



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Rafael Adolfo

**Sobre o fundamental da condição e do resultado da demonstração aristotélica do
Princípio de Não-Contradição**

Florianópolis
2020

Rafael Adolfo

**Sobre o fundamental da condição e do resultado da demonstração aristotélica do
Princípio de Não-Contradição**

Tese submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito para a obtenção de grau de Doutor em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Nazareno Eduardo de Almeida.

Florianópolis

2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Adolfo, Rafael

Sobre o fundamental da condição e do resultado da
demonstração aristotélica do Princípio de Não-Contradição /
Rafael Adolfo ; orientador, Nazareno Eduardo de Almeida,
2020.

147 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Aristóteles. 3. Metafísica. 4. Princípio
de Não-Contradição. I. Almeida, Nazareno Eduardo de. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós
Graduação em Filosofia. III. Título.

Rafael Adolfo

**Sobre o fundamental da condição e do resultado da demonstração aristotélica do
Princípio de Não-Contradição**

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Celso Reni Braidá, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Jean Carlos Herpich, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.^a Vivianne de Castilho Moreira, Dr.^a
Universidade Federal do Paraná

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Prof. Ivan Ferreira da Cunha, Dr.
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia/UFSC

Prof. Nazareno Eduardo de Almeida, Dr.
Orientador

Florianópolis, 2020.

Este trabalho é dedicado à minha mãe, Ivanir Adolfo.

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento desta pesquisa.

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL), pela dedicação para garantir a qualidade de ensino e pesquisa em filosofia.

Ao professor e amigo Dr. Nazareno Eduardo de Almeida, pela orientação do trabalho.

Aos professores membros da banca de defesa Dr.^a Vivianne de Castilho Moreira, Dr. Celso Reni Braidá e Dr. Jean Carlos Herpich pelas observações, comentários e críticas.

Às amigas Janete Pereira Azevedo, Ana Cláudia Azevedo, Gizeli de Azevedo Reis, Maria Vitória Azevedo Reis e ao amigo Adolar Geraldo Reis Filho: obrigado pelas orações e por me proporcionarem um lugar de muito amor, onde pude elaborar o primeiro projeto de pesquisa que me fez chegar ao doutorado. O gesto de generosidade de vocês foi um ato de infinitude: nada define, nada limita, nada compensa. Muito obrigado!

À minha mãe e ao meu pai pelas palavras de incentivo e pela assistência material.

Ao primeiro amor: Marcos Antônio de Oliveira Santos. Obrigado pela paciência, pelo apoio, pela cumplicidade, pelos abraços carinhosos e acalentadores em tempos de cansaço, pelas vezes que estudou comigo e esteve ao meu lado.

Aos que são parte de mim: Gustavo Teófilo Adolfo, Enzo Teófilo Adolfo, Juçara Terezinha Teófilo, Adriana Adolfo, Ivan Adolfo, Ivanir Adolfo. Obrigado pela compreensão, pelo carinho, pelas palavras de ânimo, pela presença amorosa, pela prontidão em ajudar, pela paciência, pelo suporte afetivo e material. Amo vocês!

RESUMO

Um dos problemas concernentes à defesa aristotélica do Princípio de Não-Contradição (PNC) em *Metafísica Γ4* é a localização da condição básica desde a qual Aristóteles refuta os adversários desse princípio. O resultado esperado do cumprimento dessa condição básica é a obtenção de *algo determinado* (ὀρισμένον), a evidência primária da validade do PNC (1006a24-26). Desse modo, o objetivo da presente pesquisa é mostrar que essa condição pode ser satisfeita se o oponente de Aristóteles *apenas dizer algo* (μόνον τι λέγει) (1006a12-13) *para si* (αὐτῷ) (1006a23;1006b11), antes mesmo que se ocupe com dizer algo *para outrem* (ἄλλῳ) (1006a23-24;1006b10). Esse modo interno de dizer algo pode ser explicado a partir dos atos determinados da mente (διάνοια), tais como pensar (νοεῖν) (*Met.*1006b8-10) e tomar-ser-o-caso (ὕπολαμβάνειν) (*Met.*1008b10-11). Assim, se o adversário cumpre aquela condição, ele deverá admitir que há *algo determinado* e, portanto, que o PNC é válido.

Palavras-chave: Aristóteles; Princípio de Não-Contradição; λέγειν; νοεῖν; ὑπολαμβάνειν

ABSTRACT

One of the issues about the Aristotle's defence of the Principle of Non-Contradiction (PNC) in *Metaphysics Γ4* is the localization of the basic condition from which he refutes the opponent of this principle. The expected result of the accomplishment of this basic condition is the obtainment of *something determined* (ὀρισμένον), the minimal evidence of the validity of the PNC(1006a24-26). Thus, it is the aim of the investigation to show that this condition can be satisfied if the Aristotle's opponent *only say something* (μόνον τι λέγει) (*Met.* 1006a12-13) *to himself* (αὐτῷ) (*Met.* 1006a23;1006b11), before even saying anything to anyone (ἄλλῳ) (*Met.* 1006a23-24;1006b10). This internal way to say something can be explained from determined acts of the mind (διάνοια) (*Met.* 1009a5-6), such as the thinking (νοεῖν) (*Met.*1006b8-10) and the taking-to-be-the-case (ὑπολαμβάνειν) (*Met.*1008b10-11). In this way, if the opponent accomplishes that condition, he must admit that there is something determined and, therefore, that the PNC is valid.

Keywords: Aristotle; Principle of Non-Contradiction; λέγειν; νοεῖν; ὑπολαμβάνειν

SUMÁRIO

Introdução	09
Capítulo I. Contextualização, revisão e crítica	16
Capítulo II. Uma abordagem internalista do PNC: as evidências textuais em Metafísica Γ 3-4	42
Capítulo III. O fundamental da condição e do resultado da refutação aristotélica	68
Parte I	69
3.1. O discurso significativo	69
3.2. O aspecto convencional dos conteúdos significativos	76
3.3. A linguagem corrente	79
Parte II	86
3.4. A mente teórica e prática	87
3.5. Caracterização do discurso interno	91
3.6. Pensar as formas nas imagens	97
3.7. O fundamental da refutação aristotélica em duas lições	106
3.7.1. Pensar é pensar algo determinado	109
3.7.2. A determinação do pensamento supõe o ato de tomar-ser-o-caso	114
Capítulo IV. Thomas Upton e a dimensão psicológica do PNC	122
Considerações finais	137
Referências bibliográficas	141

INTRODUÇÃO

Um dos problemas relativos às interpretações da defesa aristotélica do Princípio de Não-Contradição (PNC), apresentada no Livro IV da *Metafísica*, diz respeito à localização da condição básica e do resultado de todo o argumento de Aristóteles. Um grupo de intérpretes (Cassin, Aubenque, Zingano, Zillig) aceita que Aristóteles, a fim de oferecer uma *demonstração por refutação* do PNC, estabelece uma condição àquele que nega o princípio, qual seja, a de *dizer algo*, isto é, significar algo para si e para outrem. Se o adversário cumpre essa condição, então, ele fornece a evidência da validade do PNC e, assim, o Filósofo o conduz à auto-refutação. Entendo que tais intérpretes são partidários de uma leitura econômica do fundamental do argumento aristotélico, se comparados com uma tradição de autores que defendem a tese de que o opositor de Aristóteles é suposto satisfazer àquela condição básica defendendo uma premissa, ou se colocando na condição de respondente de uma séria de afirmações, ou ainda procedendo com distinções lógico-semânticas que excede à tarefa de dizer algo. O Estagirita espera como resultado do cumprimento da condição por ele estabelecida o que ele chama de *algo determinado* ($\tau\iota\ \acute{\omicron}\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$), a evidência suposta ser suficiente para mostrar a validade do PNC. Não há um consenso entre os referidos intérpretes sobre a localização exata dessa condição ou qual caracterização sua exprimiria suficientemente o ponto básico de partida do argumento refutativo de Aristóteles. No entanto, de um modo geral, tais intérpretes analisam o que consideram ser o principal da refutação aristotélica proeminentemente no âmbito externo do discurso (ou seja, daquilo que é dito a outrem através de uma palavra). Eles fazem isso não sem alguma razão: orientam-se por uma exigência que acompanha aquela condição que Aristóteles estabelece ao seu opositor. Trata-se da exigência de *significar algo para si e para os outros*. Desse modo, os autores tendem a centrar suas análises no domínio da comunicação recíproca, no qual o adversário do PNC é suposto satisfazer a condição de *dizer algo* e obter *algo determinado* em alguma performance dessa comunicação. Cada intérprete oferece uma explicação diferente de como exatamente ocorre tal performance. Mas, de um modo geral, a ênfase da explicação recai sobre a tarefa de *significar algo para o outro*. Por sua vez, o que o opositor forneceria mediante o cumprimento adequado dessa tarefa seria uma palavra com um sentido determinado. Essa palavra seria, então, o que aqueles intérpretes identificariam como a

evidência mínima da demonstração aristotélica do PNC, isto é, como o *algo determinado* esperado de toda a refutação. Essa é a motivação fundamental dos referidos intérpretes pela qual eles concentram seus esforços na análise externa do sentido da palavra, como se a evidência da validade do PNC fosse algo primariamente relativo a uma propriedade das palavras. Mostra explícita dessa análise está na ideia pela qual Barbará Cassin identifica o *algo determinado* à autonomia do sentido das palavras estabelecido por convenção (a evidência primária da validade do PNC seria uma palavra equivalente a um verbete do dicionário, independente dos processos psíquicos dos interlocutores).

