posteriormente em uma ordem distinta e sem o verbo no infinitivo, a saber, como μὴ ἄνθρωπῳ (lit., ‘não para homem’). Ross traduz o primeiro por “not being a man” e o segundo por “being a not-man”⁷⁷, buscando estabelecer o contraste, tradicional desde os medievais, entre non est e est-non⁷⁸. Ross é certamente perspicuo em notar que essa distinção não escapou ao espírito de um homem sempre atento a nuances lógicas; contudo, para nossos propósitos aqui, cabe notar apenas que a passagem de 1006b13-14 é a única que pode estar sendo retomada por Aristóteles em 1006b27-28, pois este é o único trecho (até este ponto do texto) em que Aristóteles

⁷⁷ ROSS, *op. cit.*, p. 87.

⁷⁸ *Grosso modo*, non est é uma expressão sem nenhum comprometimento positivo a qual introduz simplesmente uma negativa; est-non, por sua vez, além da negação carregaria uma conotação positiva na medida em que ser não x já é ser algo, isto é, algo distinto de x.

afirma *categoricamente* um contraste entre o termo “homem” e sua negação (ou uma de suas negações). Nesse sentido, sugiro que a elisão do verbo seria apenas mais uma das tão comuns elipses do texto aristotélico, ao passo que a inversão da ordem, ainda que possa introduzir alguma nuance lógica, não seria uma nuance de papel relevante para o ponto que estaria sendo retomado pelo filósofo. Assim, sigo Dancy que traduz os termos respectivamente por “for something not to be a man” e “for something not [to be] a man”⁷⁹.

A segunda observação relevante aqui diz respeito à passagem de 1006b13-14. É notável que Aristóteles naquele ponto não afirme sem qualificação a diferença de significado entre os termos no dativo; ao contrário, a assertiva é imediatamente seguida pela seguinte qualificação b14-15:

“Se homem significa não apenas καθ'ένός mas também ἔν.”

Portanto, aquilo que Aristóteles retoma em 1006b27-28 como o que “já foi mostrado (ἐδέδεικτο)”, foi de fato mostrado, mas apenas *sob um pressuposto*. Isso explica por que Aristóteles estaria argumentando agora em favor de uma mesma oposição que ele aparentemente já houvera estabelecido. O ponto, na verdade, é que agora ele pretende firmar essa oposição com um argumento em favor do pressuposto a partir do qual a oposição tinha sido anteriormente estabelecida, a saber, que homem não significa apenas καθ'ένός mas também significa ἔν. Assim, espera-se que essa cadeia argumentativa de Aristóteles para estabelecer o contraste entre os termos no dativo (isto é, a que se inicia em 1007a1) passe pelo estabelecimento do contraste entre significar ἔν e significar καθ'ένός.

A essa linha de interpretação, pode-se objetar, contudo, que Aristóteles já apresentou um argumento em favor da distinção entre significar ἔν e significar

⁷⁹ DANCY, *op. cit.*, p. 160 e 162.

καθ'ἑνός, a saber, precisamente o argumento apresentado de forma parentética em 1006b15-18; todavia, se a leitura que proponho está correta, isto é, se de fato aquele argumento aparece ali de forma parentética e como uma antecipação de uma argumentação a ser desenvolvida a contento, então o que teríamos a partir de agora (a partir de 1007a1) seria precisamente um desenvolvimento do que o filósofo antecipa naquela passagem. Retomemos o argumento do filósofo para ver se é de fato isso o que ele faz:

“Pois τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι e τὸ μὴ ἀνθρώπῳ εἶναι significam outro, já que também τὸ λευκὸν εἶναι e τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι <significam> outro. Com efeito, aquela oposição é maior, de modo que significam outro.” (1007a1-4).

Como vimos acima, o estabelecimento do contraste entre os termos no dativo passava por duas premissas:

- (i) que os termos τὸ λευκὸν εἶναι (ser branco) e τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι (ser homem), no acusativo, são diferentes; e
- (ii) que a diferença a ser estabelecida entre os termos no dativo é maior do que a diferença de (i).

Por que um adversário deveria aceitar cada uma dessas premissas? Se nós levarmos a sério a asserção de Aristóteles de que o mesmo argumento que já operara anteriormente opera *também* aqui, então esperaríamos encontrar novamente o mesmo pressuposto do primeiro argumento. Se é assim, a aceitação das duas premissas acima teria uma relação íntima com a aceitação do pressuposto da distinção entre significar ἔν e significar καθ'ἑνός. Essa interpretação ganha força pelo fato de que Aristóteles retoma inclusive os mesmos exemplos do parêntesis de esclarecimento da distinção

entre modos de significar, a saber, τὸ λευκόν e τὸ ἄνθρωπον (com a pequena variante de que esse termo é usado naquela ocasião no nominativo⁸⁰).

Mas se é isso de fato o que está em jogo, poder-se-ia dizer que o que o interlocutor aceita na premissa i do argumento é algo constitutivo do contraste entre significar ἔν e significar καθ'ἑνός, e, na premissa ii, ele aceita que esse contraste é menor do que o contraste entre os termos no dativo. Ora, se justamente a premissa i, como venho sugerindo, foi um pressuposto da argumento até aqui, esperaríamos de Aristóteles que nos mostrasse as razões pelas quais devemos aceitar tal pressuposto. Veremos na próxima subseção se é essa, de fato, a direção que o argumento toma.

3.2.1.1 O pressuposto não provado

Tentamos explicitar que o argumento de Aristóteles até aqui depende do fato de que termos não apenas significam καθ'ἑνός, mas também significam ἔν. Se essa reconstrução está certa, o próximo passo do argumento aristotélico deveria ser apresentar, de acordo com os limites da estratégia elêntica, o motivo pelo qual o interlocutor não pode recusar tal pressuposto. O objetivo dessa seção é examinar se é de fato isso o que ele faz na sequência do texto. Vejamos:

⁸⁰ O fato de Aristóteles na passagem 1006b15-18 usar os termos τὸ λευκόν e τὸ μουσικόν no acusativo e usar τὸ ἄνθρωπος no nominativo pode indicar que aqui se trata apenas de um comentário parentético, o qual ainda carece de uma justificação cautelosa e desenvolvida. Com efeito, o uso de um termo no nominativo e outros no acusativo já por si só sugere a distinção que Aristóteles pretende forçar seu adversário a fazer, qual seja, a diferença entre identificar o significado de um termo e predicar; diferença que em termos sintáticos ganha corpo na distinção entre as funções de sujeito e predicado, precisamente o fio que permite, grosso modo, distinguir o caso nominativo dos demais casos. O que é notável aqui é o fato de Aristóteles retomar o termo “homem” (τὸ ἄνθρωπον) no *acusativo*; o acusativo é o caso que marca a função sintática de objeto direto, isto é, de algo que é justamente *atribuído* a um sujeito. Cabe notar que o nominativo, por oposição, marca tanto a função sintática de sujeito como a de predicativo do sujeito; sendo assim, quando digo que X é homem não a título de atribuição mas de identificação daquilo que x é, devo formular essa frase usando o nominativo tanto para x quanto para homem! Ao usar o termo homem no acusativo ao lado de branco (também no acusativo), Aristóteles estaria evidenciando o fato de que ele não está pressupondo aqui nenhuma heterogeneidade entre esses dois predicados.

“E se <ele> disser que τὸ λευκὸν significa um e o mesmo [τὸ αὐτὸ καὶ ἔν σημαίνει], diremos de novo o mesmo que foi dito antes, a saber, que tudo será um e não apenas os opostos. E se isso não é possível, seguir-se-á o que foi dito, se ele responde à pergunta.” (1007a4-8)

A frase que reproduzi entre colchetes (que é aqui reduzida ao absurdo por Aristóteles) abre possibilidade para mais de uma interpretação, o que é, aliás, reproduzido nas opções de tradução. Em princípio, há três leituras gramaticalmente possíveis, a saber:

“Se ele disser que τὸ λευκόν... :

(L1) “significa o mesmo e <que significa> um”;

(L2) “significa um e o mesmo <item>”;

(L3) “significa uma e a mesma coisa <que homem>”.

A primeira leitura excluiria o termo τὸ λευκόν do domínio do σημαίνειν ἔν [significar um / ter um significado]; como identificamos no capítulo anterior este domínio com o domínio da significação em geral, a consequência imediata seria que τὸ λευκόν nada significaria. Cabe notar que não são poucos os intérpretes que questionam a validade da prova aristotélica quando expandida para termos que não estão na categoria da substância⁸¹, contudo esse tipo de leitura impinge ao argumento de Aristóteles o pressuposto fundamental de que substâncias são distintas das demais categorias, isto é, um pressuposto que por si só já carrega consigo o princípio que

⁸¹ Para citar alguns, ANSCOMBE, *op. cit.*; LUKASIEWICZ, J., *Du Principe de Contradiction chez Aristote*, [Tradução: SIKOTA, D.]. Paris: L'éclat, 2000; LEAR, J., *Aristotle Logical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, especialmente o capítulo 6 “Proof by refutation”, pp. 98-114; CHARLES, D., *Aristotle on meaning and essence*, Oxford: Oxford University Press, 2000, especialmente Appendix 1, “Aristotle on the Principle of Non-Contradiction, pp. 373-378”).

Aristóteles faz tanto esforço para estabelecer a partir da perspectiva mais neutra possível. Como se não bastasse, essa linha de leitura restringiria o domínio da significação em Aristóteles ao domínio da substância, uma tese extremamente forte para quem parece querer apenas explicitar um ponto de partida evidente e indisputável de qualquer discussão. Sendo assim, vejamos que outras alternativas de leitura se apresentam.

A segunda alternativa é aquela adotada por Dancy⁸², se essa alternativa tem a vantagem de não apresentar uma asserção dogmática da função semântica do termo τὸ λευκόν, tem a desvantagem de ser pouco clara no que diz respeito à compreensão. O que seria exatamente significar um e o mesmo item? O mesmo em relação a quê? Cabe notar que a sentença que ora discutimos é reduzida ao absurdo⁸³ por Aristóteles na passagem; ora, em um sentido frouxo, parece impossível negar que todo item tem um significado e que significa o mesmo que ele significa, de modo que a tentativa de redução ao absurdo de Aristóteles não funcionaria a menos que filtrássemos nossa compreensão do que é exatamente “significar um e o mesmo” aqui.

O melhor modo de filtrar a compreensão da passagem sem com isso impingir a Aristóteles teses ontologicamente pesadas é certamente a tradução proposta por Ross, a qual foi citada acima como L3, qual seja, “means one and the same thing <as man>⁸⁴”; essa tradução tem uma série de vantagens. Primeiramente, conforme já observado, ela não compromete Aristóteles com teses metafísicas. Em segundo lugar, ela se encaixa bem na cadeia argumentativa de Aristóteles; o ponto seria: Aristóteles parte da distinção entre C e D (os *atributos* branco e homem⁸⁵) para chegar à distinção entre A e B (opostos no dativo); de modo que agora caberia justamente estabelecer o pressuposto, a saber, que C e D de fato não significam o mesmo. Assim, o argumento teria a forma de uma redução ao absurdo cuja prótase seria “se C e D não são distintos (isto é, se significam o mesmo)”. Adotarei, pois, essa terceira leitura.

⁸² “signifies one and the same thing”, Dancy, *op. cit.*, p. 162.

⁸³ Parece estranho falar em redução ao absurdo contra um adversário que nega precisamente o PNC, nesse cenário da prova Aristotélica, devemos compreender *redução ao absurdo* como *redução à impossibilidade de significar*.

⁸⁴ ROSS, *op. cit.*, p. 88.

⁸⁵ Nunca é demais ressaltar que tanto “branco” quanto “homem” são tomados no acusativo.

A leitura apresentada acima, aliás, condiz perfeitamente com a linha de interpretação que vínhamos perseguindo, a saber, que cabe a Aristóteles agora explicitar a validade do pressuposto que vem operando ao longo de sua prova, qual seja a distinção entre significar ἔν e καθ'ἑνός. Ademais, é notável como a primeira cadeia argumentativa explicitamente retomada por Aristóteles na passagem é precisamente aquela já antecipada no parêntesis de 1006b15-18, a saber, a de que negar a oposição tomada como pressuposto envolveria uma redução de todas as coisas a uma só; esse argumento, nesse ponto da prova, aparece com mais clareza ao adversário, pois ele é usado aqui com o propósito de explicitar para o adversário a simplória distinção entre “branco” e “homem”.

Executado o argumento acima, Aristóteles extrai a conclusão de que se segue então o que *foi dito* (τὸ λέχθεν, 1007a8), mas o que é isso que foi dito? Precisamente a distinção entre termos opostos no dativo, a qual, outrora estabelecida sob o pressuposto da distinção entre significar ἔν e καθ'ἑνός, é agora firmada a partir da diferença entre τὸ λευκόν e τὸ ἄνθρωπον. Vislumbra-se, pois, a aproximação que viemos perseguindo até aqui, a saber, entre, de um lado, a distinção entre significar ἔν e καθ'ἑνός e, de outro, aquela entre τὸ λευκόν e τὸ ἄνθρωπον. Mas estamos, de fato, certos em aproximar essas distinções? Se estamos certos na linha de leitura adotada, tanto “homem” quanto “branco”, na medida em que estão no acusativo, seriam tomados aqui como atributos, de modo que estariam desempenhariam aqui a função de significar καθ'ἑνός. Que relação há, pois, entre essas distinções? Sigamos mais uma vez o texto:

“E se, quando questionado simplesmente, ele acrescenta também as negações, ele não responde à pergunta. Com efeito, nada impede que o mesmo seja ἄνθρωπον e λευκόν e inúmeras outras coisas. Entretanto, ao ser questionado se diz com verdade que isso é homem ou não é [εἰ ἀληθές εἰπεῖν ἄνθρωπον τοῦτο εἶναι ἢ οὐ], ele deve responder algo ἔν σημαῖνον e não acrescentar que <é> também λευκόν e μέγα. Pois é impossível enumerar todos os acidentes (συμβεβηκότα), que são infinitos: então, que se enumere todos ou nenhum.” (1007a8-15)

Há dois cenários distintos dentro dos quais podemos imaginar esse diálogo vislumbrado por Aristóteles. Em um primeiro cenário, o interlocutor seria simplesmente questionado com perguntas de respostas ‘sim’ ou ‘não’. Aqui, a pergunta de Aristóteles seria “meu caro, isso é ou não é homem?”, e o ponto do filósofo é que esse tipo de pergunta só admite um tipo de resposta, sem que acréscimos sejam feitos. Mas por que o interlocutor deveria aceitar isso? O ponto do interlocutor é justamente dizer “sim, isso é homem, mas também, branco, grande...; de modo que isso *também* não é homem”. Talvez a grande dificuldade de reconstruir o argumento de Aristóteles desse modo seja compreender a restrição “ἀποκριτέον τὸ ἔν σημάλινον”, isto é, que se deve responder com algo que cumpra a função σημαίνειν ἔν. Se, de fato, trata-se aqui de uma pergunta cuja resposta só pode ser “sim” ou “não”, essa restrição não tem sentido; afinal, por que alguma dessas respostas teria algum privilégio sobre a outra no que diz respeito a cumprir a função de σημαίνειν ἔν?

Ainda no primeiro cenário, poderíamos imaginar a mesma pergunta “isso é ou não é homem” com uma resposta um pouco diferente, a saber, “sim, homem” ou “não, branco (e/ou outras coisas que não homem)”. Assim lida, é possível ao menos conferir sentido à restrição aristotélica de que a resposta do interlocutor deve σημαίνειν ἔν; aqui, “sim, homem” cumpriria o que se pede apresentando um termo que σημαίνει ἔν, por oposição a “não, branco”. O problema é que esse tipo de argumento parece novamente conter a suposição de que branco não cumpre a função σημαίνειν ἔν, de modo a ficar excluído do domínio da significação.

Sugiro assim um segundo cenário que serviria de pano de fundo dessa cadeia argumentativa de Aristóteles. Reconstruamo-lo a partir da exigência do filósofo de que a resposta do interlocutor deve σημαίνειν ἔν. O ponto é: na identificação “X = homem”, isto é, na questão “X é ou não é homem?”, a resposta só pode ser afirmativa se a relação entre X e homem for uma relação de σημαίνειν ἔν, isto é, se X for precisamente constitutivo do significado de homem. Em outras palavras, a exigência de

que a resposta deve cumprir a função *σημαίνειν ἔν* esclarece a natureza da pergunta, a qual deve ser: “X é ou não <constitutivo do significado de> homem?”, isto é, “X é ou não é o significado de homem?”. Nesse caso, responder afirmativamente equivaleria a sustentar que a relação entre X e homem é uma relação de *σημαίνειν ἔν*; de modo que o interlocutor só poderia dizer “sim” se X cumprisse essa função semântica. Isso explica porque Aristóteles, de modo extremamente resumido e comprimido, exige de seu adversário que a sua resposta *σημαίνει ἔν*. Assim, de modo mais menos condensado, a pergunta que Aristóteles estaria fazendo a seu interlocutor é “o que é X, se X é <constitutivo do significado de> homem?”, assim a demanda aristotélica ganha sentido.

Quanto à dificuldade posta pela nossa interpretação do uso de *τὸ ἄνθρωπον* e *τὸ λευκόν* no acusativo, isto é, a sugestão de que ambos estariam sendo tomados aqui como meros *atributos*, sugiro a seguinte solução. De fato, ambos são meros atributos e desempenham aqui antes de mais nada a função de significar *καθ'ἑνός*, mas, quando instado a dizer se este (xyz) é o significado de um termo (no caso, homem, mas que poderia ser qualquer outro, inclusive branco), o interlocutor não tem saída senão responder com algo que significa *ἔν*, isto é, ele é forçado a migrar para o campo da identificação e deixar o domínio da mera atribuição⁸⁶.

Poder-se-ia objetar mais uma vez a presença da expressão *ἀληθές εἶπεῖν* (dizer com verdade) a qual introduziria uma nota de essencialismo ao argumento do filósofo. Afinal, eu só digo algo com verdade se o que digo é o caso no mundo. Mas o ponto aqui, não é se é ou não é caso que algo é homem, mas se é ou não é caso que o interlocutor toma seriamente um X qualquer como o significado do termo homem. Com efeito, essa mesma expressão ocorreu em 1006b29 precisamente em um contexto em

⁸⁶ O fato de na questão “se diz com verdade que isso é homem ou não é [*εἰ ἀληθές εἶπεῖν ἄνθρωπον τοῦτο εἶναι ἢ οὐ*]”, o termo “homem” aparecer no acusativo não deve apresentar maiores problemas para essa migração forçada do terreno da atribuição (manifestada aqui no acusativo) para o da identificação (manifestada no nominativo). Pelo contrário, o uso do acusativo aqui é uma exigência da língua grega, pois questões subordinadas introduzidas pelo verbo dizer (*λέγω*) devem ser postas no acusativo; esse fato linguístico confere inclusive uma neutralidade ainda maior para o argumento do filósofo, na medida em que ele não precisa alterar o caso do termo em litígio antes de mostrar para seu adversário o motivo pelo qual essa mudança *deve poder* ser feita.

que o ponto era simplesmente que o interlocutor empregasse seriamente os termos do discurso e não apenas balbuciasse um som ao qual não pretendesse conferir significado algum; tratar-se-ia, como diz Zingano, de uma simples proteção “contra o arrojo dos que não temem o absurdo⁸⁷”, “sem por isso ser um cavalo-de-troia do essencialismo”⁸⁸.

Se estamos certos na reconstrução da passagem até aqui, Aristóteles pergunta a seu interlocutor “o que é isso que homem significa?”, e seu interlocutor deve responder com algo *σημαίνειν ἔν* (1007^a8-14). Mas o que autoriza o filósofo a impor essa restrição à resposta do interlocutor? Ele esclarece nas duas linhas seguintes (1007^a14-15): “com efeito, é impossível enumerar os *συμβεβηκότα*, que são infinitos”. Assim, o ponto do filósofo parece ser que a pergunta “o que é isso que homem significa?” não admite um *συμβεβηκός* como resposta. Mas é o que é um *συμβεβηκός*? Que função esse termo vem desempenhar aqui?