O que me parece questionável na análise que autores supracitados fazem da condição e do resultado da refutação aristotélica, é que ela sugere a ideia de que não há nada determinado antes do ou durante o momento em que o oponente de Aristóteles realiza a condição de dizer algo. Ora, se os intérpretes identificam o *algo determinado* de toda a refutação como sendo uma palavra com um sentido determinado, então, somos forçados a pressupor que, enquanto isso não é obtido, o oponente opera sem palavras cujo sentido é indeterminado. Isso gera a equivocada sugestão de que Aristóteles aceitaria a ideia de que o *algo determinado* que evidencia a validade do PNC é alguma coisa que se obtém no discurso a partir de onde não há nada determinado, até que se possua isso. Contrariando essa sugestão, no entanto, Aristóteles afirma que há algo determinado no pensamento, e se não fosse assim, não seria possível pensar; e, uma vez que há o pensamento determinado, pode-se remeter um nome a isso que se pensa. Assim, se nos concentrarmos na convicção aristotélica de que a demonstração do PNC se segue do reconhecimento da existência de *algo determinado*, parece que não precisamos ir além do que ocorre no discurso silencioso do pensamento a fim de compreender o fundamental da condição e do resultado de toda a refutação aristotélica. Por sua vez, a ideia *de significar algo para si e para outrem* pode estar por dois modos de dizer algo que não necessariamente são generalizáveis ou redutíveis entre si, de maneira que o opositor de Aristóteles poderia dizer (internamente) algo para si próprio antes que diga (externamente) algo para outrem.

Vamos defender a tese de que o fundamental da condição e do resultado da demonstração aristotélica do PNC pode ser explicado a partir do discurso interno que o adversário de Aristóteles faz para si próprio. Para tanto, vamos mostrar que tal condição se realiza mediante o cumprimento, por parte do adversário, de uma simples exigência aristotélica, qual seja, a de *apenas dizer algo* (μόνον τι λέγειν) *para si* (αὐτῷ) (*Met.*1006a12-13;1006a23;1006b11), antes mesmo que se ocupe com dizer algo *para*

outrem (ἄλλῳ) (*Met.*1006a23-24;1006b10). Se o adversário cumpre essa exigência, deverá admitir que há *algo determinado* e, portanto, que o PNC é válido. Há evidências textuais para aceitarmos que esse modo interno de *dizer algo* (o dizer *para si*) pode ser explicado no horizonte da relação entre o significado determinado (σημαίνειν τι/σημαίνειν ἔν) e os atos mentais de um indivíduo humano, tais como os de *pensar* (voεῖν) e de *acreditar/tomar-algo-ser-o-caso* (ὑπολαμβάνειν). Vamos assumir que a exigência aristotélica de *significar algo para si e para outrem* é satisfeita mediante o uso da linguagem que é de saída a mesma para o adversário do PNC e seu interlocutor, a saber, a linguagem ordinária. Ora, tal linguagem é a que esse adversário, na condição aparente de antiaristotélico, tem disponível para si, quer para compreender o que Aristóteles lhe pede quer para dizer algo a si próprio. No desenvolvimento mesmo de sua refutação, no entanto, a determinação básica que interessa à refutação aristotélica é aquilo a que remete o que é dito através dessa linguagem. Aristóteles compreende que todo e qualquer indivíduo humano só pode *pensar* (voεῖν) (*Met.*1006b8-10) e *acreditar* ou *tomar-ser-o-caso* (ὑπολαμβάνειν) (*Met.*1008b10-11) se pensa ou acredita em *algo determinado*. Os atos de *pensar* e de *acreditar* explicitariam a natureza do diálogo interno do indivíduo consigo mesmo, pelo qual se cumpriria a condição mais fundamental de toda a refutação. Em resumo, a conclusão da pesquisa se articulará como segue: ao dizer algo para si, o adversário de Aristóteles satisfaz a condição básica de sua refutação, isto é, a de apenas dizer algo; quer faça isso dizendo apenas um nome, deverá reconhecer que esse nome remete a um pensamento determinado; por sua vez, a determinação mesma do voεῖν, do qual resulta aquele pensamento, é exigida pelo ato de ὑπολαμβάνειν, mediante o qual nenhuma atividade do pensar é capaz de desistir de tomar-algo-ser-o-caso. O pensamento determinado a que um nome remete e pressupõe necessariamente a atitude de tomar-algo-ser-o-caso corresponde ao resultado a que deve chegar o oponente de Aristóteles.

Nossa investigação, por um lado, é uma continuidade da perspectiva interpretativa a que estão em geral situados os intérpretes inicialmente citados, por outro lado, é uma reação e, em parte, uma ruptura à análise que fazem da demonstração aristotélica do PNC: é uma continuidade na medida em que se ocupa com uma leitura econômica dessa demonstração, centrada na condição básica de que o adversário de Aristóteles deve apenas *dizer algo*; tendemos igualmente a nos concentrar na noção de σημαίνειν, não obstante enfatizando a ideia de que aquilo que é significado de modo determinado corresponde a um conteúdo do pensamento determinado. O que na presente pesquisa reage imediatamente à análise da refutação aristotélica oferecida por aqueles autores se exprime

pela ideia de que tal análise está centrada no aspecto externo do discurso. Assim, a ruptura com essa análise se exprime por uma diferença na abordagem da questão: um novo tópico de explicação do fundamental da refutação aristotélica se abre quando essa explicação é feita do ponto de vista do discurso interno. Não por isso a presente investigação está em relação de exclusão com leituras que concentram seus esforços nos aspectos externos do *dizer algo*: se não exprime um estágio mais fundamental de que se seguem tais leituras, trata-se ao menos de um lado da explicação da demonstração aristotélica do PNC sem o qual tal explicação não se encontraria completa.

Não obstante o conjunto das bibliografias que uso na presente investigação seja imprescindível para viabilização da própria pesquisa, gostaria de destacar alguns textos fundamentais que desempenharam um papel coadjuvante na trama da minha argumentação. São eles: *Significação e não-contradição: Introdução à teoria da predicação de Aristóteles*, de Lucas Angioni (2006); *O papel da noção de significação na defesa do princípio de não-contradição em Metafísica G4*, de Rafael Zillig (2007); *Das plantas que falam*, em *O efeito sófísico*, de Bárbara Cassin (2005); *Alguns conceitos fundamentais da teoria aristotélica da significação a partir de Sobre a interpretação, Capítulo 1*, de Nazareno Eduardo de Almeida (2013); *The birth of belief* (O nascimento da crença), de Jessica Moss e Whitey Schwab (2019); *Psychological and Metaphysical Dimensions of Non-Contradiction in Aristotle* (As dimensões psicológicas e metafísicas da não-contradição em Aristóteles), de Thomas V. Upton (1983). Entre as obras de Aristóteles, além de *Metafísica IV*, de modo especial, o capítulo quarto, gostaria de destacar também a importância do *De anima* e do *Da interpretação* na fundamentação da presente pesquisa.

O texto está dividido em quatro capítulos: no Capítulo I, ocupa-me basicamente com a apresentação, revisão e crítica das interpretações que Aubenque, Cassin, Zingano e Zillig oferecem acerca da condição e do resultado da demonstração aristotélica do PNC; além de compará-las entre si, identifico as contribuições dessas interpretações que preparam o caminho da nossa investigação, não obstante deixo claro o que delas será recusado.

No Capítulo II, explico as evidências textuais em *Metafísica IV*, 3-4 que fornecem as bases da tese de que o fundamental da condição e do resultado da demonstração aristotélica do PNC podem ser explicado a partir do que o oponente de Aristóteles poderia dizer para si próprio. Apresentarei nesse capítulo a noção aristotélica

de ὑπολαμβάνειν (tomar-ser-o-caso), conforme a interpretação fornecida por Moss e Shwab; essa é uma noção chave para presente investigação.

O Capítulo III será subdividido em duas partes: na primeira parte, caracterizarei a compreensão aristotélica de discurso significativo que parece estar atuando na noção de λέγειν/σημαίνειν (dizer/significar) em *Gama* 4. Farei isso com base em uma leitura alternativa da teoria aristotélica da significação apresentada no *Da interpretação*, conforme a leitura proposta por Almeida; autorizado por esse tratado, mostrarei que a linguagem ordinária de que dependem a coerência e a clareza do discurso retórico e poético preenche as condições da significação que tornam o adversário de Aristóteles apto a dizer algo para si e obter daí algo determinado. Será imprescindível reconhecer o aspecto convencional que acompanha a linguagem ordinária e a possibilidade de qualquer indivíduo humano exercitar o pensamento nesse domínio da significação; na segunda parte desse terceiro capítulo, caracterizarei o discurso interno com base nas considerações precedentes e nas noções de διάνοια, νοεῖν e ὑπολαμβάνειν; e, finalmente, mostrarei em duas lições como o oponente de Aristóteles poderia satisfazer a condição de apenas de dizer algo para si e reconhecer a existência de algo determinado; estas duas lições estão em vista de uma única afirmação: o adversário de Aristóteles satisfaz a condição básica de toda a refutação e obtém daí a evidência da validade do PNC à medida que, tomando-algo-ser-o-caso, ele pensa algo determinado a que um nome retome.

No Capítulo IV, mostrarei as continuidades e descontinuidades entre a interpretação que Upton faz da dimensão psicológica do PNC e os resultados obtidos ao longo da presente pesquisa. De fato, ao que tudo indica, a nossa análise do fundamental da condição e do resultado da refutação aristotélica a partir do discurso interno parece ter seu ponto de partida e chegada no que muitos comentadores chamam de formulação psicológica do PNC, anunciada por Aristóteles em *Met.* 1005b23-24;29-30. Upton tenta mostrar a fundamentação da dimensão psicológica do PNC com base na sugestão aristotélica de que o discurso interno nem sempre é objetável (*Seg. Anal.* 76b24) e na distinção metafísica do ato e da potência. A importância de incluir o texto de Upton no programa de nossa investigação é que ele reitera e reforça o que nossa pesquisa evidencia: as atividades mentais não são sem lugar nem sem importância na explicação aristotélica do PNC. O texto de Upton faz frente à interpretação de autores importantes da filosofia de Aristóteles e que, no entanto, marginalizam essa evidência.

Será necessário mostrar ao longo da pesquisa que: (a) ao menos inicialmente, e do ponto de vista do adversário, o cerne do argumento aristotélico não está comprometido

nem com dizer o verdadeiro ou o falso nem com o essencialismo de Aristóteles; (b) ὑπολαμβάνειν é a atitude genérica de tomar-algo-ser-o-caso que envolve diferentes graus do pensamento, incluindo o pensamento acerca de um estado contingente de coisas, isto é, a opinião; (c) a ideia aristotélica de *significar algo para si e para outrem* é um ponto de partida para o adversário que diz algo para si: essa ideia atua na significação já estabelecida nos conteúdos da linguagem corrente; tal linguagem se caracteriza antes por seu aspecto convencional, não obstante dotada de clareza suficiente para a constituição de um discurso coerente – a exemplo do discurso retórico e poético, que não prescinde do uso da linguagem corrente; (d) a teoria da significação de Aristóteles admite o aspecto convencional não apenas do símbolo, isto é, da materialidade das palavras e da gramática, mas também dos conteúdos psíquicos, a exemplo do *tragélafo*, que diz respeito a algo inexistente e, apesar disso, significa efetivamente algo (ou seja, poder ser pensado e compartilhado recursivamente); (e) os nomes isolados que exprimem pensamentos isolados supõem na base de sua constituição juízos proposicionais, uma conexão de pensamentos; (f) há uma íntima relação entre as considerações argumentativas de Aristóteles apresentadas em *Met.* 1006a11-34 e *Met.* 1008b2-31: ambas as passagens deixam claro que ele apoia as evidências do seu argumento nas capacidades humanas de dizer/pensar e agir; prevalece nas duas passagens a ideia de que a evidência fundamental de demonstração da validade do PNC se exprime pela ideia de que há algo determinado, aliás, nos estados cognitivos da mente humana.

Seguem algumas observações particulares. Não estamos primariamente aqui interessados em propriamente sustentar ou defender a formulação psicológica do PNC de Aristóteles, ao menos, tal como Upton o faz. O esforço da nossa pesquisa se exprime antes pela tentativa de identificar e reconstruir um argumento básico que parece estar operando ao longo das considerações mediante as quais o Filósofo se propõe à defesa do PNC. Na presente pesquisa, não estou me orientando pela pergunta sobre se o que Aristóteles alega é suficiente para mostrar a validade do PNC ao seu opositor. Eu assumo, p. ex., que, para Aristóteles, a existência de *algo determinado* é uma evidência necessária e suficiente da demonstração que ele propõe. Isso está claro no início de *Gama 4*. Trabalho ainda com a hipótese de que ele está endereçando sua refutação aos adeptos de uma doutrina da indeterminação, a que impede a mente determinar qualquer coisa. Heráclito, Protágoras e seus seguidores parecem ser os partidários dessa doutrina. Por um lado, a máxima protagoriana do homem-medida tem nessa ideia de homem uma base em que apoiar a indeterminação que nega a validade do PNC. Por outro lado, a tese

aristotélica de que há algo determinado na mente de qualquer homem tem na compreensão das capacidades do homem uma base em que apoiar a determinação que mostra a validade do PNC. Com efeito, nossa investigação aponta na direção de que, para Aristóteles, não há nenhum indivíduo humano capaz de se comportar como se não houvesse nada determinado: a determinação é própria da mente humana. Assim, deve-se supor que a auto-refutação do adversário do PNC ocorre no momento em que ele passa da ignorância ao reconhecimento de que há *algo determinado* em suas atividades mentais. Mediante a estratégia argumentativa de Aristóteles, ele se dá conta, então, de que não é capaz de desistir dessa determinação enquanto é um indivíduo humano dotado de natureza discursiva. Assim, filio-me à tese de Code de que Aristóteles não produz um conhecimento tal cuja conclusão seria a verdade do PNC – isso contradiria a própria noção do PNC como um princípio primeiro e prévio à obtenção de qualquer conhecimento. O que Aristóteles faz é fornecer as razões mediante as quais o seu adversário e qualquer indivíduo engajado no discurso coerente aceita desde sempre o PNC como uma verdade.

O argumento geral no qual se articula a ideia de que o cerne da condição e do resultado da demonstração aristotélica do PNC pode ser explicado a partir do discurso interno, por um lado, evidencia a ausência de uma bibliografia específica dedicada à investigação dessa ideia, não obstante preparada pelos textos dos distintos autores que fundamentam essa pesquisa; por outro lado, se eu estiver correto na interpretação que proponho, ao menos, em identificar algumas variantes de *Gama 4* que mostram que aquela ideia não é sem lugar nem sem importância na *Metafísica* de Aristóteles, então, tem-se uma razão para aprimorar e dar continuidade à presente investigação.

CAPÍTULO I

Contextualização, revisão e crítica

No Livro IV da *Metafísica*¹, Aristóteles afirma que há uma ciência (ἐπιστήμη) do ser enquanto ser (ὄν ἢ ὄν) e que compete a ela não apenas o estudo da substância (οὐσία), mas também o estudo dos axiomas (ἀξιωμαίων), dentre os quais, está em primeiro lugar, o Princípio de Não-Contradição (daqui em diante PNC). Reconhecendo-o como o mais seguro (βεβαιοτάτη) de todos os axiomas, Aristóteles descreve o PNC, por um lado, como um princípio sobre o qual é impossível (ἀδύνατον) estar enganado (διαψευσθῆναι), pois é o mais conhecido (γνωριμωτάτην)², por outro lado, como um princípio que deve ser não-hipotético (ἀνυπόθετον), pois se trata de um princípio que necessariamente (ἀναγκαῖος) é tanto conhecido por quem quer conhecer (γνωρίζοντι) qualquer coisa (ὅτιοῦν) quanto deve ser possuído (ἔχειν ἔχοντα) previamente por quem quer conhecer qualquer coisa (*Met.* 1005b10-19). Dito isso, Aristóteles passa ao anúncio da formulação do PNC.