A expressão *συμβεβηκός* vem provavelmente do verbo *βαίνω* (ir, marchar, ir em direção a) cuja forma no perfeito é *βεβήκα* (ser, estar, ocorrer); a essa forma no perfeito, acrescenta-se o prefixo *συν-* que significa “junto de”, chega-se assim a *συμβεβήκα* que seria algo como “estar/ser junto de”; esse termo ganha conotação técnica na metafísica aristotélica e é tradicionalmente traduzido por acidente, ainda que existam algumas variantes interessantes propostas⁸⁹. Como vimos acima, a morfologia do termo indica a noção de *ser/estar junto de*; ora, a expressão *junto de* indica uma pluralidade de itens, isto é, no mínimo dois; assim, a expressão “ser junto de” carrega consigo uma dupla insaturação, a saber, o x que é o que *está junto de* e o y *junto ao qual* x está. Como essa é a primeira vez que o termo é introduzido na discussão do primeiro princípio – discussão essa que não permite a intrusão de teses desnecessárias à atividade de dizer algo com sentido – podemos interpretar a ocorrência desse termo com o mínimo de carga técnica possível; assim, o que o *estar junto a / ser junto de* indica é

⁸⁷ Absurdo mais uma vez entendido como ausência de significado.

⁸⁸ ZINGANO, M. *op. cit.*, p. 29. O professor Zingano apresenta essa interpretação para a ocorrência da expressão *ἀληθὲς εἶπεῖν* em 1006b29; como vimos, a tradução que ele oferece do trecho é: “se se diz com verdade (*ἀληθὲς εἶπεῖν*) algo, que é homem, é necessário então <dizer que> é animal bípede”. Sugiro que a mesma interpretação da expressão se aplica também à ocorrência da mesma expressão que ora investigamos (1007a12).

⁸⁹ Angioni, valendo-se provavelmente da ideia de estar junta a, propõe “concomitante” (*op. cit.*, p. 121).

simplesmente alguma pluralidade, isto é, que há pelo menos *dois* itens, e nada mais. Isso não carrega consigo uma incursão inoportuna no domínio das coisas; com efeito, o ponto do filósofo parece ser que há um modo de usar os termos na linguagem que não necessariamente equivale a identificar significados; em outras palavras quando digo “o homem é branco”, a relação entre branco e homem é uma relação entre termos que *estão juntos* um do outro (συμβεβηκότα), por oposição à identidade semântica, indicando assim uma *pluralidade semântica*. Destarte, o ponto é simplesmente que não se pode reduzir toda relação entre os termos a relações de identidade.

Parece haver um fundo musical peculiarmente aristotélico na discussão de Γ4, fundo esse que incomoda os ouvidos de muitos intérpretes atentos da prova; por isso, é útil não perdermos de vista o fato de que o filósofo está diante de um interlocutor imaginário, de modo que devemos frequentemente buscar reconstruir a objeção que ele visa a responder. Assim, diz o filósofo “o que é isso que homem significa?”, e o interlocutor responde “animal-bípede” e acrescenta “e também significa branco e grande e culto; afinal, ele também é todas essas coisas”. Ao que o filósofo responderia: se você reduz todas as relações entre os termos a esse tipo de relação, então ao ser perguntado, ‘o que é isso que homem significa?’, você deveria enumerar todos os termos que calham de apresentar esse tipo de relação, mas isso você não pode fazer, pois eles são infinitos. Em outras palavras, o filósofo argumenta a partir da perspectiva da objeção de seu adversário; sem por isso assumir nenhum tipo de tese positiva a respeito de como são as coisas no mundo. Com efeito, o desdobramento do argumento segue por essa trilha e a razão final pela qual o adversário vê-se impossibilitado de prosseguir em sua objeção é o fato de que se ele assim procedesse, não haveria diálogo (οὐ διαλέγεται). Com efeito, diz o filósofo:

“Do mesmo modo, portanto, ainda que o mesmo seja mil vezes homem e não homem, não devemos acrescentar, ao responder a questão se <isso> é homem [εἰ ἔστιν ἄνθρωπος], que é também ao mesmo tempo não homem, a menos que acrescentemos também os demais acidentes, que <a coisa> é ou não é. Mas se ele fizer isso, ele não nos diz nada (οὐ διαλέγεται)”
(1007^a16-20)

Assim, salta aos olhos que a estratégia elêntica continua operando nesse ponto da prova. Como vimos, o critério central da prova era dizer algo (λέγειν τι), o qual foi parafraseado por Aristóteles como significar para si e para outro (σημαίνειν γέ τι καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλῳ); ora não é difícil identificar essas duas exigências anteriormente equiparadas a διαλέγω, isto é: conversar; dialogar; veicular uma mensagem; comunicar. Destarte, a razão última para recusar a objeção do adversário é sua incapacidade de satisfazer o único critério da prova, a saber, *dizer algo*.

O que subjaz a esse argumento de Aristóteles é que no momento em que o interlocutor introduz como significado de “homem” diversos atributos de homem, ele reduz toda relação entre termos à relação de atribuição e, por isso mesmo, exclui que alguns termos sejam atribuídos a outros a título de identificação, isto é, de um modo diferente do qual propriedades *são ditas de* algo. Mais uma vez, estamos no terreno do adversário, não cabe atribuir a Aristóteles nenhuma tese positiva a partir de uma mera objeção de um interlocutor obstinado. O ponto do interlocutor é que se animal bípede é o significado de homem, então também branco, grande e tudo aquilo que homem é faz igualmente parte do significado de homem. O contra-argumento de Aristóteles é que tratar assim a relação de significação é destruir a significação; afinal, são inúmeras as propriedades que uma coisa pode ter, de modo que, se o ato de enunciar propriedades indistintamente equivalêsse ao ato de significar, significar seria uma tarefa infinita e impossível, pois não haveria razão alguma para dar privilégio a uma propriedade em detrimento de outra, de modo que *todas* deveriam ser enumeradas. A pergunta remanescente é: qual é a relação entre o significado de um termo e as propriedades de um item? Aristóteles supõe alguma relação desse tipo na prova? Em outras palavras, estaria Aristóteles introduzindo pela porta dos fundos de sua argumentação uma relação entre propriedades necessárias (ou essenciais) e significação? Esse é um problema com o qual lidaremos na próxima seção; por ora, cabe notar que o ponto de Aristóteles até aqui é que a enumeração das propriedades de um item não equivale à significação, do contrário a atividade de significar seria inviabilizada.

3.2.2 Sujeito e οὐσία (1007a20-1007b18)

Se a interpretação proposta até aqui está correta, o argumento de Aristóteles para estabelecer o primeiro princípio tem um único critério de prova, a saber: o interlocutor dizer algo (λέγειν τι); além disso, o que o filósofo estabelece entre 1006a29-b35 é que a palavra dita pelo adversário não pode ter e não ter o significado que lhe foi estipulado; há, contudo, uma qualificação a essa conclusão, a saber: que a relação entre o que é dito e o significado estipulado seja uma relação não apenas de σημαίνειν καθ'ἑνός, mas também de σημαίνειν ἕν. Essa qualificação, por sua vez, implica dois esclarecimentos adicionais, quais sejam: (i) essas duas relações semânticas são distintas; e (ii) há algo, essencial à atividade de dizer coisas, que só pode ser adequadamente capturado pela relação de σημαίνειν ἕν. Mais uma vez, se nossa leitura procede, a passagem de 1007a1-20 esclarece o primeiro ponto, isto é, a irredutibilidade dessas duas relações semânticas, ao passo que o papel da passagem que ora analisaremos de 1007a20-b35 tem por fim o estabelecimento do segundo ponto, isto é, o esclarecimento de que há um elemento essencial à significação que só pode ser capturado pela noção de σημαίνειν ἕν. A passagem em questão começa com a seguinte afirmação assaz polêmica e debatida na literatura secundária:

“E, em geral, os que dizem isso suprimem a οὐσία e aquilo que é”
(ὅλως δ'ἀναιροῦσιν οἱ τοῦτο λέγοντες οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι), 1007^a20-21

A afirmação à primeira vista é surpreendente. Οὐσία e τὸ τί ἦν εἶναι são termos técnicos da metafísica aristotélica usualmente traduzidos por *substância* e *essência*. É difícil ver a relação desses termos, aparentemente impregnados de teses metafísicas, com o argumento pretensamente enxuto que o filósofo parecia tentar

desenvolver, e que aparentemente se apoiava apenas no critério de que algo com sentido fosse dito. Essa dificuldade é notada quase unanimemente pelos intérpretes; Kirwan, por exemplo, nota que Aristóteles evidencia a partir dessa passagem que a sua argumentação em $\Gamma 4$ “relies on a dubious theory of predication” a qual “does not follow rigorously from the opponent’s original admission that ‘man’ is being used with a single signification⁹⁰”. Para Lear, evidencia-se a partir daqui que o pressuposto fundamental do argumento é a semântica aristotélica, isto é, “an ontology of subjects about which language speaks” e o interlocutor da prova “is not someone who completely gives up an ontology of subjects and properties⁹¹”. Na visão de Anscombe, a associação explícita da prova com a discussão acerca da substância é a manifestação de que o princípio discutido por Aristóteles em $\Gamma 4$ “is not the principle we are familiar with [PNC], but is rather: ‘If Φa , “ Φ ” being a predicate in the category of substance, then “ $\neg\Phi a$ ” is an impossible proposition⁹²”. Para Ross, o argumento de Aristóteles até 1007a20 depende “that there is something which each term essentially means” e, portanto, cabe ao filósofo suplementar sua prova a partir de 1007a20⁹³. Para Angioni, a passagem tem a função de suplantar a prova com uma necessária avaliação que “discrimina quais são os itens aptos a desempenhar a função de autênticos subjacentes de sentenças [...] que possam ser avaliadas como verdadeiras ou falsas⁹⁴”. Até mesmo intérpretes que restringem sua leitura da prova do PNC à passagem anterior, até 1006b35, como Zingano, não deixam de notar que aqui “há um novo argumento que liga o destino de todo essencialismo à refutação dos que negam o princípio de nãocontradição⁹⁵”.

Após essa breve visita à literatura secundária, pode-se determinar com mais precisão o desafio que a passagem apresenta para o intérprete, qual seja: Aristóteles precisa da passagem para sua argumentação? Se a resposta é negativa, cabe ao intérprete determinar qual é a função da passagem; por outro lado, se positiva, o desafio parece ainda maior, pois é preciso determinar com precisão por que exatamente a passagem é necessária e ainda enfrentar a objeção de que o argumento em favor do primeiro princípio traria consigo a suposição de teses metafísicas.

⁹⁰ KIRWAN, C., *op. cit.*, p.100-101.

⁹¹ LEAR, J., *op. cit.*, p. 111-112.

⁹² ANSCOMBE, G.E.M., *op. cit.*, p. 44.

⁹³ ROSS, D., *op. cit.*, Vol. I, p. 270.

⁹⁴ ANGIONI, L., *op. cit.*, p. 137.

⁹⁵ ZINGANO, M., *op. cit.*, p. 8.

Como vimos, a passagem que inicia o trecho em questão é: “os que dizem **isso** suprimem a οὐσία e aquilo que é”; ora, duas perguntas saltam aos olhos ao ler tal asserção, quais sejam: (a) o pronome “isso” refere-se a quê? Isto é, os que suprimem a οὐσία são os que dizem o quê?; e (b) o que exatamente é suprimido quando se suprime a οὐσία e *aquilo que é*?

Começemos pela primeira questão. O “isso” parece ser uma referência à passagem anterior na qual o oponente não aceitava dar prioridade para uma relação semântica em detrimento de outra, de tal modo que, quando perguntado o que ele quer dizer quando diz homem, ele se via obrigado a enumerar todas as propriedades que a coisa dita calha de ter. O corolário desse procedimento, como vimos na seção anterior, é o colapso da distinção entre σημαίνειν ἔν e σημαίνειν καθ'ἑνός. Ora, acrescenta Aristóteles, o problema em agir desse modo não é apenas ser forçado a percorrer uma lista infinita de propriedades, mas é também *suprimir a οὐσία e aquilo que é*. Cabe notar que a conclusão do argumento anterior é que o procedimento de enumerar todas as propriedades de um item padece de um defeito fundamental, a saber, quem faz isso não conversa (οὐ διαλέγεται); nesse novo passo, o filósofo anuncia que agir desse modo equivale a suprimir (ἀναρῆν) a οὐσία. Ora, qual é a relação entre a supressão da οὐσία e a supressão do diálogo? Estaria Aristóteles dizendo aqui que a supressão de sua peculiar ontologia de formas substanciais é a supressão da significação? Se esse fosse o caso, talvez todo o núcleo da *Metafísica*, livros ΖΗΘ, poderia ser extraído daqui a partir de um argumento *a priori*, sob a forma de uma, assaz complicada, condição de significação. Isso nos leva diretamente ao segundo problema (b), a saber, o que é suprimido quando se suprime a οὐσία e *aquilo que é*?

Para entendermos o que exatamente o filósofo pretende aqui, convém examinar mais de perto o que exatamente ele entende por οὐσία nessa passagem⁹⁶. Tomemos de início esse termo como um conjunto de sinais ainda não dotado de significado algum e

⁹⁶ Οὐσία é usualmente traduzido por substância. A opção de deixar esse termo sem tradução aqui tem a finalidade de não lhe impingir nenhum conteúdo semântico prévio e dar azo assim a uma discussão mais limpa do que exatamente está envolvido em cada uma das ocorrências do termo ao longo de Γ4.

adicionemos a ele somente o que o filósofo explicitamente lhe atribuir como conteúdo semântico. Examinemos o texto de perto.

“E, em geral, os que dizem isso suprimem a οὐσία e aquilo que é [τὸ τί ἦν εἶναι]. Com efeito, ele deve dizer que tudo é acidental [συμβεβηκέναι] e que não há τὸ ὅπερ ἀνθρώπων εἶναι ou ζῶν εἶναι. Pois se há τι ὅπερ ἀνθρώπων εἶναι, isso não será nem μὴ ἀνθρώπων εἶναι nem μὴ εἶναι ἀνθρώπων (embora essas sejam suas negações). Com efeito, era ἔν o que ele ἐσήμαινε, e isso era a οὐσία de algo.” (1007^a20-26)

Em primeiro lugar, cabe notar que suprimir a οὐσία é transformar todas as relações em relações acidentais (de συμβεβηκός); ora, era essa precisamente a consequência do não-reconhecimento da relação semântica σημαίνειν ἔν; vislumbra-se, assim, uma aproximação entre οὐσία e σημαίνειν ἔν. Contudo, essa relação pode ainda ser pouco significativa, afinal, do fato de dois conceitos terem uma mesma consequência, não se segue que eles tenham alguma relação lógica entre si; por exemplo, terremotos e chuvas podem ter ambos como consequência a pane na rede elétrica, mas disso não resulta que haja alguma relação intrínseca entre chuvas e terremotos. Contudo, Aristóteles vai além: o interlocutor não apenas deve dizer que tudo é acidental, como ainda que não há τὸ ὅπερ ἀνθρώπων εἶναι, isto é, não há exatamente *aquilo que é para homem ser*. Ora, se nossa análise até aqui está certa, todas as anteriores ocorrências dessa construção no dativo referiam-se ao significado do termo, isto é, que “aquilo que é para x ser” é precisamente o significado de x. Contudo, deve-se ressaltar, há em princípio dois modos de ler essa passagem, a saber:

- (a) o interlocutor deve dizer que não há *o que é para homem ser*, isto é, que não existem homens.
- (b) como vínhamos lendo antes, isto é, o interlocutor deve dizer que “homem” não tem significado algum.

É notável que a primeira leitura confere um caráter ontológico para a passagem, ao passo que a segunda mantém a prova no registro semântico. Assim, se a hipótese de leitura da prova avançada aqui está correta, (a) deve ser insustentável. Ora, já explicitamos que o próprio Aristóteles reconhece que a significação é independente da existência do item significado, como evidencia o famoso exemplo do bode-cervo; afinal, *bode-cervo* é significativo, ainda que o item referido não exista⁹⁷. Se é assim, e se (a) captura bem a estratégia de Aristóteles, tal argumento não teria nenhum impacto sobre o interlocutor; afinal, o critério da prova é apenas dizer algo com sentido e a inexistência de homens não afeta em nada a significação da palavra “homem” proferida pelo interlocutor. Aliás, se a relação entre significação e existência operasse aqui, e o interlocutor estivesse de fato reduzido à posição de dizer que homens não existem, bastaria a Aristóteles, supondo sua doutrina essencialista de que coisas são determinadas nelas mesmas, exibir para seu interlocutor um homem e dizer-lhe “eis um homem”, e tal argumento seria definitivo. Contudo, no registro em que a prova opera, o apelo à experiência é inútil; afinal, condições de significação são independentes do que é o caso no mundo. A sequência do texto transcrito acima confirma que o registro da prova continua no domínio da semântica, pois, como diz o filósofo, “o que é para homem ser” não pode ser reduzido às suas negações precisamente porque ele ἐσήμαινε ἔν. Assim, padecendo a leitura (a) desses problemas, creio ser (b) uma alternativa mais razoável e mais consoante a letra do texto.

A sequência da passagem citada acima é esclarecedora no que diz respeito ao que seja isso que Aristóteles chama aqui de οὐσία. Diz ele que se há precisamente “aquilo que é para homem ser”, isto é, se há o significado de homem (conforme (b)), então esse significado é irreduzível às suas negações, pois o termo “ἐσήμαινε ἔν e isso era a οὐσία de algo”. Eis uma declaração explícita do que Aristóteles entende por οὐσία nesse contexto, adotando a tradução de σημαίνειν ἔν como ‘ter um significado’, teríamos: “pois era um o significado que tinha e isso era a *ousia* de algo”; em outras palavras, aquilo que o termo significa é uma *ousia*! Estaria então Aristóteles reduzindo o domínio da significação ao domínio das *formas substanciais*? Se assim

⁹⁷ *De Int.*, 16a17-19. Tese essa reiterada em *Seg. An.*, 92b29, “pois pode-se significar também o que não é (σημαίνειν γὰρ ἔστι καὶ τὰ μὴ ὄντα)”.

fosse, o argumento aristotélico cometeria uma evidente petição de princípio. Como pode então o filósofo afirmar com tanta convicção que aquilo que o adversário significava era a *ousia* de algo? Por ora, só o que podemos extrair sem hesitação da passagem é que por vezes, como no caso presente, *ousia* e significado coincidem; ora, o que não sabemos é justamente o que é *ousia*. Por que afinal há essa coincidência entre *ousia* e significado do termo? Haveria a mesma coincidência se o termo dito pelo adversário fosse outro, como “branco” por exemplo? O que se deve entender por *ousia* aqui? A pista aristotélica vem na linha seguinte:

“E significar a *ousia* quer dizer <isso>, a saber, que não é outro o ser para ele [τὸ δ'οὐσίαν σημαίνειν ἔστιν ὅτι οὐκ ἄλλο τι τὸ εἶναι αὐτῷ]”
Met., Γ4, 1007a26-27.

Conforme vimos acima, a expressão “o ser para x” é o mesmo que “o significado de x”; se é assim, significar a *ousia* é precisamente indicar que é *este* o significado do que se diz e *nenhum outro* (οὐκ ἄλλο). Em outras palavras, significar a *ousia* é apresentar uma *unidade semântica*, unidade essa que equivale à significação de um termo, seja ele uma qualidade, quantidade, relação ou o que quer seja. Sendo assim, aquilo que extraímos dessa primeira análise do texto é que *ousia* significa que não é outro o ser para o item, ou seja, que não é outro o seu significado, cuja interpretação proposta é: ser *ousia* é ser algo que tem uma *unidade semântica*. Ora, mas o que isso acrescenta ao que Aristóteles já havia estabelecido antes?

Vejamos como o filósofo desenvolve o ponto:

“Se fossem o mesmo τὸ ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι ou ὅπερ μὴ ἀνθρώπῳ εἶναι ou ὅπερ μὴ εἶναι ἀνθρώπῳ, <então ele> seria outro; de modo que eles deveriam dizer que nada é o λόγος disso, mas <que> tudo <é> κατὰ συμβεβηκός. Com efeito, <é> nisto <que> se distingue οὐσία e τὸ συμβεβηκός.” (1007^a27-32).