Desde o texto de Lukasiewicz (2005, p. 2)³, muitos autores têm passado a falar de três formulações aristotélicas do PNC, identificadas por ele como *formulação ontológica*,

¹ Em geral, as citações diretas serão extraídas da tradução da *Metafísica* proposta por Giovanni Reale (2002), a edição vertida o português por Marcelo Perine. Paralelamente, utilizo-me do texto grego que acompanha essa edição e também o texto grego que segue com a versão inglesa da *Metafísica* proposta por David Ross (1924) [1997], cuja tradução e comentários também foram consultados; sirvo-me ainda da tradução da *Metafísica* proposta por Yebra (1998), originalmente vertida para o espanhol, e também da tradução e dos comentários de Kirwan (1971) do Livro IV dessa mesma obra. Excepcionalmente, apresentarei nas páginas 20-21 uma citação longa da *Metafísica* extraída da tradução de Yebra. Ao longo do texto, contrastarei aqui e ali as diferentes propostas interpretativas dos vocábulos gregos que são termos-chave da presente investigação (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002, v. 2; ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução Valentín García Yebra. Edição trilingue. Madrid: Gredos, 1982; ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924 [1997]; KIRWAN, C. *Aristotle Metaphysics. Books Γ, Δ and E*. Translated by C. Kirvan. Oxford University Press, 1971). Utilizo-me também dos dicionários especializados em Grego Antigo: BAILLY, A. *Le Grand Bailly: Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hanchette, 2000; LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1996. Ademais, todas as traduções dos textos estrangeiros de língua moderna são de minha autoria.

² Uma vez que o engano (ἀπατάω) sempre advém do que não se conhece (*Met.* 1005b13-14).

³ LUKASIEWICZ, J. *Sobre a lei da contradição em Aristóteles*. Tradução de Raphael Zillig. In. ZINGANO, M. (ORG.). *Sobre a metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odisseus, 2005. O texto foi originalmente publicado em 1910.

formulação psicológica e formulação lógica. Conforme Gottlieb (2007)⁴, a primeira se refere “às coisas que existem no mundo, a segunda é sobre o que nós podemos acreditar, e a terceira se relaciona com a asserção e a verdade”. De acordo com Lukasiewicz (2005, p. 2), podem ser respectivamente apresentadas conforme o que segue:

1ª: “é impossível que o mesmo simultaneamente pertença e não pertença ao mesmo sob o mesmo aspecto” (*Met.* 1005b19-20: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ [20] ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό);

2ª: “não se pode crer que o mesmo [simultaneamente] seja e não seja” (*Met.* 1005b23-24: ἀδύνατον γὰρ ὄντινόν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι);

3ª: “O princípio mais seguro de todos os princípios básico é que asserções contraditórias não podem ser simultaneamente verdadeiras” (*Met.* 1011b13-14: ...βεβαιωτάτη δόξα πασῶν τὸ μὴ εἶναι ἀληθεῖς ἅμα τὰς ἀντικειμένας φάσεις).

Embora sejam discutíveis, Gottlieb afirma que essas formulações correspondem realmente a três versões do princípio aristotélico da não-contradição. “Qual versão Aristóteles pretende estabelecer é uma questão controversa. Ele poderia estar estabelecendo a segunda versão com base na primeira, ou a primeira versão com base na segunda, ou ainda apenas a segunda versão” (Gottlieb, 2007). Enquanto Lukasiewicz entende que Aristóteles fracassa com relação ao fornecimento de uma prova capaz de fundamentar adequadamente quaisquer uma dessas formulações, há autores que defendem o contrário. O que Aristóteles entende por *prova* consiste em um problema inicial nesse desacordo.

No início de *Metafísica* IV, 4 (a partir daqui *Gama 4*), Aristóteles afirma que há alguns pensadores que, por falta de instrução (*ἀπαιδευσία*), exigem a demonstração do PNC. A falta de instrução decorre da ignorância do fato de que nem tudo exige demonstração, pois, nesse caso, ir-se-ia ao infinito e não haveria nenhuma demonstração. Nesse sentido, a impossibilidade da demonstração se aplicaria especialmente ao PNC, considerado por Aristóteles um primeiro princípio e o mais seguro entre todos. Uma vez que Aristóteles está diante dos negadores do PNC, ele não escapa sem mais e, então, busca fornecer o que seria não uma demonstração em sentido próprio, mas uma

⁴ GOTTLIEB, P. Aristotle on Non-contradiction. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2007. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-noncontradiction/>. Acessado em 23 de jun. de 2019.

demonstração por refutação (ἀποδείξει ἐλεγκτικῶς)⁵. Conforme Zingano (2003, p. 14), a diferença está em que, enquanto aquela não evita *petição do princípio*⁶, essa a faz recair no contentor e assim o refuta⁷. Como a refutação não parte de algo superior ao PNC, mas

⁵ Conforme os *Segundos Analíticos* (24b18-20; 71b9-12), a *demonstração* em sentido próprio (ἀπόδειξις) assegura as duas características do conhecimento científico: o conhecimento da causa e a necessidade. Aristóteles chama essa *demonstração* de *silogismo científico*. Trata-se da argumentação na qual, dada a relação de certas afirmações (as premissas), daí se segue uma nova afirmação (a conclusão), que resulta necessariamente daquelas. A demonstração tem lugar quando as premissas são verdadeiras, primeiras, imediatas, anteriores e causas da conclusão. (BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998, p. 3-6). Uma vez que o PNC é um princípio primeiro, ele não pode resultar de uma demonstração como essa, que suporia, portanto, um conhecimento primário ao próprio princípio. No entanto, trata-se de um princípio primeiro, o mais conhecido e prévio a todo o conhecimento. Faz-se necessária um procedimento de outro tipo para Aristóteles mostrar ao seu opositor a validade do PNC. Este procedimento é o que ele chama de *demonstração por refutação* ou, mais literalmente, trata-se daquilo que ele propõe fazer: *demonstrar elenticamente* (ἀποδείξει ἐλεγκτικῶς). Angioni (2006, p. 45) é claro ao observar que, para Bolton (1994, p. 323-328), este procedimento seguiria o básico das regras de qualquer refutação, conforme elas foram estabelecidas por Aristóteles nos *Tópicos* e nas *Refutações Sofísticas*. Uma vez que se trata aí de um método argumentativo que Aristóteles chama de *dialética*, esse procedimento não é capaz de gerar um conhecimento científico, pois parte de opiniões (as crenças mais reputadas) e produz um saber de igual valor. (ANGIONI, L. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*. São Paulo: UNICAMP, 2016, p. 45-46); BOLTON, R. Aristotle's Conception of Metaphysics as a Science. In: *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Scaltsas, Charles e Gill, 1994.) Por isso, "Irwin (1988, pp. 174-78, 185-87) supõe que Aristóteles apresenta com ela [(a demonstração refutativa)] uma nova concepção de dialética ('dialética forte'), a qual seria (contrariamente à 'dialética fraca' do *Órganon*) capaz de provar verdades objetivas e ir além da mera consistência interna de um conjunto de crenças reputadas como verdadeiras (os *endoxa*) (ANGIONI, 2006, p. 45). Para uma crítica à solução de Bolton e Irwin ver: ZINGANO, M. Notas sobre o Princípio de Não Contradição em Aristóteles. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, Série 3, v. 13, n. 1, Jan-Jun, 2003, p. 15ss; IRWIN, T. H. *Aristotle's first principles*. Oxford: Oxford University Press, 2002. Em parte, tendo a seguir a tese de Code (1986), segundo a qual a demonstração elênica não fornece um caminho metafísico conduzindo ao conhecimento do PNC (p. 356): "embora um metafísico não possa esperar provar o PNC, ele pode razoavelmente esperar provar que é tal que nada é anterior a ele. Ao fornecer essa prova, somos autorizados a assumir que o PNC é verdadeiro" (p. 354-355). Segundo Code, "Aristóteles não está tentando mostrar o porquê o princípio é verdadeiro. Ele está preocupado em mostrar o porquê deve ser aceito como verdade. Ao mostrar o porquê devo aceitá-lo, ele não está me dando uma razão para aceitá-lo (eu aceito isso sem uma razão). Ele [Aristóteles] está me dando uma razão sobre o porquê deve ser o caso que eu ou qualquer outra pessoa engajada no discurso e no pensamento significativa aceita isso" (p. 356). No entanto, discordando de Code (1986, p. 356), é questionável que, segundo ele sugere, o propósito do argumento de Aristóteles tenha como fim primário uma audiência que não nega a verdade do PNC e já está convencida da verdade desse princípio. Aliás, não precisamos discordar que a audiência geral do argumento de Aristóteles incluía aquela, provavelmente constituída por seus discípulos. Contudo, devemos supor, no mínimo, que os argumentos ao longo de *Gama* são lições aristotélicas que têm por fim refutar alguém que afirma a falsidade do PNC. Não fosse assim, o esforço argumentativo de Aristóteles não teria razão de ser. Na presente pesquisa, vamos além desse mínimo: compreendemos que o Estagirita endereça, ao menos, o fundamental do seu argumento aos que, sustentando que *o mesmo pode ser e não-ser* (tese que nega a validade do PNC), afirmam uma doutrina da indeterminação (isto é, a de que tudo é indeterminado). Heráclito, Protágoras e aqueles que os seguem seriam os principais interlocutores de Aristóteles. CODE, A. *Aristotle's Investigation of a Basic Logical Principle: Which science investigates the Principle of Non-Contradiction?* Canadian Journal of Philosophy, v. 16, n. 3, 1986.

⁶ Se procedesse assim, o oponente "poderia objetar isso que já é admitir o que se quer provar" (*Met.* 1006a20-21).

⁷ Conforme vimos na nota de rodapé 5, a discussão sobre a demonstração por refutação é longa. Segundo Angioni (2016, p. 45-46), "em todo caso, é certo que a argumentação aristotélica assume a figura de reduções ao absurdo da tese adversária: elimine-se o PNC, e o resultado será a eliminação de diversas regras lógico-semânticas sem as quais não poderíamos jamais descrever o mundo e nos comunicar de maneira consistente e eficaz." Conforme veremos, proponho que o resultado dessa eliminação corresponda algo bem mais básico, a saber, para ser breve, a impossibilidade da racionalidade (διάνοια) humana.

se ampara em outras coisas previamente conhecidas (ZINGANO, 2003, p. 18), a estratégia de Aristóteles se inicia com uma condição aos oponentes. Essa condição é estabelecida por ele no âmbito geral do discurso significativo, no intuito de fazê-los conceder por uma ação simples deles o resultado esperado da estratégia refutativa – uma vez satisfeita aquela condição⁸. Nas perspectivas em que se obtém esse resultado, a “refutação opera com algo que não é meramente aceito pelo interlocutor, mas é condição de todo discurso e, por consequência, de todo pensamento coerente, e é suficiente contra todos aqueles que negam o princípio de não-contradição” (ZINGANO, 2003, p. 30) – ou, ao menos, é assim considerado suficiente por Aristóteles. De todo modo, um grupo de intérpretes que reconhece haver um prova em *Gama 4* em favor da defesa do PNC, compreende que Aristóteles fornece essa prova via um argumento refutativo, em geral, na maneira como expusemos acima.

Aristóteles se ocupa com o exame e a defesa da validade do PNC a partir do capítulo terceiro de *Gama 4*. Do capítulo quarto em diante, ele oferece várias demonstrações refutativas que compõem a defesa desse princípio⁹. Não há consenso entre os comentadores sobre uma demarcação mais precisa do texto de *Gama* que forneceriam tais demonstrações nem qual delas desempenharia o cerne da defesa do PNC¹⁰. Mas um

⁸ Conforme Zingano (2003, p. 18), “o princípio de não contradição é apreendido, como qualquer outro princípio, por *epagôgê* [(indução)]; nós somos somente conduzidos a essa apreensão pela dialética, que como que lhe prepara o terreno.” Uma tentativa de resposta à explicação de como isso ocorre é oferecida por Oswaldo Porchat Pereira (*Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2001. (Coleção Biblioteca de Filosofia), de quem Zingano faz lembrar a tese de que “o conhecimento dos princípios emerge da argumentação dialética sem ser engendrado por ela, os princípios conhecem-se graças a ela, ainda que não por ela” (PEREIRA, 2011, p. 372).

⁹ Uma divisão geral e/ou detalhada dessas várias demonstrações é apresentada de diferentes modos por diferentes autores: ver ZINGANO, 2003, p. 8-9; ROSS, 1924 [1997] p. 265-268; KIRWAN, 1971, p. 93-105. Ross e Kirwan não incluem na secção textual *Gama 4* onde localizam a primeira parte do argumento refutativo de Aristóteles o excerto que vai de 1006a11 a 1006a27, demarcando o início da argumentação aristotélica em 1006a28. Por sua vez, Zingano sugere que o trecho que vai de 1006a11-34 compõe um bloco de argumento, não obstante situe o principal da prova em 1006a28-34, a partir da mesma linha sugerida por Ross (1006a28-1007a33) e Kirwan (1006a28-31). Mas como se pode ver, eles não estão de acordo em que linha exatamente termina o primeiro argumento. De todo modo, conforme veremos, Zillig (2007) e Cassin (2005) sugerem que o principal do argumento de Aristóteles se desenvolve a partir de 1006a12-13, onde se encontra o cerne da refutação mediante o qual se pode dizer que o adversário do PNC já aceitou o PNC (embora Zillig compreenda que o resultado da prova está plenamente obtido em 1006a32). Cf. ZILLIG, R. Significação e não-contradição: o papel da noção de significação na defesa do princípio de não-contradição em *Metafísica G4*. *Analytica*. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 11, n.1, 2007, p. 108;114; CASSIN, B. *O efeito softístico: softística, filosofia, retórica e literatura*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005, p. 93.

¹⁰ Deve-se observar, porém, que o recorte do texto aristotélico que delinea essas partes não é preciso entre os comentadores. E a demarcação do texto está condicionada ao peso que cada intérprete atribui a uma ou outras dessas partes com relação ao lugar onde consideram estar a localização do cerne de toda a argumentação aristotélica em defesa do PNC. Também não há um consenso sobre os recortes do texto que isolam os argumentos de Aristóteles. Ver Kirwan (1993, p. 93-105), Zingano (2003, p. 8-9); ROSS, 1924 [1997], p. 265-268; DANCY, R. M. *Sense and contradiction: a study in Aristotle*. Dordrecht: D. Reidel,

grupo de autores (Aubenque, Cassin, Zingano, Zillig) entende que a demonstração aristotélica inclui um argumento centrado na ideia de *significar* (σημαίνειν). Tratar-se-ia de uma parte da defesa da validade do PNC que se explica mais especificamente por meio de considerações a respeito das condições da significação em geral. O desacordo entre eles está no alcance dessas considerações para a compreensão do principal da argumentação aristotélica.

A divisão do texto de *Gama 4* sugerida por Zingano (2003, p. 8-9) demarca de maneira mais completa o trecho desse livro que põe essas considerações em questão. O trecho está situado em *Met.* 1006a11-b34. Aí Aristóteles também deixa claro o que seria, então, não uma demonstração, mas um argumento refutativo. Abaixo segue a referida passagem extraída da tradução da *Metafísica* (vertida do grego para o espanhol) proposta por Yebra.

se pode **demonstrar por refutação** (ἀποδείξαι ἐλεγκτικῶς) também a impossibilidade disso¹¹, **se apenas disser algo** (ἄν μόνον τι λέγη) o adversário; e, se não diz nada (μηθέν), é ridículo **tratar de discutir** (ζητεῖν λόγον) com quem não pode dizer (λόγον) nada, enquanto não pode dizê-lo; pois esse tal, enquanto tal, **é por ele mesmo semelhante a uma planta (φυτόν)**. Mas demonstrar refutativamente, digo que não é o mesmo que **demonstrar** (ἀποδείξαι), porque, ao demonstrar, pareceria **pedir o que está no princípio** (αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ); mas sendo outro o causante de tal coisa, haveria **refutação** (ἔλεγχος) e não demonstração. **E o ponto de partida (ἀρχή) para todos os argumentos desta classe não é exigir que o adversário reconheça (λέγειν) que algo é (εἶναι) ou que não é (ἢ μὴ εἶναι)** (pois isso poderia ser considerado como uma petição de princípio), **senão que signifique algo para ele mesmo e para outrem** (ἀλλὰ σημαίνειν γέ τι καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλῳ), **isso, com efeito, há que reconhecê-lo se realmente quer dizer algo** (τοῦτο γὰρ ἀνάγκη, εἴπερ λέγοι τι); pois, se não, este tal não poderia **raciocinar** (λόγος) **nem consigo mesmo nem com outro** (οὐτ' αὐτῷ πρὸς αὐτὸν οὔτε πρὸς ἄλλον). **Mas, se concede isso, será possível uma demonstração, pois haverá algo definido** (τι ὀρισμένον). Mas o culpado (αἴτιος) não será o que demonstra, senão o que se submete à demonstração; **pois, ao destruir o raciocínio, se submete ao raciocínio** (ἀναιρῶν γὰρ λόγον ὑπομένει λόγον). Ademais, o que concede isso já tem concedido que **há algo verdadeiro sem demonstração** (τι ἀληθὲς εἶναι χωρὶς ἀποδείξεως) [por conseguinte não se pode afirmar que tudo seja *assim e não assim* (οὕτως καὶ οὐχ οὕτως)]. Primeiramente, pois, é

1975, p. 28-29); ALMEIDA, N. Os princípios de verdade no Livro IV da Metafísica de Aristóteles. *Princípios*, 2008, p. 31-32). De modo semelhante como o fazem Kirwan (1993, p. 93-102) e Inciarte (1994, p. 129), Angioni (ANGIONI, 1999, p. 121) entende que o principal da argumentação pode ser dividido em três partes, para ser breve: uma que se valeria de pressupostos semânticos, outra que teria um caráter pragmático e outra ainda centrada na distinção ontológica entre substância e acidente. INCIARTE, F. Aristotle's Defence of Principle of Non-Contraction. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 76, 1994, p.129-150.