Na passagem anterior, o filósofo contrastava a οὐσία com o ser outro (ἄλλο), de onde extraímos a noção de *unidade*. Ora, se a οὐσία não pode indicar o que é outro do que o significado, e a negação, como explicitado em 1006b18-26, introduz precisamente essa noção de alteridade; segue-se que a οὐσία de x não pode ser nenhuma das negações de x. Com efeito, se esse fosse o caso, diz o filósofo, não teríamos uma unidade, isto é, não teríamos um λόγος (“eles deveriam dizer que nada é o λόγος disso”), o que evidencia que Aristóteles trata aqui da unidade *semântica*. A ausência dessa unidade tem por corolário uma multiplicidade radical em que tudo seria dito como *aquilo está junto de* (συμβεβηκός), isto é, como *co-ocorrente, concomitante* – um *acidente*. E é *nisso*, explicita o filósofo, que se distinguem οὐσία e συμβεβηκός; *nisso*, o que exatamente? A passagem é inequívoca: não pode ser senão no fato de que uma se refere ao λόγος de algo e a outra não, isto é, uma introduz uma *unidade semântica* e a outra, uma *pluralidade semântica*.

A essa leitura, pode-se objetar que *ousia*, no *corpus* aristotélico, é apenas uma dentre as demais categorias e que essa associação entre *ousia* e unidade semântica (isto é, significado), se por um lado evita a limitação do domínio da significação ao domínio das *ousiai*, tem, por outro lado, o inconveniente de sobrepor as categorias, transformando a *ousia* em um transcendente como o ser, o bom ou o belo. Cabe notar, entretanto, que há uma considerável oscilação semântica do termo *ousia* no *corpus* aristotélico⁹⁸. Aristóteles dedica um capítulo em seu livro das definições (*Met.*, Δ8) justamente a esse termo. Aqui, o filósofo reconhece quatro sentidos do termo *ousia*, a saber: (s1) corpos simples e compostos; (s2) aquilo que, estando presente nos corpos, não é predicado de um sujeito; (s3) limites de corpos; e, por fim, (s4) τὸ τί ἦν εἶναι. Essa lista por si só já seria suficiente para alertar o intérprete para não restringir de pronto a noção aristotélica de *ousia* a nenhum sentido técnico do aristotelismo; afinal, em sentido estrito, o essencialismo aristotélico não subscreve todos esses quatro sentidos do termo. É natural, contudo, que o intérprete tenha uma forte inclinação a interpretar as ocorrências de *ousia* até aqui no sentido s4, uma vez que esse termo, em

⁹⁸ Cf. BONITZ, H. *op. cit.*, p.544.

sua primeira ocorrência no argumento de Γ4, veio justamente acompanhado de τὸ τί ἦν εἶναι. Como, na mesma passagem em Δ8, o filósofo apresenta o τὸ τί ἦν εἶναι como aquilo cujo logos é a definição (ὀρισμός), a associação do par οὐσία / τὸ τί ἦν εἶναι pode sugerir a noção de definição real (ὀρισμός) e, portanto, um comprometimento com o correlato dessas definições, isto é, com *essências*. Essa leitura, contudo, além de ser por demais onerosa (a *petitio principii* seria patente), não é sequer necessária. Uma chave de leitura alternativa é apresentada pelo Estagirita no mesmo capítulo do livro das definições; com efeito, ao resumir os quatro sentidos acima expostos, diz o filósofo:

“Segue-se então que *ousia* se diz de duas maneiras: <m1>, sujeito último (ὑποκείμενον ἕσχατον), aquele que não é dito de mais nada; e <m2> o que é τόδε τι e separado – e é da natureza deste último a μορφή e o εἶδος” (1017b23-26)

Se tomarmos simplesmente esses dois modos de interpretar as ocorrências de *ousia*, a alternativa que se apresenta ao intérprete é simples: ou bem (m1) *ousia* ocorre no sentido de sujeito; ou bem (m2) no sentido do que é τόδε τι e separado. A segunda alternativa é imediatamente identificada pelo filósofo à noção metafisicamente carregada de εἶδος (precisamente, a forma substancial, aquela da qual há definições reais, etc.). Destarte, se a aproximação sugerida é correta, a alternativa que se apresenta é simples: ou Aristóteles toma o termo *ousia* em Γ4 no sentido m1, ou então a petição de princípio é inescapável; mas isso não é tudo, pois não está nada claro que a identificação do sentido de *ousia* com m1 seja suficiente para salvar o filósofo da petição de princípio. Cabe, pois, escutar se é possível ler as ocorrências do termo no sentido m1 e ainda examinar se tal leitura não envolve comprometimentos metafísicos.

Felizmente, o filósofo prontamente nos indica como devemos compreender a ocorrência de *ousia* aqui, pois ele aduz:

“E se tudo é dito por acidente, nada será primeiramente aquele do quê <se diz>, se sempre o acidente significa o predicado de um sujeito (ὑποκειμένου). Logo, ir-se-ia ao infinito.” (1007a33-b1).

Explicita-se aqui a verdadeira natureza da dificuldade na qual Aristóteles enreda seu interlocutor; com efeito, o filósofo havia anunciado que: (I) ao não reconhecer a distinção entre σημαίνειν ἔν (ter um significado) e σημαίνειν καθ'ἑνός (ser dito de), suprime-se a οὐσία. Esse ponto é assim explicitado: (i) suprimir a οὐσία é suprimir aquilo que é significado, de modo que nada é dito a título de identificação de significado, mas tudo por acidente; (ii) se tudo é dito por acidente, não existe *aquilo de que se diz*. Ora, *aquilo de que se diz* é o sujeito (ὑποκειμένου), e, como *sujeito* é um dos significados de οὐσία, fecha-se o argumento, pois suprimir *aquilo de que se diz* é suprimir a οὐσία (em um de seus significados) – essa segunda premissa ainda carece de uma justificação a contento, a qual será apresentada por Aristóteles nas linhas seguintes e logo será examinada por nós. Uma vez que todo restante da passagem, 1007b1-18, versa exclusivamente sobre a impossibilidade da predicação indefinida, que é um corolário da supressão do *aquilo do quê*, isto é, do sujeito, segue-se que o único sentido em que οὐσία ocorre nessa passagem é o sentido m1 (ὑποκειμένου, isto é, sujeito), e que o sentido m2 (τόδε τι e separado) sequer é aventado por Aristóteles aqui. Destarte, a afirmação aristotélica de que se suprime a *ousia* ao argumentar à maneira do interlocutor parece soar menos obtusa, pois aquilo que se suprime é precisamente o *sujeito*, isto é, o *substrato* de predicações.

Esse afastamento de m2 e aproximação de m1 indica por si só que o cenário da argumentação do filósofo aqui é mais lógico do que ontológico, todavia isso não é suficiente, pois se m1 trazer consigo comprometimentos metafísicos como aquele formulado com muita precisão por Lear (“uma ontologia de sujeitos⁹⁹”), isso já seria suficiente para impugnar a estratégia aristotélica e comprometê-lo com uma petição de

⁹⁹ LEAR, J., *op. cit.*, p. 111.

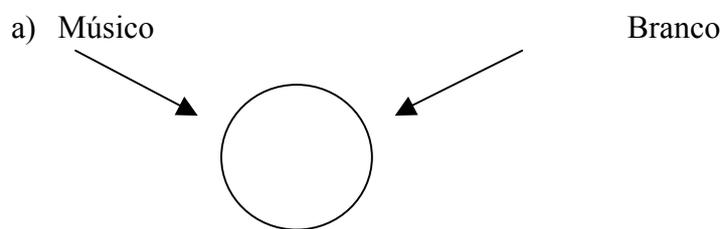
princípio. Com efeito, comprometer-se com uma “ontologia de sujeitos” aqui, seria precisamente tomar o substrato de predicacões por algo cuja existência é necessária e essencial à atividade significativa. Assim, todo o nosso problema passa a ser agora como interpretar essa noção de sujeito introduzida pelo termo οὐσία; em outras palavras, cabe determinar se o sentido m1 de οὐσία não traz igualmente consigo comprometimentos metafísicos.

Para entendermos o que é exatamente esse substrato de predicacão (isto é, o *aquilo do quê* ou sujeito), é mister examinarmos o modo como Aristóteles avança seu esclarecimento (ii), o que é feito na sequência do texto.

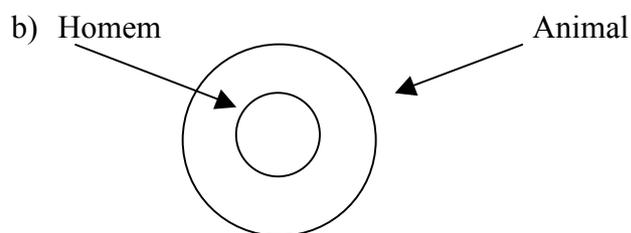
“Pois nem mesmo dois <acidentes> podem ser combinados (συμπλέκεται). Pois o acidente não é acidente de um acidente, a menos que ambos sejam acidentes do mesmo <item>, digo, por exemplo, <como> o branco é músico e isso é branco <justamente> porque ambos são acidentes do homem. Mas não é assim <que se diz que> Sócrates é músico, porque ambos são acidentes de algum outro. Como então alguns acidentes se dizem assim e outros daquele outro modo, como o branco de Sócrates, não é possível haver <um encadeamento> infinito para cima (ἐπὶ τὸ ἄνω), por exemplo, de Sócrates branco <haver> um outro acidente. Pois não se forma uma unidade desses itens. Nem então do branco haverá outro acidente, por exemplo, músico. Pois este não é mais acidente daquele do que aquele é deste, e, ao mesmo tempo, determinamos que uns acidentes são assim e outros como músico <diz-se> de Sócrates. E, sendo como este, um acidente não será acidental de um acidente, mas <apenas> sendo como aquele, de modo que nem tudo será dito por acidente. Logo, haverá algo que significa οὐσίαν.” (1007b1-17).

Toda a passagem tem a finalidade exclusiva de impugnar a possibilidade de que tudo seja dito por acidente, que, como vimos, é um corolário tanto da supressão do σημαίνειν ἔν como da supressão da οὐσία. E todo o ponto do filósofo parece girar em torno da impossibilidade de se predicar acidentes de acidentes; nosso objetivo é examinar se esse argumento de Aristóteles apresenta credenciais puramente lógicas ou

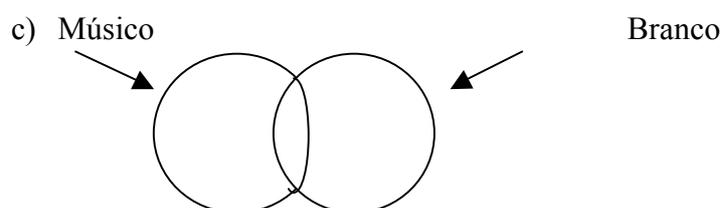
se em algum ponto ele deve apelar para fundamentos ontológicos. O esclarecimento inicial do filósofo é que há somente dois modos em que acidentes são predicados: ou bem (i) quando se predica um acidente de outro acidente, e ambos são acidentes de algo outro; ou bem (ii) quando se predica um acidente de um substrato. Primeiramente, cabe esclarecer o que o filósofo entende por *predicar acidentes* (λέγεται συμβεβηκότα); ora, diz-se algo por acidente quando se diz uma coisa de outra não a título de identificação; quando se diz, por exemplo, “o músico é branco”, isso não quer dizer que o conjunto de itens referidos por branco e músico seja um e o mesmo, isto é, não se trata aqui de uma identificação pura e simples de domínios, como:



Nem mesmo de uma relação de pertencimento, como há entre homem e animal, quando se diz “o homem é animal”, isto é:



Pelo contrário, quando algo é dito por acidente de algo, isso significa que há uma intersecção entre domínios, pois nem tudo que é branco é músico e, do mesmo modo, nem tudo que é músico é branco; assim:



Em outras palavras, há um encontro acidental de domínios, na medida em que não há nenhuma relação constitutiva entre eles.

Essa caracterização da predicação acidental pode encontrar resistência, mas ela parece estar de acordo com as palavras do filósofo. Em *Segundos Analíticos*, I,4, por exemplo, Aristóteles diz que ele chama de acidental (συμβεβηκότα) os predicados que não pertencem por si (καθ'αυτό) a outro¹⁰⁰. Esse pertencimento por si, por sua vez, pode ser explicado do seguinte modo: X pertence a Y por si se parte do que X é é justamente Y. Assim, se digo homem é animal bípede, está claro que homem pertence a animal *por si*, pois parte do que homem é é ser animal. Essa relação pode sem dúvida ganhar uma roupagem ontológica, mas seu esqueleto é puramente lógico e não traz consigo nenhum contrabando metafísico. Afinal, o mesmo ponto poderia ser reformulado do seguinte modo, é analítico do predicado homem o predicado animal, pois “animal” é constitutivo do significado do termo “homem”. Em outras palavras, quando Aristóteles diz que é acidental um predicado que não pertence *por si* a outro, pode-se compreender assim: é acidental um predicado que não é semanticamente constitutivo daquilo de que ele é predicado¹⁰¹.

Sendo assim, uma vez que, ao predicar acidentes, relaciona-se dois itens que não têm uma relação constitutiva entre si, falta entender justamente como essa relação se dá. Como vimos acima, Aristóteles reduz a dois os modos de predicação acidental (isto é, predicação nãoconstitutiva conforme a interpretação sugerida acima), a saber: (a) o caso em que dois itens são acidentes de um terceiro; (b) o caso em que um item é acidente de outro. Ora, por que Aristóteles reconhece apenas esses dois casos de predicação acidental? Não poderia haver simplesmente uma relação entre dois predicados sem uma remissão necessária a um terceiro, isto é, uma mera intersecção entre os domínios dos itens da classe “branco” e dos itens classe “músico” como parece sugerir o gráfico c)

¹⁰⁰ *Seg. An.*, I,4, 73a34-b5.

¹⁰¹ Os gráficos acima foram usados exclusivamente para elucidar esse ponto. Ademais, eles dão uma caracterização visual do modo de se exprimir do filósofo; afinal, um item pertence a outro *por si*, se ele naquilo de que ele é (isto é, na sua definição) está contido dentro do conjunto de seu predicado.

acima? Não, diz Aristóteles, e por uma razão muito simples, a saber: não há predicação sem que haja um *substrato* de predicação! Com efeito, suposto o cenário ao qual o interlocutor foi trazido, isto é, um cenário em que tudo é dito por acidente e nada a título de identificação de domínio, neste cenário, quando se diz “o branco é músico”, não há propriamente uma predicação, pois não há sequer a identificação de um domínio de referência. Em outras palavras, para que haja a intersecção tal qual sugerida pelo gráfico acima entre o domínio de itens “branco” e o domínio de itens “músico”, é preciso antes de mais nada que haja uma identificação de cada um desses domínios (uma demarcação dos limites de cada um deles), e isso é precisamente o que o interlocutor é incapaz de fazer; pois o que quer que ele diga a respeito desses domínios, será dito apenas a título de relação nãoconstitutiva, isto é, de atribuição accidental. Por isso, para que músico e branco sejam predicados um do outro, é preciso, antes de mais nada, que haja algum item, que seja tanto branco quanto músico¹⁰² e é impossível identificar esse item (ou qualquer outro) a menos que algo possa ser dito de modo nãoaccidental.

Em outras palavras, o filósofo chama atenção para o fato de que a ausência da identificação de um domínio de referência impossibilita até mesmo a atribuição accidental, justamente por suprimir o *substrato* dessa atribuição. Assim, se o adversário tinha sido reduzido à posição de sustentar que tudo é dito por acidente, essa posição é agora dissolvida por um defeito que lhe é constitutivo, a saber, se todas as predicções são accidentais, não há substrato e, portanto, *não há predicação* alguma¹⁰³.

Por outro lado, acrescenta o filósofo, alguns itens são ditos por acidente de outros sem que ambos façam uma remissão necessária a um terceiro; esse é o caso em que um deles é precisamente o substrato – por exemplo, Sócrates é branco. Trata-se de um caso curioso; com efeito, alguns intérpretes chamam atenção para o fato de que Aristóteles pela primeira vez usa o exemplo de um particular, pois ao invés de dizer o

¹⁰² E o mesmo argumento funciona igualmente se substituirmos o par branco-músico por homem-branco.

¹⁰³ Irwin chama atenção para o mesmo ponto, quando diz “if O [o oponente] does not concede that any property makes the subject the same subject, he cannot claim to talk about the same subject when he claims that the subject is both F and not F”. Creio que se possa levar esse argumento de Irwin um pouco mais além e dizer que o oponente não pode fazer *sequer uma* predicação, pois ele destrói a noção de sujeito a qual é pressuposta pela atividade de predicar. Cf. IRWIN, T., *Aristotle's First Principles*, Oxford: Oxford University Press, 1980, p. 184.

“homem é branco” mantendo os mesmos exemplos usados até aqui, ele diz “*Sócrates é branco*” – sugiro que essa mudança não seja casual. O ponto parece ser: Aristóteles argumenta contra um adversário que pretende que todas as predicções sejam acidentais, o argumento acima estabelece que, ao fazer isso, o oponente se torna incapaz de demarcar um domínio de itens ao qual ele se refere dissolvendo, portanto, a noção de substrato de predicação; neste cenário, implode a significação de todos os termos gerais, isto é, de todo nome que, associado a um critério de discriminação, pode logicamente ser associado a mais de um item. Assim, a única saída que resta ao adversário para não abrir da noção de substrato é justamente tomar como substrato um *particular* qualquer, como por exemplo, *Sócrates*. Assim, se o adversário for bem-sucedido na sua resistência ao argumento de Aristóteles, ele será capaz de sustentar a seguinte posição: meu substrato são os particulares e todo uso que faço da linguagem é para fazer atribuições acidentais desses particulares. Independentemente dos problemas que isso pode gerar na efetivação da identificação de tais particulares, o filósofo avança uma razão lógica para combater esse refúgio do adversário. Diz ele que tratar desse modo a atividade de predicar engendraria uma série infinita ἐπὶ τὸ ἄνω. Ora, o que isso significa?

Em *Segundos Analíticos* I,19, Aristóteles fala em dois tipos de encadeamento infinito de predicados, um ἐπὶ τὸ ἄνω e outro ἐπὶ τὸ κάτω; em I,20, ele define o primeiro como “na direção do mais universal (ἐπὶ τὸ καθόλου μᾶλλον)” e o segundo “na direção do mais particular (ἐπὶ τὸ κατὰ μέρος)¹⁰⁴”. Esse contraste pode lançar luz sobre o procedimento de Aristóteles; assim, o interlocutor, impossibilitado de engendrar uma série infinita na direção do substrato, vê-se obrigado a buscar refúgio para sua posição na direção contrária; precisamente aquela contra a qual Aristóteles passa a argumentar aqui. Antes de examinarmos o argumento de Aristóteles, cabe notar que o termo “universal” não deve introduzir mistério algum; com efeito, ser um universal significa simplesmente poder ser dito de muitos, assim, branco é um universal pois pode ser dito do papel, de Sócrates, da xícara e de muitos outros. Uma vez que, nas palavras do próprio filósofo, “os nomes, bem como a soma total de fórmulas, são

¹⁰⁴ *Seg. An.*, I, 20, 82a24-25.

finitos, mas as coisas são infinitas¹⁰⁵”, segue-se que a possibilidade de um nome poder referir-se a mais de um (isto é, ser um universal) constitui uma condição da própria possibilidade da linguagem.