¹¹ Isto é, de que o PNC não seja universalmente válido. ANGIONI, 2006, p. 45.

evidente que *isto é ao menos verdadeiro em si* (τοῦτό γ' αὐτὸ ἀληθές): que a expressão «ser» ou «não-ser» *significa algo determinado* (ὅτι σημαίνει τὸ ὄνομα τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τοῦτί); por conseguinte, **não se pode afirmar que tudo seja assim e não assim** (οὕτως καὶ οὐχ οὕτως). Ademais, se «homem» (ἄνθρωπος) *significa um só coisa* (σημαίνει ἓν), suponhamos (ἴσθημι) que essa é «animal bípede» (ζῷον δίπουν). E por «significar uma só coisa» entendo o seguinte (λέγω δὲ τὸ ἐν σημαίνειν τοῦτο): se «homem» é «tal coisa», **e se algo é um homem, «tal coisa» será a essência (εἶναι) de homem.** (E não importa tampouco que alguém diga que significa várias coisas, contanto **que sejam limitadas (ὀρισμένα)**... (*grifo nosso*))

Apresentaremos uma apreciação mais detida das traduções dos vocábulos gregos no próximo capítulo. Por agora basta mencionar o que é suficiente para apresentar nas próximas páginas uma linha de interpretação da refutação aristotélica que concentra o fundamental de toda a análise na passagem acima citada, cuja tradução acomoda as variações interpretativas dos diferentes autores. O que é claro nesta parte do argumento de Aristóteles é que o meio através do qual ele pretende refutar o seu adversário se dá através do *discurso*, isto, do λόγος (vertido por Yebra em suas variações para *raciocínio, raciocinar, discutir, dizer*)¹². No horizonte do λόγος é que devem ser situadas as atividades de *dizer* (λέγειν) (infinitivo do verbo λέγω, que aliás, está a base etimológica de λόγος) e de *significar* (σημαίνειν). A divergência entre as diferentes interpretações nesta parte do argumento aristotélico pode ser encontrada não apenas na compreensão do vínculo entre a condição inicial da refutação, qual seja, a de *apenas dizer/significar algo*, e o seu resultado (ZILLIG, 2007, p. 112) (aquilo que Aristóteles designa por τι ὀρισμένον – vertido na tradução de Yebra para *definido*, na de Giovanni Reale, para *determinado*)¹³. Ela também se encontra na maneira como uma coisa e outra são exatamente compreendidas – com consequências tanto para a localização de onde precisamente *condição e resultado* aparecem na argumentação de Aristóteles quanto para o

¹² “O termo *logos* comporta não apenas enorme gama de significados, mas tão surpreendentemente coesão entre todos ele (...). *Logos* significa também a própria capacidade discursiva que caracteriza a espécie humana” (ANGIONI, 2006, p. 48).

¹³ Observe que o termo τι ὀρισμένον foi traduzido na citação por *algo definido*, versão que empregaremos em geral ao longo do primeiro capítulo para nos reportarmos às considerações dos autores que vamos apresentar aqui. Mas vamos também nos dirigir a esse mesmo com a expressão *algo determinado* ou *determinado*, conforme o que propõe Giovanni Reale na sua tradução da *Metafísica*. Isso porque *determinado* (ὀρισμένον) ou *algo determinado* (τι ὀρισμένον) é também uma tradução possível e, como veremos, é usada pelos intérpretes que apresentaremos ao longo deste primeiro capítulo. Ocorre que, com razão, Zillig chama a atenção para fato de que alguns intérpretes de Aristóteles empregam ‘algo determinado’ em termos de ‘determinação a partir das essências’ (ZILLIG, 2007, p. 112). Mas com exceção de Aubenque, os demais autores tratados aqui, e também nós, não empregamos τι ὀρισμένον nesse sentido essencial, ao menos no estágio inicial da refutação.

estabelecimento das características que suficientemente os descrevem como partes constitutivas da prova.

Uma divergência clássica entre os intérpretes diz respeito à ideia de o essencialismo aristotélico estar ou não operando nos propósitos iniciais da refutação. Aqueles intérpretes que acreditam estar, em geral, entendem que Aristóteles teria incluído o essencialismo entre as condições de possibilidade da significação em geral, uma vez que o PNC estivesse na condição do discurso significativo (ZILLIG, 2007, p. 108). É o caso, p. exemplo, de Lukasiewicz (2005) ou Angioni (1999)¹⁴. Mas enquanto esses autores apoiam a explicação do empenho ontológico do argumento aristotélico eminentemente amparados pelo texto de *Gama 4* 1007a20-b18¹⁵, Aubenque faz a sua interpretação depender sobremaneira de uma interpretação (tradicional) das relações entre, como ele diria, *linguagem, pensamento e ser*, apresentadas por Aristóteles no *Da interpretação*. Enquanto aqueles compreendem que Aristóteles exige do seu oponente algo a mais do que simplesmente *dizer algo*, a saber, seria também necessário distinguir *substância* de *acidentes*, Aubenque justifica o surgimento do essencialismo na refutação aristotélica de outra maneira, bastando, no entanto, que o oponente do PNC apenas diga alguma coisa (AUBENQUE, 1974, p. 122-123). Vamos nos ocupar mais detalhadamente da teoria aristotélica da significação apresentada por Aristóteles no *Da interpretação* no terceiro capítulo. Mas para apresentar a interpretação de Aubenque acerca de como ele compreende a condição e o resultado da refutação aristotélica em *Gama 4*, vale antecipar brevemente a sua compreensão da referida teoria.

Conforme Aubenque (1974, p. 105),

no começo do *De interpretatione*, a linguagem é definida como *símbolo* (σύμβολον): “os sons emitidos pela voz (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) são os símbolos dos estados da alma (παθήματα τῆς ψυχῆς) [(para ser breve, o pensamento)] (...) as que expressam de imediato o ser (...) [e] resultam idênticos em todos [os homens], assim como também são idênticas às coisas de que ditos estados são *imagens* (...). Se impõe, pois, uma primeira distinção entre as relações de *semelhança* – como as que existem entre o pensamento e as coisas – e as relações de *significação* (...) tal como se instituem entre a linguagem [(o símbolo)] e o pensamento.

¹⁴ ANGIONI, L. Princípio da não-contradição e semântica da predicação em Aristóteles. *Analytica*, v. 4, n. 2., 1999.

¹⁵ Aliás, exigindo para o oponente de Aristóteles algo a mais do que simplesmente dizer ou significar algo (seria também necessário distinguir substância de acidentes).

A fragmentação da citação não exprime o todo do que está em jogo no *Da interpretação*¹⁶. Porém, é assim fragmentada que a citação fornece adequadamente o fundamental da interpretação de Aubenque sobre a teoria aristotélica da significação. Veremos no terceiro capítulo que ele está associado a uma leitura tradicional desse tratado e que essa leitura carece de uma proposta alternativa à interpretação por ele oferecida. Conforme à leitura que propõe, observe que o compromisso da *linguagem* com o *pensamento* obriga a *linguagem*, ainda que indiretamente (isto é, através do *pensamento*), a manifestar *o ser das coisas*, pois o pensamento é dito estar numa relação de identidade com elas e, por isso, resultar de modo idêntico para os diferentes indivíduos. No momento em que Aubenque identifica o *pensamento* com o que chama de *intenções humanas*, ele julga que qualquer palavra que alguém diga e é por outrem compreendida, nela se manifesta uma correspondência das *intenções humanas* e, logo, *o ser das coisas* igualmente se manifesta no plano da *linguagem*. Assim, na perspectiva de Aubenque, o cerne da refutação aristotélica contra os negadores do PNC ocorre do plano da significação das *palavras* às *intenções humanas*. Conforme diz, Aristóteles compreende que a linguagem significa, isto é, que através dela uma *intenção humana* (vale dizer, o *pensamento* que está na alma) se dirige para *as coisas* (AUBENQUE, 1974, p. 121). Inevitavelmente, a condição da refutação aristotélica e o resultado daí esperado se realizariam no domínio significativo das palavras compreendidas no âmbito da *essência das coisas*. Ora, ao adversário do princípio, segundo Aubenque (1974, p.123), “basta que (...) fale, pois então dá testemunho, mediante o exercício da palavra (qualquer que seja seu conteúdo), da essência do discurso, que é a significação: testemunho mais próximo da expressão, mas bastará para pôr o sofista em conflito consigo mesmo”.