A posição do adversário, portanto, é que os particulares são substratos e tudo que é predicado deles o é acidentalmente; ora, como vimos, é essencial à linguagem que esses predicados possam ser ditos de mais de um particular, assim, no próprio exemplo de Aristóteles, aquilo que é predicado de Sócrates, branco, pode ser predicado de outros itens e é, nessa medida, um universal. Essa posição à qual o interlocutor foi reduzido pode ser explorada de dois modos: ou bem (e1) toda predicação é acidental e não há nenhuma hierarquia de predicados; ou bem (e2) toda predicação é acidental, mas há uma hierarquia de predicados. A estratégia de Aristóteles consiste em reduzir e2 a e1, mas nosso problema inicial é entender por que e1 é insustentável. Como vimos, o interlocutor vê-se em um cenário em que o que quer que se diga de algo, nunca se o diz a título de identificação de domínio; assim, quando se diz “Sócrates é branco”, nenhum domínio específico é demarcado, tem-se apenas um particular do qual se diz algo acidentalmente, do mesmo modo, quando se diz “Sócrates é grande” ou “Sócrates é músico”; o problema é que desse modo não se alcança nenhum tipo de classificação de itens, na medida em que é impossível engendrar uma proposição do tipo “todo A é B”; com efeito, os únicos substratos reconhecidos pelo interlocutor são particulares, contudo nenhum particular pode vir acompanhado desse termo “todo”, justamente porque nenhum deles pode fazer parte de uma classe, do contrário a classe poderia ser predicada dele de modo nãoacidental, o que o interlocutor não pode aceitar. A impossibilidade de engendrar proposições do tipo “todo A é B” denuncia a impossibilidade de o adversário significar o que quer que seja; como vimos, uma das condições da linguagem é que nomes possam desempenhar a função de universais. Pode-se objetar ainda que o predicado “branco” já desempenhava essa função de universal; essa objeção contudo não procede, pois ainda que “branco” pudesse, naquele cenário, ser dito de muitos itens, ele não podia ser dito universalmente de coisa alguma (por exemplo, todo branco é Y), justamente por não haver nenhuma hierarquia de predicados; assim, o termo branco não estaria sendo usado para *identificar* nenhum item e, portanto, não poderia cumprir a função de um *nome* universal. Ora, a ausência de

¹⁰⁵ *Ref. Sof.*, 165a11-12.

nomes que se aplicam a muitos é equivalente à impossibilidade de classificar e distinguir itens e, nesse sentido, equivalente ao colapso da significação; como o adversário não pode aceitar essa consequência, sua única alternativa é apegar-se à possibilidade de que predicados estejam em uma relação hierárquica entre si, isto é, e2.

Aqui entra o argumento de Aristóteles para reduzir e2 a e1. A questão é: se o adversário pretende que particulares sejam substratos, que todas as predicções sejam acidentais e que predicados tenham uma relação hierárquica entre si; então, como essa hierarquia é possível? O ponto do filósofo parece ser: o único modo de tentar preservar alguma hierarquia (e assim a classificação essencial à linguagem) é dizer que “Sócrates branco é músico”, pois assim seria preservada a referência ao substrato e, ao mesmo tempo, a predicção manter-se-ia como predicção acidental. Ora, diz Aristóteles isso não é possível, justamente porque Sócrates e branco não formam uma unidade semântica; afinal, na pretensa “linguagem” que o interlocutor tenta engendrar, predicados não podem formar unidades com substratos. Assim, a alternativa do interlocutor seria buscar estabelecer essa hierarquia apenas na relação entre os predicados acidentais, por exemplo branco e músico; todavia, não se pode estabelecer uma hierarquia entre dois acidentes sem uma remissão a um substrato, justamente porque é o substrato que garante, em última instância, o funcionamento de toda e qualquer predicção; destarte, não se pode dizer que há uma hierarquia entre branco e músico, pois nesse caso o interlocutor deveria aceitar a proposição “todo branco é músico” (ou a inversa), em que branco seria tomado como substrato de uma predicção nãoacidental, o que não está de acordo com sua hipótese. Por conseguinte, é impossível manter ao mesmo tempo que todas as predicções são acidentais e que há uma hierarquia de predicados, de modo que o interlocutor é reduzido de e2 a e1.

Como foi explicitado acima que e1 é insustentável, segue-se que o interlocutor é incapaz de exercer a atividade de significar sem se comprometer com a distinção lógica entre identificar um domínio de significação (σημαίνειν ἔν) e atribuir propriedades (σημαίνειν καθ'ἑνός): com efeito, a abolição dessa distinção tem por consequência a supressão da οὐσία, isto é, do *substrato* de predicção (ὑποκειμένον); sem esse substrato, por sua vez, nem mesmo a atribuição de propriedades é possível; portanto,

deve haver algo que significa o *substrato*, do contrário a predicação e, portanto, a linguagem colapsa. Uma vez que o *σημαίνειν ἔν* é a função semântica responsável pela identificação do *substrato* e como o *substrato* é a *οὐσία*, Aristóteles conclui:

“Logo, haverá algo que deve significar *οὐσίαν* (ἔσται ἄρα τι καὶ ὡς *οὐσίαν σημαίνον*)” 1007b16-17.

Dispomos agora dos elementos necessários para enfrentar a difícil questão: Aristóteles supõe ou não “uma ontologia de sujeitos”? A resposta é: não. É certo que, de certo modo, a demanda por um *substrato* de predicação pode confundir-se com a demanda por um sujeito real de propriedades, ainda mais quando esse *substrato* tem o mesmo rótulo do sujeito real, a saber, *οὐσία*. Com efeito, a ambiguidade desse termo e até mesmo da própria noção de *ὑποκειμένον*, torna o terreno escorregadio tanto para intérprete quanto para o próprio filósofo. Há de se ressaltar, contudo, que os argumentos utilizados por Aristóteles para comprovar impossibilidade da supressão do *substrato* são argumentos de caráter exclusivamente lógico; em linhas gerais, o argumento sustenta que se todas as relações semânticas fossem *σημαίνειν καθ'ἑνός*, não haveria sequer um *substrato* (*aquele de quem*) de atribuições, o que tornaria impossível qualquer predicação, na medida em que não haveria nenhuma *identificação* de domínio de significação. Assim, o interlocutor vê-se obrigado a reintroduzir ele mesmo a noção de delimitação de um domínio de significação (*σημαίνειν ἔν*); esclarece-se, destarte, que a demanda pelo *σημαίνειν ἔν* coincide com a demanda pelo *ὑποκειμένον* lógico e, pois, pela *οὐσία* tomada nesse sentido. Por conseguinte, o filósofo não se compromete com nenhuma ontologia de sujeitos, mas, sim, com uma lógica em que as noções de sujeito e predicado são constitutivas da significação – um comprometimento bem menos oneroso e provavelmente compartilhado por toda a lógica ocidental. Que essa “lógica de sujeitos” se transformará em uma “ontologia de sujeitos” é inegável, resta saber como e

o porquê¹⁰⁶. Em suma, Aristóteles tem razão em dizer que o *substrato lógico* é condição necessária da significação e que, nesse sentido, e apenas nesse, a *ousia* é condição de significação.

Por fim, ao explicitar as noções de identificação, atribuição e negação, o filósofo dispõe das credenciais necessárias e suficientes para poder concluir:

“que é impossível predicar contraditórios simultaneamente (ὅτι ἀδύνατον ἅμα κατηγορεῖσθαι τὰς ἀντιφάσεις)” 1007b17-18.

Conclui-se, assim, a segunda etapa da prova.

¹⁰⁶ Sugiro que essa passagem seja realizada nos capítulos 5 e 6 de Γ; capítulos em que o filósofo, ainda que não se comprometa com nenhuma ontologia *particular*, compromete-se com a noção geral de que deve haver *uma* ontologia de sujeitos.

3.3 Juízos – ὑπολαμβάνω (1007b18-1009a5)

3.3.1 Afirmação e negação (1007b18-1008b2)

Se a análise que fizemos até este ponto está correta, os argumentos construídos por Aristóteles em favor do primeiro princípio têm um caráter progressivo e, nesse sentido, seria possível encontrar um fio condutor da argumentação que perpassa toda a prova dando-lhe um caráter unitário. Tal fio é justamente a noção de significação. O filósofo mostrou a seu adversário até aqui que a comunicação de um significado envolve o comprometimento com: (i) a determinação de um domínio de significação (1006a28-b18); (ii) a noção de negação como um operador lógico (1006b18-b35); (iii) a distinção entre identificar e predicar (1006b35-1007a20); e (iv) a noção de sujeito de predicação (1007a20-b18). A partir desse quadro, Aristóteles pôde, pela primeira vez em sua prova, formular seu princípio em termos de predicação, a saber:

“que é impossível predicar contraditórios simultaneamente (ὅτι ἀδύνατον ἅμα κατηγορεῖσθαι τὰς ἀντιφάσεις)” 1007b17-18.

Cabe ainda notar que esta é a primeira vez ao longo de toda a argumentação que Aristóteles emprega a expressão contraditórios (ἀντιφάσεις), termo utilizado pela literatura secundária para rotular o princípio que o filósofo visa a estabelecer: princípio de não*contradição*. Sugiro que a presença do termo somente nesse ponto da prova não seja casual. O ponto é: para que se possa formular o princípio a partir dos termos “predicação” e “contraditórios”, é preciso que certos elementos dessa formulação sejam reconhecidos e aceitos pelo adversário, sobretudo, a distinção entre identificar e predicar e a noção de negação de um predicado. Uma formulação nesses termos seria

impraticável, ou melhor, seria nãoefetiva, em partes anteriores da prova¹⁰⁷. Nesse sentido, as duas partes da prova analisadas até aqui apresentariam as seguintes conclusões: (i) não se pode atribuir e não atribuir um mesmo significado a um nome (1006b34-35); e (ii) não se pode predicar contraditórios de um mesmo sujeito (1007b17-18). Ora, mas se o princípio de nãocontradição reza sobre a impossibilidade de predicar contraditórios, não estaria a prova concluída nesse ponto? O filósofo prossegue contudo sua argumentação, desta feita com uma nova formulação que nos coloca novos problemas.

Sugerimos que o ponto dessa nova etapa da argumentação, que começa em 1007b18, seja o de mostrar ao adversário que a linguagem deve apontar para algo que é no limite irreduzível à própria linguagem e que, nesse sentido, ela não basta a si mesma. Aquilo que explicita que a linguagem deve apontar para algo extralinguístico é, segundo nossa hipótese de leitura, a noção de assentimento (tomar por verdadeiro: ὑπολαμβάνω¹⁰⁸). Mas antes de explorarmos os eventuais frutos dessa linha de leitura, vejamos o que o texto do Estagirita nos apresenta. Aristóteles inicia essa nova etapa com a seguinte formulação:

“e se *todos* os contraditórios [ἅντιφάσεις ... πᾶσαι] são verdadeiros [ἀληθεῖς] do mesmo [sujeito] ao mesmo tempo, é evidente que tudo será um (Met. Γ4, 1007b18-20)”

A mudança de registro surpreende. O filósofo vem de estabelecer a impossibilidade de predicar um par de contraditórios, *seja ele qual for*, de um mesmo sujeito, e na linha seguinte ele parece pretender argumentar em favor de um princípio

¹⁰⁷ Comparar por exemplo com a formulação de 1006b34-35, identificada por nós como conclusão da primeira etapa da prova. Diz Aristóteles na passagem em questão: “não se pode destarte dizer com verdade que o mesmo seja homem e não homem [οὐκ ἄρα ἐνδέχεται ἅμα ἀληθὲς εἶναι εἰπεῖν τὸ αὐτὸ ἄνθρωπον εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἄνθρωπον]”. Segundo nossa sugestão de leitura, Aristóteles teria cuidadosamente evitado a utilização dos termos predicar (κατηγορέω) e contraditórios (ἀντιφάσεις), justamente porque ele ainda não explicitou face a seu oponente um elemento essencial à construção de tal formulação, a saber, a distinção entre nomear e predicar.

¹⁰⁸ Esse termo será discutido mais detalhadamente na subseção seguinte.

consideravelmente menos ambicioso, a saber, que não se pode predicar *todos* os contraditórios de um mesmo sujeito. Ora, se o oponente já concedeu que sequer *um* par de contraditórios pode ser predicado de um mesmo sujeito, qual seria a necessidade de lhe mostrar que não é o caso que *todos* os contraditórios podem o ser?

Essa surpreendente mudança de escopo não escapou aos olhos atentos dos intérpretes. Kirwan é preciso em sua formulação do problema:

“Although the contrary of PNC, as formulated at Γ3, 1005b19-20, is (a) $\exists x\exists F\Diamond(Fx \wedge \neg Fx)$, Aristotle now, and for the rest of the chapter, represents his opponent as asserting something bolder, the refutation of which will not establish the PNC. The version needed [...] is (b) $\forall x\forall F(Fx \leftrightarrow \neg Fx)$ ¹⁰⁹”

Uma série de questões nos vem à mente. Por que o filósofo enfraqueceria seu oponente atribuindo-lhe uma posição mais ousada e, nesse sentido, mais onerosa? Qual seria o interesse em refutar uma posição que envolve a suposição de uma tese já refutada, a saber, que há contraditórios que podem ser predicados de um mesmo sujeito? Estaria Aristóteles reconhecendo o caráter não cogente de sua argumentação até aqui?

Sugiro que a mudança de registro não esteja propriamente na alteração do quantificador (substituição do existencial pelo universal na formulação de Kirwan), mas seja antes fruto do contraste entre *predicar* e *tomar como verdadeiro*. A argumentação do filósofo estaria lidando com um oponente que, ainda que tenha aceitado a impossibilidade de predicar contraditórios de um sujeito, insiste que isso não impede que as coisas sejam contraditórias nem que se possa tomar isso por verdadeiro. Isso, sugiro, explicaria a mudança do quantificador. Explico-me. O que fora estabelecido até 1007b18 é que predicar contraditórios simultaneamente de um sujeito é equivalente a nada significar. O adversário contudo, tendo aceitado que ele mesmo não pode dizer A é B e ao mesmo tempo A é $\neg B$, insiste que talvez A seja de fato B e $\neg B$. Em outras palavras, ainda que o discurso por razões internas impeça o adversário de significar

¹⁰⁹ KIRWAN, C., *op. cit.*, p. 101.

contraditórios, talvez o mundo seja ele mesmo em certo sentido indeterminado¹¹⁰. Aristóteles ao invés de tomar tal oponente como alvo para estabelecer que qualquer sujeito A é absolutamente determinado quanto a qualquer predicado B, visa simplesmente a mostrar que todos os contraditórios não podem simultaneamente determinar A, pois isso reduziria o domínio da referência a uma indeterminação absoluta e diluiria a noção de *tomar como verdadeiro*. Se tal hipótese de interpretação procede, o alvo do filósofo não seria o de estabelecer a *determinação do ser*, isto é, que é impossível que o mesmo seja de fato B e \neg B, mas antes o de estabelecer a impossibilidade de supor uma indeterminação absoluta, porque isso, como pretendemos mostrar, equivaleria à diluição da noção de assentimento, algo que o oponente não pode aceitar. Quando digo “supor uma indeterminação absoluta”, refiro-me a tomar como verdadeira a ideia de que *tudo* é B e \neg B, ou, nas palavras do filósofo, “dizer que *todos* os contraditórios são verdadeiros”. Nesse sentido, a mudança do quantificador serviria de ponte para a introdução da noção de tomar por verdadeiro.

Assim, se a conclusão da passagem anterior versa sobre a impossibilidade de predicar contraditórios de um sujeito, sem propriamente fazer uma referência ao que é o caso, agora o ponto de Aristóteles, segundo a hipótese que avançamos aqui, versa sobre a possibilidade de tomar contradições *como sendo o caso*. Nesse sentido, a estratégia elêntica seria coroada apenas nesse terceiro momento da argumentação, pois é agora que o filósofo vai evidenciar que aqueles que afirmam que se pode pensar que o mesmo é e não é *não estão de fato* nessa posição, isto é, eles *não tomam como sendo o caso* aquilo que dizem e, assim, *não creem* em suas próprias palavras¹¹¹. Para dizer de uma maneira mais clara, estabelece-se primeiro (I) a necessária *atribuição de um significado* a um nome, em seguida, (II) a impossibilidade de *predicar* contraditórios de um sujeito para enfim ser mostrada (III) a impossibilidade de *crer* em contradições. Assim,

¹¹⁰ Essa objeção não é desinteressante; pelo contrário, Aristóteles mesmo acaba por aceitar certos graus de indeterminação no mundo, notadamente na sua distinção entre ato e potência e na famosa discussão a respeito dos futuros contingentes no *Tratado da Interpretação, De Int.*, IX, ainda que neste último haja antes uma suspensão da atribuição de valores de verdade e não uma atribuição simultânea do valor verdadeiro a ambos os contraditórios como é o caso aqui. A estratégia aqui não é todavia atacar o adversário no plano ontológico, como ficará claro na sequência do argumento.

¹¹¹ Aristóteles estaria finalmente explicitando aqui a distinção sugerida em $\Gamma 3$ entre o que uma pessoa diz e aquilo em que ela crê, “pois aquilo que se diz não é necessariamente aquilo em que se crê [ὄυκ ἔστι γὰρ ἀνανγκάϊον, ἃ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν]” *Met.* $\Gamma 3$, 1005b25-26. Esse ponto será retomado no contexto da discussão do ὑπολαμβάνω.

Aristóteles não estaria argumentando em favor de algo mais fraco, mais antes coroando a sua estratégia ao mostrar que seu adversário não só *não pode predicar* contraditórios como *não pode crer* que contradições são de fato o caso. Poder-se-ia nesse sentido traçar um paralelo entre o percurso argumentativo de Γ4 e os cinco primeiros capítulos do *Tratado da Interpretação* que tratam respectivamente de: (i) relação da linguagem ao pensamento; (ii) nomes; (iii) predicados; (iv) sentenças; e (v) proposições, sentenças tomadas como verdadeiras (λόγος ἀποφαντικός), que é, segundo nossa proposta de leitura, precisamente o que ele começa a fazer também aqui, nesta etapa da prova.

Com efeito, o início da passagem parece apontar nessa direção, pois, como vimos, o novo condicional do filósofo reza “se todos os contraditórios são *verdadeiros* (ἀληθεῖς) de um mesmo sujeito”. A questão agora não é mais a de saber se é possível *predicar* contraditórios, mas se é possível *tomar* tais contraditórios *como verdadeiras*. A essa leitura, pode-se objetar de dois modos: (a) a interpretação proposta até aqui fizera um grande esforço para diluir o peso semântico das ocorrências do termo verdade (ἀληθεία) e de seus derivados ao longo da prova, ao passo que agora este termo é tomado em um sentido mais forte e como um indício de uma progressão na argumentação; e (b) o condicional de Aristóteles não fala em *tomar como verdadeiro*, mas em *ser verdadeiro*, o que refletiria a textura ontológica de seu ponto.

Sugiro que uma resposta a ambas objeções possa ser extraída do contexto argumentativo dessa nova formulação. Vejamos:

“se todos os contraditórios são verdadeiros do mesmo [sujeito] ao mesmo tempo, é evidente que tudo será um. Com efeito, se é possível afirmar ou negar algo de tudo [κατὰ παντός τι], trirreme e muro e homem seriam o mesmo; que é o que necessariamente se segue da doutrina de Protágoras. Pois se alguém pensa [τῷ δοκεῖ] que um homem não é um trirreme, então ele certamente não é um trirreme; mas ele também o é se o contraditório é verdadeiro [εἴπερ ἢ ἀντίφασις ἀληθής] (*Met.* Γ4 1007b20-25)”

Começemos pela primeira objeção, segundo a qual haveria uma inconsistência na carga semântica atribuída ao termo verdadeiro ao longo da prova. O ponto é que o termo *verdadeiro* (ou seus derivados, “verdade”, “verdadeiramente”, etc.) parece desempenhar aqui uma função constitutiva no argumento e não mais ser uma formulação de impacto como em passagens precedentes¹¹². Com efeito, o ponto agora é que homem e trirreme serão um *se os contraditórios são verdadeiros*. Em outras palavras, é o *ser verdadeiro* dos contraditórios que permite a Aristóteles extrair a consequência de que tudo será um. Isso obstrui uma interpretação segundo a qual o termo verdadeiro ocorreria aqui como elemento retórico da argumentação.

Por outro lado, isso confere um peso considerável à segunda objeção, a saber: o argumento aristotélico transitaria agora no plano do ser, no plano das coisas (o plano de homens, muros e trirremes), ele seria ontológico; em outras palavras, é aquilo que é ou aquilo que seria o caso *no ser* que é usado para pressionar a posição do adversário. Nesse sentido, o filósofo estaria pressupondo aqui a sua definição de verdade, a qual ele só apresenta em Γ7, a saber: “dizer que o que é não é, ou que o que não é é, é falso; mas dizer que o que é é, ou que não é não é, é verdadeiro”¹¹³. Ora, se tal definição não é pressuposta quando o filósofo examina a consequência da tese segundo a qual contraditórios são *verdadeiros*, o que significa ser verdadeiro aqui?

O caminho de solução que pretendo seguir é traçado pela hipótese segundo a qual o ponto de Aristóteles, se ele deixa de gravitar em torno da estrutura interna da sentença, ele passa a ser não propriamente ontológico, mas, se assim se pode dizer, *lógico-epistemológico*. O Estagirita busca agora a coroação de sua estratégia elêntica com a explicitação da razão pela qual o adversário *não pode crer* em uma tese que afirma que contraditórios são o caso. Nesse sentido, a prova de Aristóteles apontaria pela primeira vez para a necessidade de conectar a linguagem com um plano

¹¹² Ver especialmente 1006b29-30 “Se se pode dizer com verdade que X é homem, então X é animal bípede [εἰ τί ἐστιν ἀληθές εἰπεῖν ὅτι ἄνθρωπος, ζῶον εἶναι διπουν]” e comentário de Zingano à passagem, com o qual, no que diz respeito à interpretação desta ocorrência do termo verdadeiro, estou de acordo: “ Parece-me mais provável que o verdadeiro tenha sido introduzido na primeira premissa para poder figurar com direito na conclusão; ora, na conclusão, o verdadeiro não está lá como vicário do essencialismo, mas para interditar uma possibilidade meramente psicológica de afirmar simultaneamente *p* et *não-p*. Nada nos impede de afirmar que algo é e não é simultaneamente, como Heráclito o fazia, mas não podemos afirmar isso com verdade, isto é, *seriamente*”. Cf. ZINGANO, *op. cit.*, p. 29.

¹¹³ *Met.*, Γ7 1001b26-28.

extralinguístico, sendo o conceito responsável por tal passagem justamente a noção de crença (ou assentimento) na medida em que ele confere à linguagem *uma pretensão* a um domínio irreduzível a ela mesma. Essa é a razão pela qual Aristóteles utiliza pela primeira vez aqui os termos afirmar (καταφῆσαι) e negar (ἀποφῆσαι); com efeito, o que a inauguração desses termos no aparato conceitual da prova aporta de novo é precisamente a passagem de uma análise da estrutura interna da sentença para a noção de *comprometimento* com o domínio da referência. Pode parecer que falar em domínio da referência aqui ao invés de falar em domínio do ser constitui uma mera estratégia verbal para fugir da objeção segundo a qual o argumento já transita nesse ponto no domínio do ser. De fato, Aristóteles não fala em domínio da referência, mas creio que seja interessante, e assaz frutífero, ler a passagem de um modo fraco, pois, como pretendemos mostrar, *o alvo do argumento de Aristóteles é a mera possibilidade de seu adversário dar assentimento ao que diz* e, para tanto, seu argumento é ainda mais efetivo quando lido do modo como propomos. Cabe sublinhar ainda que isso coaduna com a interpretação sugerida nas passagens anteriores da prova na medida em que só após um esclarecimento do que sejam nomes e sentenças é que se pode propriamente falar em afirmações e negações.

Mas ataquemos diretamente o argumento de Aristóteles. Diz o filósofo que: se (1) todos os contraditórios são verdadeiros, então (2) tudo será um; com efeito (3) o mesmo será homem, trirreme e muralha se de fato (4) é possível afirmar ou negar algo de tudo, o que é uma consequência necessária de (5) doutrina de Protágoras. Com efeito, (6) se alguém é da opinião que homem não é um trirreme, então ele não é um trirreme; mas ele também o é se (caso de 1) o contraditório é verdadeiro. Todo o argumento visa claramente a estabelecer que (2) tudo será um. Mas (2) parece ser a consequência de duas premissas independentes: (1) os contraditórios são verdadeiros; e (6) se S pensa que $A \neg B$, então $A \neg B$.

Ora, a doutrina de Protágoras é aquela segundo a qual tudo o que um homem afirma ser o caso é, por isso mesmo, o caso¹¹⁴; nesse sentido, (6) é uma explicitação de

¹¹⁴ DIÓGENES LAÉRCIO, em *Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité*, [trad: ZEVORT, M. C.]. Paris: Charpentier, 1847 (IX, 216), cita Protágoras: “O homem é a medida de todas as coisas: das coisas

(5). *Se nós aceitamos tal princípio protagórico*, então afirmar e negar algo de algo implica que algo *de fato* convém e não convém ao mesmo; na medida em que do pensamento ao ser a consequência seria boa. Em outras palavras, assumindo-se (1) e (5), tudo seria um. Tal interpretação está de acordo com a sequência da passagem em que Aristóteles diz, “pois se alguém *pensa [é da opinião que]* que um homem não é um trirreme, ele evidentemente não é um trirreme (explicitação de 5), mas ele também o é (o que deve levar ao limite a (2)), se o contraditório é verdadeiro (aplicação de 1)”.

O que se deve sublinhar aqui é que se Aristóteles simplesmente assumisse a sua definição de verdade aqui, ele não precisaria da premissa (5), porque nesse caso ele estaria autorizado a interpretar (1) todos os contraditórios são verdadeiros em um sentido forte segundo o qual (1') todos os predicados pertencem *realmente* a todo sujeito, o que o levaria facilmente a (2) ‘tudo é um’. Nesse sentido, o uso da doutrina de Protágoras como uma premissa independente indicaria aqui precisamente que a definição de verdade é ainda um ponto em litígio e que, se nós compreendemos a noção de verdade tal qual Protágoras o faz, então tudo será um¹¹⁵. A partir desse quadro, sugiro que o alvo do argumento do filósofo não seja propriamente o plano das coisas (de homens e trirremes), mas uma certa relação entre o pensamento e algo externo; em outras palavras, Aristóteles avança até aqui simplesmente que: se (i) todos os contraditórios são verdadeiros e se (ii) interpretamos “verdadeiro” como Protágoras o faz, isto é, no sentido de que *é verdadeiro tudo aquilo que se pensa pelo mero fato de ser pensado*, então ‘tudo é um’. Destarte, “verdadeiro” não ocorreria aqui no sentido técnico de Γ7, mas seria um conceito cujo preenchimento estaria ainda aberto a discussão¹¹⁶. Responde-se assim à segunda objeção apontada acima.

que são, que são; e das que não são, que não são. [πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν].”

¹¹⁵ Que as duas premissas do argumento não se implicam mutuamente é também a interpretação de Ross; diz ele: “this is not meant to prove that followers of Protagoras must admit that contradictories are compatible. That they do so is assumed here (εἴπερ ἢ ἀντιφασίς ἀληθής); that they must do so is proved in ch. 5. The present sentence shows that *if* they do so they must make ‘all things one’”. Cf. ROSS, D., *op. cit.*, p. 270-271.

¹¹⁶ Cabe notar que a afirmação de Protágoras segundo a qual o homem é a medida de todas as coisas é extraída de um texto intitulado *Sobre a Verdade*. A interpretação do famoso dito protagórico oferecida por Kahn é cristalina nesse sentido, diz ele, “His statement is more appropriate as the opening sentence of a work on truth if we give the verb [εἶναι] a very general sense: ‘Man is the measure of what is the case, that it is the case, and of what is not so.’”, Cf. KAHN, C., *op. cit.*, p.22. Kahn alega, com

Curiosamente o alvo da argumentação aristotélica não será (1), como poderíamos esperar aqui, mas (5) tomado em conjunto com (1). O filósofo não pretende argumentar diretamente contra (1) em favor da determinação do ser, mas mostrar que não tem sentido extrair o que é o caso das meras crenças de um homem, precisamente porque a própria noção de crença seria nesse caso diluída. Consoante o caráter progressivo da prova, o filósofo explicita primeiro que da conjunção de (1) e (5) é diluída a distinção entre afirmar e negar (1007b25-1008a15) para só então explorar a conexão entre a noção de crença e as noções de afirmação e negação (1008a15-1008b1). A diluição da distinção entre afirmar e negar é executada em três estágios: (i) primeiro, identifica-se a noção de que tudo é um àquela de indeterminação absoluta (1007b25-29); (ii) em seguida, mostra-se que o corolário da indeterminação absoluta é o pertencimento indiscriminado de quaisquer afirmações e negações a qualquer sujeito (1007b29-1008a7); (iii) por fim, explicita-se que (ii) equivale a diluir a distinção entre afirmar e negar (1008a7-15).

Assim, Aristóteles de início identifica a tese segundo a qual ‘tudo é um’ à noção de indeterminação absoluta; com efeito, da conjunção de (1) e da doutrina de Protágoras, extrai-se a doutrina de Anaxágoras:

“... o resultado é a tese de Anaxágoras de que ‘tudo é misturado [ὅμοῦ πάντα χρήματα]’; de modo que nada verdadeiramente é o caso [ὥστε μηθὲν ἀληθῶς ὑπάρχειν].” (*Met.* Γ4 1007b25-26).

Aristóteles adianta-se ao dizer que nada verdadeiramente é o caso. Este ponto, segundo a hipótese de leitura defendida aqui, constitui aquilo que o filósofo pretende estabelecer ao fim dessa etapa da argumentação. Para tanto, ele deve ainda explicitar que a distinção entre afirmar e negar é diluída e que isso equivale à abolição da noção de tomar algo como sendo o caso. Cabe notar ainda que é a primeira aparição do termo

razão, que o verbo ser não deve ser lido aqui em um sentido existencial. Isso reforça nosso ponto de que Aristóteles luta aqui não em um cenário existencial mas em um cenário em que o está em questão é justamente o critério de determinação do que é o caso, isto é, um critério de verdade.

ὑπάρχειν na cadeia argumentativa de Γ4. Tal termo, frequentemente utilizado na lógica aristotélica como sinônimo de κατηγορεῖσθαι, *ser predicado de*, possui ainda outros significados, como ser de fato, existir. Mas há um contraste semântico entre eles, na medida em que ὑπάρχειν (convir a, pertencer a) tem em diversos contextos uma relação mais evidente com o domínio da referência¹¹⁷. Nesse sentido, assim como no caso paralelo de Protágoras, a estratégia de Aristóteles consiste em atacar seu oponente a partir do que ele *deve tomar como sendo o caso* no domínio da referência.

Ora, se é isso de fato o que o filósofo faz, esperaríamos nesse momento um argumento para estabelecer a impossibilidade de *tomar por verdadeira* a indeterminação absoluta à qual a tese de Protágoras foi reduzida. Para tanto, Aristóteles mostra primeiro uma consequência da indeterminação absoluta da referência é que afirmações e negações devem pertencer indiscriminadamente a qualquer sujeito, o que identificamos acima como estágio (ii). Diz assim o filósofo:

“Mas eles devem admitir [ἀλλὰ μὴν λεκτέον γ' αὐτοῖς] a negação ou a afirmação de qualquer predicado de qualquer sujeito [κατὰ παντός παντός], pois seria absurdo dizer de um item que sua própria negação lhe convém [ὑπάρχει], ao passo que a negação de um outro item qualquer não lhe convém. (*Met.* Γ4 1007b29-33)”

O filósofo retoma seu ataque contra os que defendem simultaneamente (1) e (5). Tal oponente fora com efeito reduzido à noção de indeterminação absoluta (tudo é

¹¹⁷ O verbo ὑπάρχω em grego significa “começar, iniciar”. Mas pode também ser utilizado no sentido de “algo que já está lá, que é de fato, que existe”, como em *Met.* Θ3, 1046b7-10, “A explicação é que a ciência é um *logos*, e o mesmo *logos* explica uma coisa e a sua privação, mas não do mesmo modo, e em um sentido que se aplica a ambos mas sobretudo ao fato positivo [διὸς ὑπάρχοντος μᾶλλον]”; e ainda nos *Segundos Analíticos*, 81b23 “Se visamos à verdade, devemos investigar os fatos [πρὸς δ'ἀλήθειαν ἐκ τῶν ὑπαρχοντῶν δεῖ σκοπεῖν]”. Isso explica a opção de tradução feita por Ross na passagem em questão “so that nothing really exists [ὅτε μηθὲν ὑπάρχειν]”, Cf. Ross, *op. cit.*, Vol. I, p. 90. Nesse sentido, ainda que o termo ὑπάρχω seja em diversos contextos um sinônimo de κατηγορέω, ele traz consigo uma relação ao domínio ontológico mais forte do que a mera noção de predicar. Razão pela qual Aristóteles teria evitado em trechos anteriores da prova a utilização de tal termo.

misturado), cabe agora cobrir o espaço lógico entre tal indeterminação, como premissa, e a conclusão de que nada de fato é o caso. Ora, o ponto é precisamente: aqueles que sustentam as duas premissas devem não apenas aceitar que tudo é um, *mas também* devem aceitar a negação ou afirmação de qualquer predicado de todo sujeito¹¹⁸.

As ferramentas empregadas por Aristóteles para atacar seu oponente nesse ponto iluminam um ponto central da interpretação que propomos à passagem. Como já dissemos, certamente o objetivo aqui não é mais desnudar a impossibilidade de predicar contraditórios, pois isso já foi feito. O ponto agora é mostrar que não se pode *crer* em contraditórios. Ora, quando se predica algo de um sujeito, o que significa tomar essa predicação como uma predicação válida? Em outras palavras, o que é acrescentado a uma sentença quando o falante se compromete com o que diz, isto é, quando ou bem afirma ou bem nega? O que ocorre é que ele transborda o domínio da sentença e visa algo de exterior. Ele não predica (κατηγορέω) simplesmente, ele afirma, e nesse sentido, *ele se compromete* com o que diz, a saber, que o predicado convém de fato (ὑπάρχει) ao sujeito¹¹⁹. Ainda que, cabe sempre ressaltar, com a devida qualificação de que ao fim e ao cabo o que importa não é se o que ele diz é ou não é o caso, mas se ele pode *tomar como sendo* o caso aquilo que diz, isto é, ele pode *crer* no que diz e, no limite, como veremos, se ele de fato *diz* o que diz.

Por isso, a estratégia do filósofo não é simplesmente explicitar ao seu oponente, de um ponto de vista lógico, que de uma contradição tudo se segue, mas mais precisamente de lhe mostrar que o efeito dessa promiscuidade lógica sobre o domínio da referência é tal que aquele que professa sustentar tal tese é incapaz de fazê-

¹¹⁸ O alvo aqui continua sendo os defensores de (1) e (5); a conexão entre as duas passagens é sublinhada por Ross. Segundo ele, o uso de ἀλλὰ μὲν ... γε aqui está “confirming a view of the opponent’s position which has already been stated (‘they not only say so, but they must also say so) cf. Γ. 1007b20-29 ἔσται γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ τριήρης καὶ τοῖχος καὶ ἄνθρωπος, εἰ κατὰ παντός τι ἢ καταφῆσαι ἢ ἀποφῆσαι ἐνδέχεται ... ἀλλὰ μὴν λεκτέον γ’ αὐτοῖς κατὰ παντός <παντός> τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν” Cf. ROSS D, *op. cit.*, p. 438.

¹¹⁹ Cabe ressaltar que Aristóteles evitou cautelosamente a utilização do termo ὑπάρχει na passagem em que trata da οὐσία (1007a20-b18); com efeito, no trecho em questão, todas as vezes em que o filósofo se refere à relação em οὐσία e συμβεβηκός, ele utiliza o termo κατηγορέω, o que reforça nossa interpretação das ocorrências de οὐσία na etapa precedente como um sujeito em um sentido lógico e não propriamente no sentido, ontologicamente carregado, de substrato de propriedades que lhe convém de fato (ὑπάρχει).

lo. Assim, tomar por verdadeira de um item a predicação de sua própria negação (homem é nãohomem) significa não ter razão nenhuma para lhe não atribuir outras negações e, por hipótese, suas respectivas afirmações. Tomar tudo isso por verdadeiro significa comprometer-se com uma indeterminação absoluta no domínio da referência. Mas por que o adversário não poderia se comprometer com tal indeterminação?

A primeira razão que avança Aristóteles, e que constitui o estágio (iii) identificado acima, é que, nesse caso, mesmo a distinção entre afirmar e negar seria diluída; com efeito, “não mais seria necessário afirmar ou negar [ὅτι οὐκ ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι]¹²⁰”. Brilha por contraste aqui o novo elemento que Aristóteles pretende extrair de seu adversário em sua estratégia elênctica. Com efeito, uma linguagem não se reduz a nomes, predicados e negação, há ainda um elemento essencial que o adversário não pode deixar de conceder, a saber, a referência a um plano exterior, a um plano *visado*. Eis porque o Estagirita introduz pela primeira vez as ferramentas do discurso apofântico: afirmação, negação, asserção, opinião, etc¹²¹.

Esse contraste entre sentenças e asserções não é novidade em Aristóteles; com efeito, o Estagirita é explícito no *Tratado da Interpretação*:

“Enquanto toda sentença [λόγος] é significativa [...] nem toda sentença pode ser chamada de proposição [ἀποφαντικός]. Denominamos proposição aquelas sentenças a que a verdade ou falsidade convém [ὑπάρχει]. Uma prece

¹²⁰ *Met.* 1008a4.

¹²¹ Nenhum dos termos citados ocorre nas etapas precedentes da prova. Os termos epistemológicos “admitir [ὁμολογέω]”, “opinião [δόξα]”, “cognoscível [γνώριμος]”, “certo (no sentido de certeza) [βεβαίος]”, nenhum dos quais havia ocorrido em etapas precedentes, passam a fazer parte das ferramentas conceituais da prova a partir de 1007b18. Mas a mais notável dessas novas ferramentas conceituais é fornecida pelos termos “afirmação”, “negação”, “asserção” [κράσις, ἀπόφασις, φάσις], que, não tendo sido utilizados anteriormente, ocorrem ao todo 27 vezes entre 1007b18 e 1008b1; e continuam a ser utilizados até o fim do capítulo. O mesmo ponto pode ser feito do termo ὑπολαμβάνω que passa a ocorrer consistentemente a partir de 1008b2, sem nenhuma ocorrência anterior, a não ser na primeira linha do capítulo que ainda não faz parte da execução da prova propriamente. Discutiremos em extensão esse termo a partir do ponto da prova em que ele passa a ocorrer com frequência. Essa ocorrência concentrada de tais termos, por si só, não é definitiva quanto ao caráter progressivo da prova, pois ela é certamente compatível com argumentos independentes que atacariam o adversário em diferentes registros. Meu ponto contudo é não simplesmente que tais termos estejam concentrados em um ponto da prova, mas que eles *passam a* ocorrer a partir de um determinado momento, porque eles *adquirem o direito* de ser empregados como ferramentas conceituais.

por exemplo é uma sentença a que nem a verdade nem a falsidade convém. (*De Int.*, 17a1-6)”

Assim, se estamos certos em dizer que somente agora o filósofo introduz a noção de proposição, as duas primeiras partes da prova são aplicáveis a todo e qualquer *logos*, inclusive a preces e outros discursos que não visam à verdade, ao passo que nessa nova etapa Aristóteles circunscreve um domínio específico de discussão dentro da linguagem, a saber, o domínio do discurso apofântico¹²².

Mas retomemos o ponto do filósofo; aquele que insiste em negar o PNC, mesmo já tendo concedido as etapas anteriores da prova, não pode aceitar a distinção entre afirmar e negar, pois:

“Se é verdadeiro que [algo] é homem e não homem, então é claro que [isso] também é nem homem nem não homem, pois a eles correspondem essas duas negações; e se se toma o primeiro como um [enunciado] composto de dois, a ele corresponderia o último, como seu [enunciado] antitético¹²³ (*Met.*, Γ4, 1008a4-7)”.

O ponto de Aristóteles é: se se pode dizer *de X* que a ele *convém de fato* tanto ser homem como ser não homem, nesse caso, deve-se aceitar que a ele convém também a negação de ambos os predicados (de homem e de não homem), pois são esses os contraditórios de cada predicado tomado em separado, e se se os toma em conjunto, pode-se tomar o conjunto oposto como seu contraditório e igualmente dizer que ele convém ao sujeito. Nesse cenário contudo tanto afirmar quanto negar seria se

¹²² Razão pela qual, *pace* Zingano, não posso concordar com a leitura segundo a qual a estratégia de Aristóteles estaria desde o princípio restrita ao discurso apofântico.

¹²³ εἰ γὰρ ἀληθὲς ὅτι ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἄνθρωπος, δῆλον ὅτι καὶ οὐτ' ἄνθρωπος οὐτ' οὐκ ἄνθρωπος ἔσται· τοῖν γὰρ δυοῖν δύο ἀποφάσεις. εἰ δὲ μία ἐξ ἀμφοῖν ἐκείνη, καὶ αὐτὴ μία ἂν εἴη ἀντικειμένη.

comprometer com *um mesmo estado de coisas* (a indeterminação absoluta) pois em ambos os casos, o contraditório do predicado asserido deve acompanhá-lo¹²⁴. Vê-se, pois, que a manobra de Aristóteles depende da operação de engendramento de contraditórios a partir das noções de predicção e negação. Assim, a distinção entre afirmar e negar não se dilui aqui em razão do não reconhecimento, ou do uso indevido, das noções de predicção e negação, como fora o caso em etapas precedentes da prova, ao contrário, é precisamente a aplicação adequada da negação e da predicção que permitem a Aristóteles mostrar a seu adversário que a indeterminação absoluta traz consigo a abolição da distinção entre afirmar e negar. Nesse sentido, o argumento pressupõe que o oponente de Aristóteles já tenha de fato concedido os ganhos das etapas precedentes da prova: significação, negação e predicção.