Em 1006a19-20, Aristóteles afirma que o ponto de partida de sua refutação repousa na ideia de que não é necessário ao adversário *dizer* (λέγειν)¹⁷ que *algo é ou não é* – ideia na qual muitos autores compreendem estar operando explicitamente o essencialismo aristotélico. Mas Aubenque (1974, p. 122) sugere que essa advertência é apenas retórica, pois *dizer que algo é ou não é* “consustancial, de algum modo, à linguagem mesma”. Assim, basta que o adversário signifique (diga, fale) algo, **tanto**

¹⁶ Aristotle. *De interpretatione*. Tradução de J. L. Ackrill. BARNES, J. *The Complete works of Aristotle: the revised Oxford translation*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

¹⁷ Yebra usa conjugação uma do verbo *reconhecer* (reconocer) para traduzir λέγειν. Os demais autores optam por traduções mais próximas entre si: *dizer* (REALE, 2002; ROSS, 1924), *declarar* (KIRWAN, 1971), *afirmar* (ANGIONI, 2007). ARISTÓTELES. *Metafísica*: Livros IV e VI. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. IFC/UNICAMP, 2007.

para si mesmo quanto para os demais – sob pena de não haver linguagem nem para ele nem para os outros caso ele não conceda isso (*Met.* 1006a18-22). Aubenque entende que “para poder exercitar a refutação, por conseguinte, é necessário e suficiente que o <<adversário diga alguma coisa>>. Pois, se fala, há pelo menos algo que não pode deixar de admitir: que suas palavras possuem um sentido” (AUBENQUE, 1974, p. 122). Em contrapartida, no sentido das palavras se encontraria o resultado esperado da refutação, isto é, *algo definido* (ὀρισμένον), condição de possibilidade de todo discurso; se o adversário fala algo, então, dá testemunho da significação compreendida dessa maneira (isto é, *definida*), ao menos, na direção daquilo que ele pensa ao que ele diz (AUBENQUE, 1974, p. 122-123).

Conforme Aubenque (1974, p. 118), Aristóteles não dissocia o que se diz daquilo que se pensa, pois o que se pensa dá sentido ao que se diz: é o que se verifica quando o Estagirita, nas *Refutações Sofísticas* (170b12), rejeita a distinção entre argumentos de palavras e argumentos de pensamento, assumindo que “todo argumento é ao mesmo tempo de palavra e de pensamento, segundo o ponto de vista no qual é anunciado ou capitado” (AUBENQUE, 1974, p. 119). Com base nisso e na ideia aristotélica de que o “fato de se dirigir ao pensamento não reside no argumento mesmo, senão na atitude de quem responde a respeito dos pontos que concede” (170b28), Aubenque (1974, p. 119) assume que “tudo é uma questão de atitude, ou diríamos, de intenção”. Ele considera que, para Aristóteles, a unidade de sentido de uma palavra se expressa na correspondência das intenções humanas no diálogo, deveras externamente manifesto no acordo do sentido das palavras pelas quais os interlocutores compreendem uns aos outros (AUBENQUE, 1974, p. 124). Mas o valor significante não seria inerente à palavra mesma, senão dependente da intenção que a anima. Nessa perspectiva, aquilo que Aubenque julga ser a compreensão completa da significação em Aristóteles tornaria questionável o alcance desta dupla referência: “A linguagem, instituição humana, remete, por uma parte, às intenções humanas que a animam, e por outra, às coisas para as quais tais coisas se dirigem” (AUBENQUE, 1974, p. 118).

Aubenque (1974, p. 124) compreende que o encontro recíproco das intenções humanas e, conseqüentemente, o aspecto convencional que resulta apoiado nela, está amparada na *essência* (οὐσία) ou *quididade* (τὸ τὶ ἐστὶν) das coisas (*Met.* 1007a26), terreno que fundaria objetivamente a permanência desse encontro: a unidade de sentido corresponderia, pois, ao *significar uma única coisa* (σημαίνειν ἓν) (*Met.* 1006b7;32), no sentido daquilo que é ser para alguma coisa. Assim, “se *homem* significa tal coisa e se

algun ser é homem, tal coisa será a *essência* de homem [(*Met.* 1006a32)] (...): as palavras têm um sentido porque as coisas têm uma essência”, conclui Aubenque (1974, p. 124). Aquilo que é designado com o termo σημαίνειν ἔν compreende a essência de algo e, ao que tudo indica, para ele, é nesse sentido que a comunicação humana em geral ocorre – λέγειν/σημαίνειν τι ocorre sempre no único âmbito possível do discurso, isto é, o âmbito do σημαίνειν ἔν.

O argumento aristotélico contra os negadores do PNC levaria Aristóteles a precisar as relações entre *linguagem, pensamento e ser* – é o que afirma Aubenque (1974, p. 125-126) a partir da interpretação que propõe dessas relações e nesses termos. Conforme essa interpretação, o que se profere pela linguagem dita remete ao plano das intenções humanas que animam isso que é dito, plano fora do qual nenhuma comunicação humana é possível: como um espírito (διάνοια) por trás das palavras, tais intenções são expressão da força do pensamento (discurso interior) como instrumento que retira o ser humano da inaniidade. Pressupondo o ser como fundamento mesmo da possibilidade do encontro dessas intenções no diálogo, Aubenque (1974, p. 128) admite que “o ser não é outra coisa senão a unidade dessas intenções humanas que se respondem umas às outras no diálogo: [(se os homens se comunicam, o fazem dentro do ser)]. Ele compreende que a condição da refutação aristotélica se estabelece na exigência de o adversário *dizer/significar algo* (λέγειν/σημαίνειν τι) para si e para outrem (αὐτῷ καὶ ἄλλῳ), enquanto isso equivale a *dizer/significar uma única coisa* (σημαίνειν ἔν). O resultado obtido corresponderia a uma palavra proferida expressando *algo definido* (ὀρισμένον): qualquer que seja o seu conteúdo (AUBENQUE, 1974, p. 123)¹⁸, ela está a serviço da manifestação da unidade das intenções humanas. Essa unidade está em correspondência com o ser mesmo da coisas, o que definitivamente coloca os interlocutores em comum acordo num diálogo.

Conforme Cassin (2005, p. 105), Aubenque defende a ideia de que a constituição do significado em Aristóteles deve ser buscada no âmbito da coisa, em vez de, como ela própria defende, ser buscado no âmbito das palavras. Ela propõe, então, uma inversão da análise feita por Aubenque. A ideia de que a condição e o resultado esperado de toda a

¹⁸ Aqui, segundo parece, o essencialismo de Aubenque é diferente daquele descrito, por exemplo, por Angioni (1999, p. 128). Angioni compreende que o essencialismo aristotélico se expressa no que é dito de modo primário (essencial ou substancial) em vez de um modo secundário (acidental), esse é derivado e dependente daquele. Aubenque dilui o essencialismo aristotélico na linguagem em geral e afirma que qualquer palavra, se através dela os interlocutores se compreendem, então, aí há uma correspondência das intenções humanas e, conseqüentemente, há manifestação da essência da coisa.

refutação aristotélica se estabelece no horizonte geral da significação persiste na sua interpretação. Mas não se trata mais de pensar a significação do âmbito onde se verifica que a linguagem está ontologicamente empenhada, como o quis Aubenque. Ela entende que o cerne da refutação de Aristóteles ocorre no *grau zero da dialética*, lá onde estão em questão as condições de possibilidade do próprio diálogo entre os interlocutores (CASSIN, 2005, p.83). Tais condições estariam estabelecidas no mero âmbito da convenção, quando alguém simplesmente diz/significa algo (*λέγειν/σημαίνειν τι*) *para si* e *para outrem* (*αὐτῷ καὶ ἄλλῳ*) e, então, obtém algo *determinado* ou *definido* (*ὁρισμένον*) para ambos. Para Aubenque e Cassin, *dizer* e *significar* são termos que equivalem entre si. Mas diferentemente de Aubenque, Cassin não estabelece uma equivalência entre *λέγειν/σημαίνειν τι*, de um lado, e *σημαίνειν ἐν*, do outro. Conforme a autora, enquanto essa última expressão remete às essências aristotélicas, a primeira não o faz e, mesmo assim, já contém a unidade de sentido necessária para satisfazer o que recai na noção aristotélica de *ὁρισμένον*, a evidência mínima que prova a validade do PNC.