O que ainda não está claro é por que ele não pode aceitar a destruição do discurso apofântico, isto é, por que a diluição da distinção entre afirmar e negar seria inaceitável? Com efeito, o critério da prova é dizer algo com sentido e por ora tudo o que foi mostrado é que o oponente é forçado a diluir a distinção entre afirmar e negar. Mas qual seria a relação entre a impossibilidade de dar assentimento a uma sentença e a noção de significar?

Mas antes de fazê-lo Aristóteles explicita a obstrução de uma eventual rota de uma fuga de seu oponente. Cabe explorar essa ramificação da argumentação, pois ela ilumina um aspecto importante do modo como Aristóteles lida com seu oponente nesse ponto da prova ao mesmo tempo em que serve de transição entre as noções de afirmar e negar e noção de crença. O argumento anterior usa a predicção contraditória como ferramenta para reduzir o interlocutor a uma posição segundo a qual o domínio da referência seria absolutamente indeterminado. O oponente contudo pode ainda refugiar-se dizendo: tudo bem, eu aceito que em alguns casos a predicção contraditória seja obstruída, mas não em todos. A estratégia do Estagirita para lidar com essa objeção é deveras reveladora.

¹²⁴ Assim, se digo A é H, isso implicaria que A é \neg H e, pois, que A \neg é H e A \neg é \neg H; no todo, ter-se-ia: (A é H) \wedge (A é \neg H) \wedge (A \neg é H) \wedge (A \neg é \neg H). Por outro lado, se digo A é \neg H, isso implicaria que A é H e, pois, que A \neg é \neg H e A \neg é H; no todo, ter-se-ia os mesmos quatro conjuntivos anteriores: (A é \neg H) \wedge (A é H) \wedge (A \neg é \neg H) \wedge (A \neg é H). Isto é, aquilo que se toma como verdadeiro em um e em outro caso seria exatamente o mesmo.

O ponto é: se o oponente rejeita a indeterminação absoluta defendendo ao mesmo tempo a possibilidade de crer em contradições, ele deve conceder que, ao menos em alguns casos, ele *não pode tomar* contraditórios *como verdadeiros*. Assim, se o argumento anterior não pode ser reaplicado a todo e qualquer sujeito, “as exceções *serão admitidas* (αὐταὶ ἂν εἶεν ὁμολογούμεναι) (1008a11-12)”. E, mais adiante, se a afirmação nem sempre é verdadeira quando a negação o é, “haverá algo que definitivamente não é e isso será uma *crença firme* [βεβαία δόξα]; mas se ela não é firme e cognoscível [βέβαιόν τι καὶ γνώριμον], mais cognoscível [γνωριμωτέρα] será a asserção oposta”. O argumento é escorregadio. É possível ler o ponto de Aristóteles como um argumento que transita no domínio ontológico, interpretando, nesse registro de leitura, a expressão “crença firme” como uma crença efetivamente verdadeira. Sugiro contudo que seja plausível interpretar a expressão “crença firme”, como uma sentença que o oponente *toma como* sendo efetivamente verdadeira; essa segunda interpretação ganha plausibilidade pelo contexto do argumento cujas ferramentas parecem sobretudo epistemológicas (doxa, ser cognoscível, etc.). Ademais, o termo βεβαίως significa *ser firme, certo, constante, bem estabelecido*; não necessariamente no sentido de verdadeiro, mas antes no sentido de certeza, trata-se de uma propriedade antes de crenças que de coisas. Ora, todo o ponto dessa passagem do argumento é, segundo propomos, de justamente explicitar ao oponente como ele não pode ter uma crença equivocada acerca do primeiro princípio, na exata medida em que ao negar o princípio ele suspende a possibilidade da crença mesma, isto é, do tomar algo como sendo o caso. Ou, vendo o mesmo ponto a partir de um outro ângulo, cabe explicitar ao oponente como a própria noção de crença envolve a admissão do primeiro princípio, por isso a insistência do filósofo sobre o ponto de que seu adversário é incapaz de crer no que diz sem supor o que está em questão.

O que surpreende aqui é que quando o oponente aceita abrir exceções à indeterminação absoluta, Aristóteles toma o ponto como uma evidência de que seu adversário concedeu o que devia ser concedido. Pareceria que o que está em questão é não mais o primeiro princípio do pensamento, mas antes a necessidade de conceder uma certa determinação extradiscursiva, quiçá ontológica. Observemos de perto contudo a razão pela qual o filósofo se dá por satisfeito quando “exceções [à aplicação

indiscriminada de afirmações e negações] são admitidas” ou quando há uma crença mais certa e algo mais cognoscível. O que exatamente é concedido pelo adversário que, uma vez acrescido às concessões anteriores, parece satisfazer o filósofo de Estagira?

O que o adversário admite é que há casos em que a afirmação se aplica *com mais direito* do que a negação, ou que a negação é *mais propriamente* aplicável do que a afirmação. Quando o adversário cede esse ponto, ele *se compromete* com o que diz; em outras palavras, ele *crê*. Claramente se o oponente admite algum tipo de determinação independente do discurso, isto é, independente da própria atividade de afirmar ou negar, nesse caso, ele já concedeu que há *crenças*, no sentido de que há sentenças em que o interlocutor se compromete com o que diz. O ponto que Aristóteles visa a extrair de seu oponente é simplesmente a possibilidade dar assentimento a uma sentença, evitando assim a indeterminação absoluta cujo corolário, como vimos, é a abolição da distinção entre afirmar e negar, isto é, a abolição da própria possibilidade de *dar assentimento*.

Nesse sentido, o argumento desenvolvido aqui, ainda que ataque os defensores da premissa (1) identificada acima como a tese segundo a qual todos os contraditórios são verdadeiros, ataca ainda mais diretamente os protagóricos, defensores de (5). Com efeito, se uma crença pode estar *mais certa* do que outra, então não se pode mais sustentar que “ser pensado” é o mesmo que “ser verdadeiro”; na exata medida em que se admite um parâmetro em alguma medida independente do mero pensar em relação ao qual *o mais* e *o menos* são medidos. Os comparativos *mais* e *menos* são fundamentais aqui; com efeito, seja o seguinte cenário: S pensa que A é B, ao passo que P pensa que A é \neg B. Ora, se tudo que um homem pensa é por isso mesmo verdadeiro, não se pode dizer que S esteja mais ou menos certo do que P. Pois, se o fazemos, isto é, se tomamos um deles como estando mais certo do que o outro, é necessário supor um critério irreduzível aos pensamentos de S ou de P para mostrar que um deles está mais certo. Em uma palavra, o que a noção de graus impede aqui é precisamente que o oponente diga algo como: o que S diz é verdadeiro para S e o que P diz é verdadeiro para P. E conceder isso é conceder tudo o que o filósofo pede de seu oponente, isto é, que a noção de verdade extraída de Protágoras é impraticável, ou melhor, que deve-se apelar a um critério externo ao pensamento para medir o acerto e o erro.

Se, contudo, conceder que há determinações que não dependem meramente do discurso é *suficiente* para garantir a possibilidade da crença, não está claro se se trata aqui de uma *condição necessária*. É exatamente por isso que o filósofo retoma, após esse breve parêntesis, a objeção mais forte de seu adversário segundo a qual nenhum tipo de determinação extradiscursiva é concedida ao filósofo, isto é, o adversário insiste sobre o seu ponto de que ainda que ele aceite (a) a distinção entre sujeito e predicado, (b) a operação executada pela negação e (c) a delimitação de um domínio de significação por um nome, ainda assim, ele recusa (d) *a possibilidade tomar algo como sendo o caso por exclusão de seu oposto*. Nesse caso, dirá Aristóteles, “a discussão [σκέψις] com ele será inútil, pois ele nada diz; com efeito, ele não diz nem que [algo] é assim nem que não é assim, mas que é assim e nãoassim; e ao mesmo tempo ele nega ambos e diz que [ele] é nem assim nem nãoassim¹²⁵”. Cabe notar que o ponto filósofo desta feita não é *simplesmente* que seu adversário *não significa*, como no início da prova, mas que ele é incapaz de dar seu assentimento (no sentido, de dizer *isso é assim*) ao que quer que seja. Ele destrói aqui o discurso apofântico e com ele a possibilidade de uma σκέψις.

Mas tal argumento é insuficiente, na medida em que o filósofo ainda não mostrou a seu oponente que ele é incapaz de escapar da necessidade de dar assentimento a sentenças; com efeito, um adversário mais duro pode, diante das dificuldades expostas por Aristóteles até aqui, simplesmente se recusar a afirmar ou negar o que quer que seja e suspender seu juízo sobre o que é ou não é o caso¹²⁶, ainda que ele possa pronunciar sentenças nãoapofânticas. É a resposta do filósofo a esse tipo de oponente que examinaremos na sequência¹²⁷.

¹²⁵ Γ4, 1008a32-34.

¹²⁶ O termo ἐποχή, que significa cessação ou suspensão de juízo, foi inaugurado no arcabouço conceitual filosófico pelos estoicos, ver a esse respeito COUSIN, P., “Le Stoïcisme de la Nouvelle Académie” in: *Revue d’histoire de la philosophie*, III, 1929, p. 241-276; e, pois, em uma época posterior a Aristóteles, assim como é caso também do ceticismo pirrônico, como bem nota Zingano, *op. cit.*, p. 10-14, que surge como uma reação ao argumento de Γ4; nesse sentido, poderia soar anacrônica a suposição segundo a qual Aristóteles enfrentaria aqui um adversário que ameaça suspender seu juízo. O ponto que se pretende avançar aqui contudo é que o oponente que se recusa a emitir juízos nãoqualificados (ὑπολαμβανεῖν ὀπλωσ) ao menos sobre algumas coisas equivale a alguém que pratica uma suspensão de juízo.

¹²⁷ A passagem que destacamos encerra-se com o seguinte excerto: “[ἐτι εἰ ὅταν ἡ φάσις ἀληθῆς ἦ, ἡ ἀπόφασις ψευδῆς, κἀν αὐτῇ ἀληθῆς ἦ, ἡ κατάφασις ψευδῆς, οὐκ ἂν εἶη τὸ αὐτὸ ἅμα

3.3.2 Assentimento (1008b2-1009a5)

Para responder a um oponente que, já tendo aceitado a impossibilidade de predicar contraditórios e as consequências da noção de indeterminação absoluta, insiste ainda na posição de que contraditórios podem sim ser o caso, o filósofo inicia um novo ataque. A resposta de Aristóteles vem em duas etapas: (i) mostra-se que o corolário da diluição da distinção entre afirmar e negar é que o oponente é incapaz de dar assentimento ao que diz; (ii) explicita-se que ninguém é capaz de não dar assentimento a coisa alguma e que, nesse sentido, não podemos escapar do discurso apofântico. Se o filósofo é bem-sucedido, seu oponente estará em uma situação assaz incômoda e paradoxal, pois, ao mesmo tempo em que ele é compelido a dar assentimento a sentenças, ele é incapaz de dar assentimento à tese de que as coisas são assim e nãoassim. Em outras palavras, o adversário é *compelido* a entrar no debate com Aristóteles e entrar no debate, significa comprar o bilhete do primeiro princípio. Vejamos como o filósofo procede.

De início, o alvo de Aristóteles é um adversário que quer dar assentimento a uma sentença que afirma que contraditórios são o caso. Eis como o filósofo apresenta o ponto em questão:

“Estaria errado quem supõe que algo é ou não é o caso, ao passo que está certo quem supõe que ambos sejam o caso? [ἄρα ὁ μὲν ἢ ἔχειν πως

φάσκει καὶ ἀποφάσκει ἀληθῶς]”, *Met.*, Γ4, 1008a34-b2. Gostaria de fazer duas observações sobre a passagem: primeiro, não se trata de um argumento absolutamente independente do que lhe precede, na medida em que Aristóteles tenta mostrar a seu adversário que ele não pode escapar do discurso apofântico. A passagem não constitui um todo independente cujo objetivo seria o de estabelecer o PNC, mas ela é antes articulada às discussões precedentes sobre afirmação e negação e localizada no ponto de transição entre tais discussões e a impossibilidade de praticar uma suspensão de juízo nãoqualificada; nesse sentido, o oponente não poderia refugiar-se na posição identificada na linha anterior em que ele diz “nem assim nem nãoassim”, pois a negação de um implicaria na afirmação de outro e vice-versa. O segundo ponto é que o filósofo hesita e não prossegue por essa via, pois teme cometer uma petição de princípio; ora, a estratégia elêntica é concebida justamente para evitar esse tipo de problema, nesse sentido, teríamos um indício de que a estratégia elêntica ainda opera aqui. Tal indício certamente está longe de ser decisivo, mas há ainda outras indicações em passagens posteriores (1008b11-12, “o que o diferencia nesse caso de uma planta?”), (1009a3-5, “assim nos livramos da doutrina não qualificada que nos impede de determinar o que quer que seja *no pensamento*”), as quais serão discutidas mais adiante.

ὑπολαμβάνων ἢ μὴ ἔχειν διέψευσται, ὁ δὲ ἄμφω ἀληθεύει;] (*Met.* Γ4, 1008b2-4)”

Vê-se que o ponto do Estagirita contra seu oponente não é propriamente que ele esteja errado, mas antes, como já indica o filósofo em sua pergunta retórica, que não faz sentido dizer que ele esteja certo. Cabe notar ainda que é a primeira vez que o filósofo vale-se do termo ὑπολαμβάνω que passará a ocorrer sistematicamente até o fim do capítulo. Dois pontos são dignos de nota a esse respeito: de início, o termo “predicar” (κατηγορέω), utilizado com frequência na etapa anterior da argumentação, cede espaço aqui ao ὑπολαμβάνω; em outras palavras, não se trata mais de saber de B e ¬B podem ser simultaneamente predicados, mas se podem ambos ser simultaneamente o caso. Em segundo lugar, a única vez em que o termo ὑπολαμβάνω tinha sido utilizado em passagens anteriores do capítulo fora na primeira frase do mesmo, a qual diz: “mas há quem afirme, como dissemos, que o mesmo pode ser e não ser e que é possível ὑπολαμβάνειν οὕτως”¹²⁸. Essa primeira ocorrência do termo é traduzida por Ross por “judge this to be the case”¹²⁹; Tredennik utiliza a expressão “hold this view”¹³⁰; Kirwan, “to believe so”¹³¹; Hecquet-Devienne, “penser qu’il en est ainsi”¹³². Creio que todas essas traduções gravitam em torno de um mesmo núcleo de significação e que, nesse sentido, estejam todas corretas.

Analisemos o vocábulo em questão. Trata-se de um vocábulo composto, cujas partes são: (i) o verbo λαμβάνω, que significa tomar, apreender, executar, tomar posse, receber; e (ii) o prefixo ὑπο, cujo significado é baixo, abaixo, de baixo; nesse sentido, trata-se de uma atividade, tomar algo de um ponto mais abaixo elevando-o a

¹²⁸ “εἰσὶ δὲ τινες οἱ, καθάπερ εἶπομεν, αὐτοὶ τε ἐνδέχεσθαι φασὶ τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὑπολαμβάνειν οὕτως”, *Met.* Γ4, 1005b35-1006a2.

¹²⁹ ROSS, D., *op. cit.*, p. 85.

¹³⁰ HUGH TREDENNIK, M. A., *Aristotle, The Metaphysics*, T. I, Books I-IX, Londres: Loeb Classical Library, 1933, p. 163.

¹³¹ KIRWAN, C., *op. cit.*, p. 8.

¹³² HECQUET-DEVIENNE, M., *op. cit.*, p. 125.

uma nova condição¹³³, de onde vem o sentido de “supor”, “tomar algo como”, “julgar”, “sustentar uma opinião”, “crer”, “pensar”¹³⁴; o que há de comum entre todas os termos escolhidos é justamente a noção de dar assentimento a um estado coisas¹³⁵; nesse sentido, parece razoável tomar o termo como significando “tomar algo como sendo o caso” ou ainda “dar assentimento a algo”¹³⁶.

Destarte, retomando a primeira frase de Γ4, Aristóteles inaugura o capítulo com uma distinção entre dois modos de resistir ao primeiro princípio, a saber, dizer: (i) que o mesmo pode ser e não ser; ou (ii) que é possível julgar que o mesmo é e não é¹³⁷. O alvo dessa terceira etapa da prova é, segundo a hipótese aqui defendida, justamente a

¹³³ Cf. *História dos Animais*, 619b33-35. “τοὺς νεοττοὺς [...] ὑπολαμβάνει ἢ φήνη”; a tradução inglesa ressalta bem o sentido não-técnico de ὑπολαμβάνω que pretendo enfatizar aqui, “the phene [...] pick the chicks up”, Cf. *Aristotle. History of Animals. Books VII-X*, trad. BALME, D. M. Londres: Loeb Classical Library, 1991, p. 305.

¹³⁴ Quanto ao caráter composto de ὑπολαμβάνειν, cabe notar que nos *Primeiros Analíticos*, Aristóteles vale-se do termo λαμβάνειν não precedido do prefixo para se referir à mera compreensão de um termo, de modo que: “devemos entender [δεῖ δὲ λαμβάνειν] os termos possível e impossível com respeito não apenas à geração, mas também à proposição verdadeira e à atribuição...” *Pr. An.*, 34^a13-15. Ou ainda para se reportar à estipulação dos termos em um raciocínio, assim: “devemos substituir equivalentes, substituindo palavra por palavra e expressão por expressão, alternando palavra e expressão, mas sempre preferindo a palavra à expressão, pois isso torna mais fácil a estipulação [λαμβάνειν] dos termos”, *Pr. An.*, 49b3-6. Se, por um lado, λαμβάνειν se refere à compreensão de um termo ou à estipulação de seu referente, sem uma pretensão de descrever o que é de fato o caso; ὑπολαμβάνειν, por sua vez, carrega algo mais. Com efeito, o prefixo ὑπο- parece trazer consigo a ideia da relação entre dois domínios, na medida em que se toma algo *de baixo*, de algum ponto em direção a outro; em outras palavras, à compreensão é acrescida a *pretensão* de referência adequada, de correção, de onde a opção de diversos tradutores pelo termo ‘supor’, que significa precisamente, tomar por verdadeiro. Os exemplos são inúmeros, eis um deles em *Met.* B3: “no caso dos primeiros princípios, [cabe investigar] se devemos supor [ὑπολαμβάνειν] que o gênero ou os constituintes mais simples de cada coisa particular, são mais verdadeiramente os elementos e os primeiros princípios das coisas existentes”. Pode-se traçar nesse sentido o seguinte paralelo: aquilo que o prefixo ὑπο- acrescenta a λαμβάνω é análogo ao que a terceira etapa da prova (juízo) acrescenta às duas anteriores (estipulação de significado e atribuição).

¹³⁵ Cabe notar que o termo “pensar”, escolhido por Hecquet-Deviene, pode significar, em francês e em português, tanto entreter uma ideia como julgar que ou crer que algo é o caso; se lido, nessa segunda acepção, tal opção continua dentro do horizonte de significação de dar assentimento a um estado de coisas. Também digno de nota é fato de que o conceito de assentimento ganhará notoriedade com a lógica estoica, posterior a Aristóteles, em que o termo técnico para capturar o conceito é συγκατάθεσις; não creio contudo que isso contradiga a leitura proposta aqui.

¹³⁶ Não se trata aqui de uma proposição de tradução alternativa do termo, mas simplesmente de uma elucidação conceitual que creio ser importante para a compreensão do argumento de Aristóteles. Tal elucidação está aliás de acordo com explicação do termo fornecida por Bonitz “sumere ac statuere aliquid pro vero” ou ainda “distinguitur a mera cogitandi actione (...) a dubitatione (...) a dictione”, cf. BONITZ, H., *op. cit.*, p. 799.

¹³⁷ É essa também a leitura de Ross, “they maintain the possibility of contradiction (1) in fact – ‘A may be both B and not B, and (2) in belief – ‘a man may judge that A is B and also that A is not B’”, Cf. ROSS, *op. cit.*, Vol. I, p. 268. Conferir a esse respeito a primeira seção deste trabalho em que é examinado o escopo da estratégia elênctica.

possibilidade de julgar que o mesmo é e não é e, portanto (ii). Se estamos certos em tomar (ii) como alvo da estratégia elêntica, a retomada do termo ὑπολαμβάνω nesse ponto da argumentação é mais um indício de que a prova de Aristóteles está em plena operação e que, como pretendemos indicar, ela é coroada aqui. Nesse sentido, tal termo, mais neutro do que afirmação e negação (pode-se dizer que se trata, em certo sentido, do gênero de ambos), seria retomado por Aristóteles nesse ponto para deixar claro que seu alvo não é que seu adversário deva afirmar a verdade, a respeito das coisas mesmas, do primeiro princípio, mas antes o de explicitar que seu oponente *não pode não supor* certas coisas como sendo o caso. Não se trata, pois, de uma crença específica, como se o oponente fosse incapaz de não crer que A é B, mas, de um modo bem mais geral, que o oponente é incapaz de não crer; ou ainda, como diz Aristóteles, ele é incapaz de não fazer ao menos alguns juízos nãoqualificados.

Estamos contudo nos adiantando. Começemos pelo primeiro ponto do Estagirita que é precisamente o de questionar a possibilidade de o adversário tomar seu próprio discurso como válido; com efeito, o que significaria dizer que seu oponente tem razão nesse caso? Assim:

“Se ele está certo, o que significa dizer que tal é a natureza do ser [τῶν ὄντων ἢ φύσις]? Se ele não está certo, mas está mais certo [μᾶλλον ἀληθεύει] do que o defensor da primeira tese [de que contraditórios não são o caso], o ser possuiria agora essa propriedade [ἤδη πῶς ἔχει ἄν τὰ ὄντα] e isso será verdadeiro e não ao mesmo tempo nãoverdadeiro. E se todos os homens estão ao mesmo tempo certos e errados, quem sustenta tal tese não pode falar nem significar nada, pois ele diz ao mesmo tempo ‘isso’ e ‘isso não’ [ἄμα γὰρ ταῦτά τε καὶ οὐ ταῦτα λέγει].” (Met., Γ4, 1008b3-10)

Aristóteles reconhece três casos em que seu oponente pode estar certo; são eles:

- (i) ele está *simplesmente certo*;

(ii) ele está *mais certo* do que outros ainda que não esteja certo sem qualificação;

(iii) ele está *certo e errado* como todo mundo¹³⁸.

O ponto do filósofo é: dizer algo de modo afirmativo, isto é, dar assentimento a uma sentença, significa exibir *uma pretensão*, a pretensão de estar certo. O que Aristóteles avança contra seu adversário não é que ele esteja propriamente errado, mas que ele é incapaz de exibir o tipo de pretensão que seu discurso deveria carregar, a pretensão de estar certo. Nesse sentido, o argumento do filósofo é mais forte do que um ataque à verdade do discurso de seu adversário, ele é antes um ataque à *possibilidade* de seu adversário emitir de fato um juízo, isto é, *contra a pretensão* de dizer a verdade. Ao invés de mostrar a seu oponente o erro de seu juízo, ele visa antes a exibir o contrassenso inerente à pretensão mesma de emitir de tal juízo.

Analisemos os três casos para esclarecer o ponto. No primeiro caso, não haveria sentido dizer que o ser (a realidade) é assim e nãoassim. Com efeito, o que significaria dizer que tal tese é correta? Ela seria correta por oposição a quê? Em um domínio em que tudo é indiscriminadamente o caso e não o caso simultaneamente, não faz sentido algum dizer que um juízo específico *discrimina melhor* o que é o caso. A menos que o oponente responda algo como: ‘o ser é contraditório, e isto está *mais certo* do que dizer que ele não é contraditório’; eis o que o filósofo reconhece no segundo caso, mas se o adversário faz esse tipo de afirmação, ele já concedeu o ponto de Aristóteles, pois ele já aceitou que *tem a pretensão* de dizer algo *mais adequado* do que outros; em outras palavras, que tal juízo tem uma pretensão a dizer o que é o caso. O que não pode acontecer, avança o filósofo, é que o oponente tente se refugiar em um terceiro caso, a saber, que ele diga que todo homem está igualmente certo e errado, pois nesse caso ele abandona a pretensão a dizer o que é caso e, por conseguinte, abandona a discussão. Assim, o que o Estagirita parece visar é uma explicitação de que emitir um juízo é manifestar a pretensão de estar certo e que, nesse sentido, se todos estão igualmente

¹³⁸ Há um conflito entre os manuscritos nessa passagem. Sigo o texto estabelecido por Ross. Para detalhes a respeito do problema, ver ROSS, *op. cit.*, vol. I, p. 271-272.

certos e errados, tal pretensão cai por terra na medida em que estaria abolida a própria possibilidade de estar certo desde o princípio¹³⁹.

O que é notável no caso é que o filósofo não tenta simplesmente mostrar ao seu oponente que o ser não é contraditório, ele antes aceita de maneira aparentemente surpreendente que seu oponente diga que está mais certo do que aquele que defende que o ser é assim *ou* nãoassim (por oposição ao contraditório). Se o ponto em questão fosse propriamente ontológico, esperaríamos do Estagirita uma defesa da determinação do ser. Mas ao invés disso, o que ele faz é ceder quando seu adversário diz que há uma tese que descreve *melhor* a realidade do que outra, ainda que tal tese seja ao fim e ao cabo inaceitável aos olhos de Aristóteles¹⁴⁰. E por que o filósofo se dá por satisfeito? Ora, justamente porque seu adversário concedeu o verdadeiro ponto em litígio, a saber, que o discurso apofântico envolve uma pretensão à verdade e que tal pretensão faz com que teses sejam comparáveis e comensuráveis entre si. O ponto chave da passagem é a noção de *comparação*. Se o oponente cede que ele está mais certo [μᾶλλον ἄληθεύει]¹⁴¹ ao defender sua tese dos contraditórios, ele concede que estamos todos em um mesmo barco e que teses a respeito do ser devem ser negociadas nesse barco, cujo bilhete de embarque foi pago com a impossibilidade de predicar contraditórios de um sujeito¹⁴². Nesse sentido, se o primeiro trecho da prova visava a explicitar que o

¹³⁹ Cf. KIRWAN, *op. cit.*, p. 104, “against the third alternative Aristotle makes the good point that speech, and also belief, depends on not everything having the same truth-value.”

¹⁴⁰ O ponto do filósofo é que defender uma tese significa tomá-la como uma descrição mais adequada da realidade do que teses rivais e isso é válido para qualquer tese filosófica. Presenciamos na idade moderna um debate acirrado entre escolas filosóficas rivais: empiristas x racionalistas; realistas x idealistas. Certamente cada um deles tomava seu próprio conjunto de teses como uma descrição mais adequada da realidade do que as teses rivais. Nesse sentido, pode-se dizer que Berkeley tomava sua doutrina como mais realista do que a doutrina de qualquer Locke ou Hume, precisamente porque, para Berkeley, suas teses descrevem *melhor* o que é o caso.

¹⁴¹ ZINGANO, *op. cit.*, p. 10, faz uma consideração assaz pertinente a respeito desse ponto, diz ele: “a expressão por excelência do ceticismo antigo, οὐ μᾶλλον, o *não mais isto do que aquilo*, parece ter sido cunhada em direta reação ao texto aristotélico.” Com efeito, Aristóteles elabora uma série de ataques a seu oponente nesse fim do capítulo em que a noção de gradação (*mais que*, μᾶλλον) desempenha papel central. A lembrança de Zingano chama atenção ainda para o ponto de que o adversário de Aristóteles no fim do capítulo é confinado a reagir de maneira *progressivamente* radical. Nesse sentido, creio que a hipótese de leitura explorada aqui explica bem essa gradativa falta de espaço para o oponente do primeiro princípio, que não pode senão tornar-se cada vez mais radical, o que seria precisamente a contraparte do avanço *progressivo* do argumento de Aristóteles.

¹⁴² A posição do adversário aqui pareceria paradoxal e insustentável, pois como pode ele, já tendo aceitado a impossibilidade predicar contraditórios, insistir que o ser é contraditório? Mas o Estagirita parece consciente de que tal posição é ainda perfeitamente possível, pois a impossibilidade de predicar contraditórios diz respeito ao discurso, é um princípio lógico, ao passo que a indeterminação do ser diz

primeiro princípio é o preço a ser pago para embarcar na discussão, esse segundo trecho é inaugurado com o adendo de que estamos todos em um e o mesmo barco, e que assim os conjuntos de sentenças que pretendem descrever o barco são comparáveis. Em outras palavras, o filósofo não quer nesse ponto mostrar ao seu adversário que a tese dos contraditórios é inadequada à natureza do barco, mas que tal tese, só faz sentido, se o oponente *entrar no barco*; e embarcar aqui significa *ter a pretensão* de fazer uma descrição adequada. Por isso, ele reage somente contra o oponente que diz que tudo está certo e errado, porque isso é exatamente, para insistir na metáfora, recusar-se a embarcar¹⁴³.

Esse novo recurso à noção de graus, Aristóteles já o fizera como notamos acima em 1008a15-35, sublinha o fato de que o o ponto do filósofo é o de forçar seu oponente a admitir algum critério exterior ao pensamento em relação ao qual o acerto e o erro possam ser medidos, ainda que não esteja em questão ainda a identificação precisa de tal critério. Como vimos acima, da conjunção de (1) a tese dos contraditórios com (5) a doutrina protagórica, extrai-se uma indeterminação absoluta e, nesse sentido, a impossibilidade de dizer que alguma crença seja *mais firme* (βεβαιώτερος) ou *mais cognoscível* (γνωριμωτέρος) do que outra. O ponto agora é que a própria tese do

respeito às coisas mesmas, é um princípio ontológico. Essa é a razão pela qual o oponente será reduzido em Γ5-6 à posição segundo a qual o discurso não trata do ser, mas das aparências; posição essa que o filósofo pretende também refutar ao fim de Γ6. O filósofo pretende refutar tal posição com um argumento assaz interessante no qual ele parece tratar de um homem que pensa em si mesmo, eis o que ele diz: “se o sujeito pensante ‘homem’ e o objeto de pensamento são o mesmo, ‘homem’ não será o sujeito pensante, mas o objeto de pensamento; e se as coisas devem ser tomadas como relativas ao sujeito pensante, o sujeito pensante será ele mesmo relativo a uma infinidade de coisas especificamente distintas” (*Met.* Γ6, 1011b10-14). Para nossos propósitos aqui, esse argumento é relevante precisamente porque evidencia que Aristóteles reconhece um oponente que toma as coisas como relativas ao sujeito de pensamento e não como determinadas nelas mesmas. Em outras palavras, um oponente que aceita impossibilidade de predicar contraditórios e insiste que o ser é contraditório, não pode senão refugiar-se na posição de que seu discurso não trata do ser nele mesmo, mas do ser *relativo* ao pensamento.

¹⁴³ ZINGANO, *op. cit. loc. cit.*, ao explorar as relações entre o argumento aristotélico e a corrente cética que sucedeu em reação a ele, avança uma interessante relação entre o μᾶλλον (mais que) e a asserção: “o οὐ μᾶλλον justamente permite escapar às exigências da asserção; trata-se, agora, de suspender todo juízo, despreendendo-se da asserção e aceitando que a coisa *não é mais assim do que não assim*, sem se comprometer em declará-la simultaneamente *assim e não assim*, ou, negando o terceiro excluído, que *nem é assim nem não assim*”. Nosso ponto é que o adversário que pretende escapar às exigências da asserção é *precisamente* aquele que se recusa a embarcar na discussão. Não se trata contudo de fazer o adversário aceitar todo o pacote de exigências da asserção, mas simplesmente de explicitar que ele é incapaz de não dar seu assentimento ao menos a algumas sentenças. Aristóteles, como veremos, constrói um ataque progressivo para explicitar que seu oponente é incapaz de escapar completamente da noção de asserção. Cabe sublinhar que a relação entre a noção de μᾶλλον e a asserção tal qual destacada por Zingano constitui mais um indício de que o que está em questão nessa terceira etapa prova é precisamente a noção de asserção.

oponente segundo a qual algo é e não é não pode estar *mais certa* do que outra, pois se ela está o oponente aceitou algum parâmetro em relação ao qual tal correção é medida. Na medida em que tal parâmetro escapa à indeterminação absoluta, o oponente seria obrigado a rever uma de suas premissas – (1) ou (5), ou ambas.

A reconstrução que propomos do argumento até aqui parece abrir uma rota de fuga para o oponente de Aristóteles. Com efeito, se o argumento depende da suposição independente de duas premissas, não poderia o oponente simplesmente abrir mão de (5) a tese dos protagóricos e manter-se apegado à sua tese segundo a qual contraditórios são o caso? O ponto é que a aceitação da noção de graus é fatal também contra a tese de que todos os contraditórios são verdadeiros. Precisamente porque o parâmetro a partir do qual a gradação é medida introduz ao menos uma exceção à noção de contradição generalizada. Sugerimos que Aristóteles insista em tomar os dois adversários independentemente (defensores de (1) e defensores de (5)), justamente para evidenciar que sua definição de verdade tal qual enunciada em $\Gamma 7$ ainda não está em questão aqui.

Cabe ressaltar que o mesmo argumento utilizado pelo Estagirita contra os defensores de (1), tese de que todos os contraditórios são verdadeiros, funciona igualmente contra alguém que afirma *uma* contradição particular. Com efeito, o que significa dizer que alguém que afirma $A \text{ é } B \wedge A \text{ é } \neg B$ esteja certo a respeito de A ? Significaria dizer que ele está mais certo do que alguém que afirma apenas um dos conjuntivos? Ora, se é assim, o oponente concede o ponto do filósofo, pois ele aceita que algo é o caso a respeito de A (ser B e $\neg B$) por oposição a algo que não o é (ser apenas B ou apenas $\neg B$). Em outras palavras, ele aceitou que se compromete com o que é o caso *por oposição ao* que não é o caso. Nesse sentido, a atividade de $\acute{\upsilon}\pi\omicron\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omega$ (dar assentimento, julgar) apresenta uma certa analogia com a noção de significar. Como vimos no início desse trabalho, a atividade de significar envolve a demarcação daquilo que um termo significa por oposição ao que ele não significa; do mesmo modo, dar assentimento a uma sentença é tomar algo como sendo o caso por oposição ao que não é o caso. Conceder este ponto é conceder tudo o que o filósofo pede de seu interlocutor. O que não pode acontecer mais uma vez é que o oponente diga que ele está indiferentemente certo e errado a respeito de A . Com efeito, esse tipo de oponente:

“nem fala nem significa [οὔτε φθέγγασθαι οὔτ' εἰπεῖν], na medida em que ele diz ao mesmo tempo isso e nãoisso [ταῦτά τε καὶ οὐ ταῦτα λέγει]. E se ele não julga [μηθὲν ὑπολαμβάνει] mas igualmente pensa e não pensa, que diferença há entre ele e uma planta? (1008b10-12)”

Assim, por que em última instância não pode o oponente refugiar-se na tese de que todos estão igualmente certos e errados? Porque fazer isso equivale a não significar, isto é, equivale a não satisfazer uma condição necessária do discurso com sentido. Esta é, desde o princípio da estratégia elêntica, a única arma de que Aristóteles dispõe contra seu oponente e é ela que o filósofo tenta mais uma vez utilizar para acrescentar um novo elemento ao pacote do primeiro princípio. Com efeito, como vimos na caracterização da estratégia elêntica, esta consiste em exigir do adversário apenas que ele diga algo com sentido e, curiosamente, aquele que se recusa a dizer algo com sentido é imediatamente comparado por Aristóteles a uma planta (1006a14-15). Ora, isso é precisamente o que faz o filósofo aqui, pois aquele que defende a tese de que todos estão igualmente certos e errados nada significa e não se distingue de uma planta. Temos, assim, um forte indício de que a estratégia elêntica continua em operação nesse ponto do capítulo.

Mas de que modo pode o filósofo dizer que a pretensão à verdade é uma condição de sentido a mesmo título que a atribuição de significado a um nome? Ora, somos perfeitamente capazes de atribuir sentido a discursos sem pretensão à verdade, como em preces, ordens, pedidos; assim, cabe perguntar: a pretensão à verdade pertence *com o mesmo direito* ao pacote que contém a negação, a distinção entre predicar e nomear, e a atribuição de significado? Em outras palavras, não poderíamos limitar nossas preocupações à mera consistência de um discurso em detrimento de toda pretensão à correção¹⁴⁴?

¹⁴⁴ Aristóteles começa a operar a transição entre as discussões de Γ4 em que o princípio é tomado como princípio lógico para as discussões de Γ5 e 6 em que as dificuldades enfrentadas pelas teses rivais em aceitar tal princípio são discutidas. Essa transição é feita graças à noção de crença, ou pretensão à

O que o filósofo pretendeu ressaltar até aqui é simplesmente que quem pretende sustentar a tese dos contraditórios não sustenta de fato tal tese, precisamente porque a noção de sustentar aqui é diluída de sentido. Assim, aquele que pretende que tal tese signifique algo não sustenta de fato o que pensa que diz e, no limite, nada sustenta (nada julga)¹⁴⁵. Ele pode ainda refugiar-se em discursos sem pretensão alguma à verdade – preces, etc. – mas *não pode significar em um discurso apofântico*. Mas por que no limite devemos incluir o assentimento, essa ferramenta do discurso apofântico no pacote do primeiro princípio? Não pode o adversário simplesmente suspender seu juízo sobre o que é de fato o caso? É nesse ponto que Aristóteles introduz um argumento cogente cuja peculiaridade carece uma análise mais detida.

Diz o filósofo:

“Assim, é evidente que ninguém, nem os que professam tal teoria nem os demais, está realmente nessa posição [οὕτω δικάκεται]. Com efeito, por que um homem anda na direção de Megara e não permanece parado, quando pensa que deve fazer tal jornada? (*Met.*, Γ4, 1008b12-15)”

O argumento surpreende pela aparente mudança de trajetória. Qual é a relação entre o que oponente faz e sua insistente resistência ao primeiro princípio? Dado que,

verdade, a qual circunscreve um mesmo domínio ao qual todos nós pertencemos. Tal transição é operada justamente porque o adversário, tendo aceitado que seu discurso deve ser consistente (1006a29-1007b18), é compelido agora a aceitar que seu discurso tem a pretensão de descrever algo. As discussões de Γ5 e 6 versam precisamente sobre este ponto, a saber, o que o discurso descreve? Que domínio é esse ao qual ele visa? Um forte indício de que Aristóteles não pressupõe sua definição de verdade é fornecido pelo fato de que o oponente de Γ5 e 6 vai tentar justamente dizer que o discurso não visa nada outro que as aparências; com efeito, “eles são compelidos a tornar tudo relativo às opiniões e sensações (Γ6, 1011b5-6)”. Nesse sentido, é assaz interessante a estratégia de leitura de Crubellier, cf. CRUBELLIER, M. “La tactique argumentative de Métaphysique Gamma 3-6” in: HECQUET-DEVIENNE, M., *Aristote Métaphysique. Gamma : Édition, Traduction, Études*, Louvain-la-Neuve: Peeters, 2008; segundo o autor, a estratégia teórica de Γ4 seria suplementada em Γ5-6 por uma estratégia terapêutica, a qual teria o objetivo de identificar como e porque certos pensadores foram levados a defender teses que, em sentido estrito, eles são incapazes de sustentar. Essa leitura é assaz promissora na medida em que ela confere unidade à estratégia aristotélica de Γ3-6; creio todavia que, ainda que haja de fato certos elementos terapêuticos nas discussões de Γ5-6, o argumento do filósofo ali tem ainda uma motivação teórica, a saber, tratar das possibilidades de relação entre o discurso e o mundo.

¹⁴⁵ A tese em questão continua sendo a tese segundo a qual todos os contraditórios são verdadeiros, tal qual enunciada em 1007b18 e identificada na subseção anterior como (1).

por hipótese, estamos no trecho da prova em que Aristóteles trata da noção de juízo, cabe perguntar: qual é a relação entre as ações de um homem e a noção de juízo? A pergunta retórica de Aristóteles parece indicar que aquele que pensa que deve ir a Megara, não se contenta apenas em pensá-lo, mas ele toma um conjunto de atitudes para levá-lo ao destino desejado. Nesse sentido, parece haver uma relação entre crer que algo deve ser feito, e *agir*. Além disso, o oponente que não se contenta em pensar que vai a Megara distingue implicitamente ‘A é B’ de ‘*penso que A é B*’ e, ao fazer tal distinção, ele indica que toma certos itens como sendo *efetivamente* o caso.

Exploremos o ponto; o adversário que recusa a noção de assentimento não distingue entre:

- (a) Vou efetivamente a Megara.
- (b) Entretenho a ideia de ir a Megara.

Ora, ele efetivamente vai a Megara e não se contenta em pensar que vai. Portanto, ele evidentemente distingue ‘ser A’ de ‘penso em A’, onde A é ‘ir a Megara’. Cabe notar que não vem ao caso se a crença do adversário é correta, mas simplesmente que ele emite um juízo nãoqualificado sobre o que é o caso, ainda que ele possa estar errado. Com efeito, se o oponente que pensa que deve ir a Megara, toma por engano a direção de Maratona, seu juízo “eu vou a Megara” estará errado, mas isso não teria nenhum efeito sobre o argumento de Aristóteles, precisamente porque o infeliz viajante teria efetivamente tomado providências, ainda que equivocadas, para ir ao que ele *toma por* Megara e, nesse sentido, teria feito a distinção entre pensar em ir e ir, fazendo assim um juízo nãoqualificado sobre o que é o caso.

O que é notável é que o oponente de Aristóteles aqui não é atacado simplesmente por uma incompatibilidade entre suas ações e suas palavras, ao contrário, o filósofo vai adiante e diz que evidentemente o interlocutor *não crê* no que diz. Assim, seja:

(a) Ir a Megara.

(b) Tudo é e não é o caso.

A ação de (a) seria segundo Aristóteles a expressão do assentimento à tese “ser o caso não é o mesmo que pensar que é o caso”, o que é incompatível com (b); assim, quando o adversário vai a Megara, ele *endossa* $S \neg \text{é } P$, *ainda que ele diga* $S \text{ é } P$. A estratégia de Aristóteles prossegue na operação de seu último e prometido movimento, a saber, mostrar que ninguém crê *efetivamente* em contradições. Salta aos olhos aqui mais uma vez que o alvo de Aristóteles na passagem não é o de evidenciar o que é o caso, mas o de evidenciar que seu oponente *emite juízos nãoqualificados* sobre o mundo, independentemente da adequação de tais juízos.

Mas de que modo uma ação pode ser a expressão de um assentimento? Por que do fato “S faz X” pode-se concluir “S julga que A é B” e “S julga que A \neg é \neg B”? O filósofo esclarece o ponto na linha seguinte:

“e por que ele não se deixa cair em um precipício ou em poço quando um aparece na sua frente, mas cuidadosamente evita que isso aconteça, não considerando a queda como igualmente boa e nãoboa? Porque ele evidentemente toma uma coisa por pior e outra por melhor” (1008b15-19).

Pode-se entrever aqui uma relação mais definida entre ações e juízos. Examinemos o ponto de Aristóteles:

(i) Se o interlocutor desvia de um precipício quando se depara com um, ele evidentemente não considera a queda como igualmente boa e nãoboa.

A crença do interlocutor, portanto, é de que há um par de contraditórios que não pode ser atribuído à queda e que, nesse sentido, ele já a considera como minimamente determinada; o que pode ser assim formalizado: *S crê* que $\neg(Q \text{ é } B \wedge Q \text{ é } \neg B)$. O que é notável é que a crença do interlocutor não é expressa por absolutamente *nenhuma palavra*. E mais, fica claro pelo contexto argumentativo que mesmo que suas palavras designassem uma crença contrária (isto é, que $Q \text{ é } B \wedge Q \text{ é } \neg B$), elas não designariam a crença *do interlocutor*, porque suas *ações* seriam indícios mais confiáveis das crenças que ele tem. Mas que tipo de crença é essa que é designada mais propriamente por ações do que por palavras? Aristóteles esclarece:

(ii) Ele evidentemente toma uma coisa por melhor [$\beta\acute{\epsilon}\lambda\tau\iota\omicron\nu$ $\acute{\upsilon}\rho\omicron\lambda\omicron\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota$] e outra por pior.

Ora, pior e melhor são comparativos em relação à propriedade ‘ser bom’. Assim, a crença expressa pela recusa do adversário em se deixar cair no precipício é uma crença acerca do bem; e, além disso, é na exata medida em que tal ação é *a manifestação de uma crença* (de um $\acute{\upsilon}\rho\omicron\lambda\omicron\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omega$) que Aristóteles pode usá-la contra seu interlocutor para mostrar-lhe que ele evidentemente não toma todas as coisas como sendo igualmente assim e nãoassim. Essa análise é confirmada pela passagem seguinte na qual o filósofo diz:

“Com efeito, ele não toma [$\acute{\upsilon}\rho\omicron\lambda\omicron\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota$] todas as coisas por iguais, nem as busca indistintamente, quando ao considerar desejável beber água ou ver um homem, ele vai em busca dessas coisas; mas aquele deveria ser seu comportamento se homem e não homem fossem exatamente a mesma coisa.” (1008b21-24).

Assim, se o opositor de Aristóteles efetivamente tomasse todas as coisas por iguais, ele *deveria* agir de certo modo em determinadas circunstâncias. No caso em questão, ele não deveria se deslocar para buscar um copo de água quando deseja beber,

pois beber e não beber deveria ser-lhe indiferente, como tudo o mais. Ora, mas ele se desloca para beber, então ele age em um sentido contrário da crença que ele diz ter o que é a expressão mesma de que ele *tem uma crença* distinta da que diz ter. Aqui, salta aos olhos toda a peculiaridade da manobra de Aristóteles: ações são expressões mais confiáveis de crenças do que palavras; ademais, as ações do interlocutor são usadas para provar não o que é o caso no mundo, mas o que é o caso *na mente do interlocutor*, isto é, aquilo em que ele *efetivamente crê*. O que é, aliás, assaz razoável, pois conhecemos as crenças de uma pessoa muito mais pelo que ela faz do que pelo que ela diz. Por fim, o filósofo conclui:

“Não há obviamente ninguém que não evite certas coisas e não outras. Portanto, todos os homens parecem fazer juízos nãoqualificados [ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν ἀπλῶς], se não sobre todas as coisas, ao menos sobre o melhor e o pior.”. (1008b25-27).

O Estagirita, por fim, alcança seu objetivo. Todo o argumento das ações visa a mostrar precisamente que o interlocutor é incapaz de fugir do discurso apofântico, precisamente porque não há quem não faça juízos nãoqualificados sobre o mundo, na exata medida em que não há quem *não aja*¹⁴⁶.

Destarte, se a reconstrução de 1007b18-1009a3 proposta aqui está correta, o argumento tem a seguinte estrutura. Mostra-se que de (1) os contraditórios são verdadeiros e de (5) tese protagórica extrai-se (a) a indeterminação absoluta. O corolário de tal indeterminação é (b) diluição da distinção entre afirmar e negar, de onde Aristóteles extrai (c) impossibilidade dar assentimento a juízos. Dado que, pelo argumento das ações, (d) nós efetivamente damos assentimento a certos juízos, ao menos àquele que dizem respeito ao melhor e ao pior, segue-se que uma das duas premissas (1) ou (5) ou ambas são *insustentáveis*. O papel de Γ5 e 6 é precisamente o de

¹⁴⁶ O argumento de Aristóteles usa o pressuposto de que seu oponente efetivamente age. Quanto à possibilidade de resistir a esse tipo argumento, conferir o brilhante artigo de BURNYEAT, M., “Can the skeptic live his skepticism?” in: *Skeptical Tradition*, Los Angeles: University of California Press, p. 117-148.

discutir cada uma dessas premissas já com os ganhos de Γ4. É notável que Γ5 comece precisamente com um argumento para mostrar que ambas as premissas implicam-se mutuamente e que, além disso, a inauguração do capítulo seguinte à conclusão de tais discussões em Γ6 comece precisamente com a enunciação da definição aristotélica de verdade. Ao fim, Aristóteles não mostra que os contraditórios não são verdadeiros ou que Protágoras esteja propriamente errado, mas que da conjunção das duas teses, a própria noção de certo e errado cai por terra e com ela a possibilidade de assentir a juízos. Dado que forçosamente damos assentimento a juízos, o adversário é projetado à arena de discussão em que toda tese trazida a exame deve necessariamente obedecer ao princípio que a tornou possível: o princípio que fundamenta a significação compartilhada e que a tradição convencionou chamar de princípio de nãocontradição.

Assim, dada a inevitabilidade do discurso apofântico, o filósofo pode agora retomar a noção de gradação (μᾶλλον)¹⁴⁷, pois, ainda que não saibamos o que é estar certo sobre o mundo, não há saída para nós senão conversarmos em busca da determinação de quem entre nós está *mais certo*. Tal conversa deve ser regida pelo primeiro princípio, pois é apenas ele que:

“nos livra da doutrina nãoqualificada que nos impede de determinar o que quer que seja no pensamento” [τοῦ λόγου ἀπηλλαγμένοι ἂν εἴημεν τοῦ ακράτου καὶ κωλύοντός τι τῆ διανοίᾳ ὀρίσαι] Met. Γ4, 1009a3-5

Destarte, esta terceira etapa da prova representa o estabelecimento da impossibilidade de dar assentimento a contraditórios, como prometido no início da prova, a partir da dissociação entre o que uma pessoa diz e o que ela julga (ὑπολαμβάνει)¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Met. Γ4, 1008b31-1009a3.

¹⁴⁸ Aristóteles esclarece assim finalmente o seu conciso comentário em Γ3 a respeito de Heráclito o qual teria julgado que o mesmo é e não é; diz o Estagirita que isso não procede, “pois não é necessário que um

Assim, se como vimos no início do capítulo “há quem diga que [n1] o mesmo é e não é e que [n2] se pode julgar ser esse o caso [ὑπολαμβάνειν οὕτως]”¹⁴⁹, evidencia-se agora que que não há quem ὑπολαμβάνειν οὕτως, precisamente porque julgar equivale a comprometer-se com algo que é o caso por oposição ao que não é o caso; e se o oponente não concede este ponto, como vimos, dilui-se a própria noção de ὑπολαμβάνω. Nesse sentido, o filósofo pode dizer que não há quem esteja errado a respeito de seu princípio. Por conseguinte, cremos ter boas razões para para dizer que o que a estratégia elêntica de Aristóteles visa a estabelecer ao fim de Γ4 é que n2 é impossível.

Acresce que, como n2 é precisamente julgar que n1 é o caso, evidencia-se igualmente que não se pode dar assentimento a n1. Isso equivale a dizer que n1 não é o caso? Não exatamente. Essa é razão pela qual Γ5 e 6 tratará das relações entre os resultados de Γ4, a impossibilidade de dar assentimento a contradições, e as dificuldades postas pela realidade exterior, a saber, a aparente indeterminação das coisas. O interlocutor de Aristóteles é assim projetado dentro da arena da discussão científica, cujo bilhete de acesso é pago com o preço do primeiro princípio. Toda a discussão metafísica ocorrerá dentro dessa arena na qual, a partir de Γ4, o adversário só pode tomar a palavra graças ao ingresso pelo qual pagou.

homem julgue ser o caso aquilo que ele diz [οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκάϊον, ἃ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν]”, *Met.*, Γ3, 1005b24-25.

¹⁴⁹ *Met.* Γ4, 1005b35-1006a2.

4 CONCLUSÃO

Este trabalho começou pela enunciação de duas problemáticas paralelas, uma concernente à relação entre Aristóteles e seu oponente e outra a respeito da relação do intérprete com o texto do Estagirita. Eis o modo como formulamos cada uma delas:

(p1) *O que* Aristóteles pretende provar em $\Gamma 4$ e *como* ele o faz?

(p2) Qual é a relação entre o procedimento de $\Gamma 4$ e o restante das discussões metafísicas?

A primeira diz respeito à adequação de um procedimento conceitual, a segunda ao modo como esse procedimento se encaixa em um todo. As respostas que sugerimos aos dois conjuntos de conjuntos de problemas estão intimamente conectadas. Aristóteles pretende provar em $\Gamma 4$ que é impossível julgar que o mesmo seja e não seja, pois esse é um princípio que destrói a possibilidade da significação e, pois, todo diálogo possível. Além disso, a impossibilidade de predicar contraditórios tomada em conjunto com a necessidade de dar assentimento a sentenças projetam o oponente do Estagirita em uma arena de discussão; a partir de agora, os impasses e aporias que se nos apresentam devem ser discutidos e debatidos a partir das regras da significação compartilhada, as quais são articuladas no primeiro princípio.

O mais firme dos princípios nesse sentido é aquele que funda o jogo do diálogo. É ele que vai possibilitar e reger as discussões metafísicas de Aristóteles consigo mesmo, com seus discípulos, e com a tradição. Com efeito, a arena que se abre aqui indica não só a via do diálogo da alma consigo mesma, mas a da recepção de opiniões presentes e passadas. Protágoras, Heráclito, Anáxagoras, Platão, são todos bem-vindos à arena da discussão racional e tal arena foi fundada pelo primeiro princípio. Nesse sentido, o primeiro princípio é como o pincel de Rafael, aquele que torna possível o encontro de tradições e gerações de pensadores dentro de um mesmo ambiente.

Uma história antiga que remonta a Pseudo-Amônio conta Aristóteles fora apelidado por Platão ‘o leitor’, devido à avidez com que devorava os escritos de outros pensadores¹⁵⁰. Tal caracterização ilumina um ponto central da filosofia aristotélica; ela indica que apesar de seu realismo e empirismo, o sábio de Estagira reconhecia a força do diálogo com a tradição na construção do conhecimento. Nessa medida, filosofia e história da filosofia estão intimamente conectadas; com efeito, “for Aristotle the history of philosophy is a part of philosophical discussion it is not a museum of freaks or of primitive mentalities; above all it is an encouragement to further inquiry”¹⁵¹; ora, a condição fundamental para que essa conversa com a tradição possa ocorrer é o primeiro princípio do conhecimento.

Pode-se traçar um paralelo aqui entre o modo como Aristóteles lia seus predecessores e o modo como nós o lemos hoje; com efeito, o que se ganha forma nesse processo de recepção e discussão de doutrinas é própria atividade filosófica. Assim, ainda que o filósofo tome a filosofia primeira como “um sistema provisório e aberto em todas as direções”¹⁵² como sugere um intérprete, tal sistema só pode ser recebido, alterado e repensado graças ao princípio que abre tal espaço conceitual.

Esperamos ter contribuído um pouco para esse longo debate com a tradição cuja possibilidade, pretende o Estagirita, é fundada pelo princípio mais fundamental do conhecimento, o princípio do diálogo.

¹⁵⁰ Cf. PSEUDO-AMMONIUS, *Vie d'Aristote*, in Valentin Rose, *Aristotelis fragmenta*, p. 428, Aristotelis Opera, Berlim 1832-1870, Vol. 5.

¹⁵¹ Cf. IRWIN, T., *op. cit.*, p. 485.

¹⁵² Cf. JAEGER, W., *op. cit.*, p. 374.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Aristóteles:

1. ARISTÓTELES. Categories. [Barnes, Jonathan ed.], in: The Complete Works of Aristotle. [Tradução: ACKRILL, J. L.]. New Jersey: Princeton University Press, vol. I, 1995;
2. ARISTÓTELES. History of Animals. Books VII-X, [tradução: BALME, D. M.]. Londres: Loeb Classical Library, 1991;
3. ARISTÓTELES. Metaphysics – A Revised Text with Introduction and Commentary, ed. Ross, D., Oxford: Oxford University Press, 1953;
4. ARISTÓTELES. The Works of Aristotle Translated into English, Vol. VIII, Metaphysica. [Tradução: ROSS, D.]. Londres: Oxford University Press, 1928;
5. ARISTÓTELES. La Métaphysique, Tome I. [Tradução: TRICOT, J.] Paris: Ed. J. Vrin, 1953;
6. ARISTÓTELES. The Metaphysics, Books I-IX, [Tradução: TREDENNICK, H.] Londres: The Loeb Classical Library, 1933;
7. ARISTÓTELES. Categories. On Interpretation. Prior Analytics. [Tradução: COOKE, H. P. & TREDENNICK, H.]. Londres: Loeb Classical Library, 1938;

8. ARISTÓTELES. On Sophistical Refutations. [Tradução: FORSTER, M. A.], Londres: Loeb Classical Library, 1955;

9. ARISTÓTELES. Posterior Analytics, Topica. [Tradução: FORSTER, M. A. & TREDENNICK, H.]. Londres: Loeb Classical Library, 1960.

Outras Obras:

ACKRILL, J. L., Aristotle – Categories and De Interpretatione. Oxford: Oxford University Press, 2002;

ANGIONI, L., “Princípio da Não-Contradição e Semântica da Predicação em Aristóteles” in: *Analytica*, vol. 4, n. 2, 1999;

ANSCOMBE, G. E. M. & GEACH, P., Three Philosophers. Oxford: Basil Blackwell, 1961;

AUBENQUE, P., Le Problème de l'Être chez Aristote. Paris: Presses Universitaires de France, 1972;

BARNES, J., “Life and Work”, in: *The Cambridge Companion to Aristotle*, pp. 1-26, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BONITZ, H., Index Aristotelicus, Berlim: Akademischen Druck-, U. Verlagsanstalt, 1870;

BURNYEAT, M. Can the skeptic live his skepticism?. In: Burnyeat, M. (ed.) *The Skeptical Tradition*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press. 1983.

CHARLES, D., Aristotle on meaning and essence. Oxford: Oxford University Press, 2000;

COHEN, S. M., “Aristotle on the Principle of Non-Contradiction” in: Canadian Journal of Philosophy, Vol. 16, Número 3, Sep 1986, pp. 359-370;

COUSIN, P., “Le Stoïcisme de la Nouvelle Académie” in: Revue d’histoire de la philosophie, III, 1929, p. 241-276;

DANCY, R. M., Sense and Contradiction – a Study in Aristotle. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1975;

DENYER, N., Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy, Londres: Routledge, 1991;

DIÓGENES LAÉRCIO, Vie et doctrines des philosophes de l’antiquité [tradução: ZEVORT, M. C.]. Paris: Charpentier, 1847;

HECQUET-DEVIENNE, M., Aristote – Métaphysique Gamma : Édition, Traduction, Études. Louvain-La-Neuve: Peeters, 2008;

IRWIN, T., Aristotle’s First Principles. Oxford: Oxford University Press, 1987;

JAEGER, W., Aristotle, Fundamentals of the History of his development, [trad. Richard Robinson]. Londres: Oxford University Press, 1968;

KAHN, C., Essays on Being. Oxford: Oxford University Press, 2002;

KIRWAN, C., Metaphysics, Books G, D & E – tradução e comentário. Oxford: Oxford University Press, 1993;

LEAR, J., *Aristotle Logical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980;

LUKASIEWICZ, J., *Du principe de contradiction chez Aristote*; [tradução: SIKORA, D.]. Paris: L'éclat, 2000.

_____. “Sobre a lei da contradição em Aristóteles”. [trad. ZILLIG, R.] In: ZINGANO, M. (coord.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2005, p. 1-24.

PLATÃO. *Plato, Vol. II, Theaetetus, Sophist* [tradução: FOWLER, H. N.]. Londres: Loeb Classical Library, 1921;

_____. *Theaetetus*. [Cooper, J. M. ed.], in: *Complete Works*. [Tradução: LEVETT, M. J. Revisão: BURNYEAT, M.]. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1997;

PSEUDO-AMMONIUS, “Vie d'Aristote”. in. *Aristotelis fragmenta, Aristotelis Opera*, Berlim 1832-1870;

ZILLIG, R., “Significação e não-contradição – o papel da noção de significação na defesa do princípio de não-contradição em Metafísica $\Gamma 4$ ”. *Analytica*. V.11, n.11, p. 107-126, 2007;

ZINGANO, M., “Notas sobre o princípio de não-contradição em Aristóteles”. *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*. Campinas, série 3, v.13, n.1, p. 7-32, jan-jun, 2003;