Para que haja refutação, portanto, basta que o adversário diga algo (1006a12-13): isso não implica nem estabelecer uma premissa nem defender uma tese, mas apenas **“significar algo, para si e para outrem”** (a21). Na equivalência entre essas duas formulações, ‘dizer algo’ e ‘significar algo’, consiste toda a condição da refutação, que é ao mesmo tempo sua condição de base: ela é necessária, não apenas para que haja refutação ou dialética, mas para que haja, antes de tudo, discurso (CASSIN, 2005, p. 93-94, grifo nosso).

Cassin chama, pois, a refutação aristotélica, compreendida em seu cerne, de *Refutação transcendental*. Essa denominação está para a ideia de que, segundo a autora, a condição de toda refutação se sustenta na necessidade do *sentido*, que é obtido por meio do *significado determinado* (CASSIN, 2005, p. 77; 101;103). Dessa forma, o *algo* a que Aristóteles se refere com as expressões *dizer algo* (*λέγειν τι*), *significar algo* (*σημαίνειν τι*) “constitui propriamente o eixo da refutação: sem ele, a exigência de significação não poderia implicar a impossibilidade da contradição. Pois é *nesse algo* que, uma vez dito, se encontra *determinado* ou *definido* (*ὁρισμένον*)” (CASSIN, 2005, p. 95).

Na perspectiva de Cassin (2005, p. 95), bastaria, pois, a Aristóteles que o seu adversário dissesse *bom dia* – se isso não significa *dane-se* – para assumir o sentido de *bom dia* como *algo determinado*; de modo mais econômico (descomprometido com qualquer preocupação com o real), o mesmo se aplicaria se vociferasse *tragelaphos!* A autora compreende que toda unidade de sentido, uma palavra que seja, na medida em que

constitui um verbete do dicionário, pode servir para estabelecer a prova em favor do PNC: o sentido (modelo de ente e de objetividade) é considerado por Aristóteles a primeira entidade que não pode suportar a contradição; e a refutação constituída dessa maneira implica que o ente é ao menos feito como um sentido – se não for o caso antes de aceitar que o mundo é estruturado como linguagem (CASSIN, 2005, p. 96).

Assumindo uma leitura da refutação aristotélica descomprometida com as interpretações essencialistas, Cassin (2005, p. 96) observa que a determinação identitária do sentido só é garantida pelo acordo interpessoal do con-senso (*para si mesmo e para outrem*, *Met.*1006a21) ou da **convenção** (o *kata syntheken* do *Da interpretação*¹⁹), considerado por ela modelo do acordo consigo mesmo (aquele que não significa algo não poderia discorrer nem com os outros nem consigo mesmo (*Met.* 1006a22-24)). No entanto, reconhece que a refutação, em sua radicalidade transcendental, está fundada na essência do homem, na medida em que o fundamental de toda a refutação está ancorada na necessidade de sentido e a necessidade de sentido está, por sua vez, ancorado nessa essência (CASSIN, 2005, p. 96). Por outro lado, ao que tudo indica, no caminho inverso dessa radicalidade, Cassin qualifica como *resíduos do diálogo* os interlocutores do acordo interpessoal: o sentido de uma palavra ganha autonomia com relação aos diferentes interlocutores, uma vez que tenham garantido aquela determinação identitária do sentido, ou simplesmente, o significado *determinado* (ὄρισμένον) dessa palavra (CASSIN, 2005, p. 77; 101;103). O que Barbará Cassin busca enfatizar é a ideia de que o ato de significar (σημαίνειν), eixo de toda a refutação, consiste numa propriedade das palavras, dotadas de autonomia após o momento em que os interlocutores fixam por convenção o sentido delas. A autora julga ser esse o sentido pelo qual se deve aceitar a relação entre *a necessidade de significar algo para si e para outrem, de um lado*, e a obtenção de *algo determinado, de outro*. Segundo Cassin, a convenção é nada mais do que uma questão de fixar o uso das palavras, significando algo (*ti*), isto é, *algo determinado*: significa-se aí um sentido correspondendo à atribuição negativa ou positiva de um predicado, ou seja, significa-se aquilo que a palavra significa (*Met.* 1006a28-30). Nessa perspectiva, a partir do momento que significar é uma propriedades das palavras, a significação não é propriamente uma questão nem da relação das palavras com o seu usuário nem das palavras com o mundo, mas é apenas a relação das palavras entre elas mesmas; mais precisamente, a relação que cada palavra mantém com o *logos* que a explica. Para ser

¹⁹ O nome é um som significativo estabelecido *por convenção* (κατὰ συνθήκην) (*Da int.*16a19).

breve, conforme Cassin, trata-se antes da definição, *horismos*, o enunciado da palavra (*Met.* 1012b7;1012a23-24), que se torna o *ti horismenon*, isto é, *algo determinado*, elemento necessário e suficiente para a realização da refutação aristotélica, compreendida em seu cerne (CASSIN, 2005, 100-103).

Compartilhando com Cassin a sugestão de que não é necessário admitir o essencialismo aristotélico no cerne da refutação contra os opositores do PNC, Zingano (2003, p. 19) compreende, no entanto, que Aristóteles estabelece a condição básica da refutação não com “duas exigências [ao oponente], a saber, a de dizer algo e a de significar algo, mas somente uma, a de significar algo [(σημαίνειν τι)], que é obtida pelo mero ato de dizer alguma coisa”. Segundo o autor, isso “pode ser satisfeito de muitos modos [pelo oponente de Aristóteles], dizendo, por exemplo, *trirreme, pato, ponto* ou *Deus*” (ZINGANO, 2003, P. 19). Se o oponente *significar algo* nesse sentido, então, a demonstração refutativa terá se estabelecido, pois haverá o *algo determinado* (ὄρισμένον) que Aristóteles julga ser suficiente para o sucesso da prova.

O limite do que pode ser dito é circunscrito pelas possibilidades de um sentido particular que Zingano reserva à noção aristotélica de discurso apofântico (que pretende não-essencialmente dizer falsa ou verdadeiramente algo do mundo). “O argumento inicia se o contendor *pelo menos* significar algo, isto é, aceitar o jogo do discurso apofântico, o que implica que significa algo para si e *para qualquer outro*” (ZINGANO, 2003, 19). Aí o exercício da linguagem não estaria comprometido com desvelar a essência das coisas, mas apenas com as condições gerais do discurso (verdadeiro ou falso) e da referência e, portanto, com um terreno comum da significação para interlocutores. À medida que um termo é significado de um único modo, satisfazendo o emprego da linguagem apofântica, esse termo atende à maneira adequada de *significar algo* (σημαίνειν τι), qual seja, *significando algo uno* (σημαίνειν ἓν) – Aubenque assume uma equivalência entre essas noções: ambas correspondem à significação da essência; Cassin as diferencia, atribuindo o compromisso com essa significação apenas à segunda, isto é, ao σημαίνειν ἓν. Zingano, por sua vez, observa que *significar algo* (σημαίνειν τι) pressupõe essa segunda noção livre do empenho ontológico, com base na afirmação aristotélica de que não *significar algo uno* (σημαίνειν ἓν) é não significar nada (*Met.* 1006b7). Conforme diz, “[σημαίνειν ἓν] é a expressão para *significar algo uno*, que fica restrito às condições do discurso e da referência” (ZINGANO, 2003, p. 22). Diz-se *discurso* no domínio dos termos: “se se diz com verdade algo, p. ex., *homem*, neste caso é necessário dizer que é um *animal bípede*,

pois isto é o que foi estipulado como sendo significado pelo termo homem” [(*Met.* 1006b30)]. Conforme Zingano, “se há prova, então ela acabou aqui” (2003, p. 23).

Dizer com verdade *a*, *a* sendo um termo (o que Aristóteles propõe por *semainein* ou *legein ti*), não tem como condição que o mundo seja de um certo modo, mas somente que eu mantenha com coerência o que entendo por *a* ao longo de meu discurso. Manter com coerência o que entendo por *a* supõe que a significação faça um certo recorte entre diversas possibilidades (o que Aristóteles propõe por *semainein hen*), e os limites deste recorte é aquilo de que se necessita para barrar a absoluta falta de limites em que cai aquele que nega o princípio de não contradição. Ao dizer, por exemplo, que *homem é um animal bípede*, estou definindo algo no mundo, e a definição é o enunciado que revela a essência ou quiddidade; porém, ao dizer que o *termo homem é ou significa animal bípede*, estou simplesmente explicitando o que entendo por *a*. Dizer que é verdade que por *a* entendo algo como *b* equivale a admitir que, cada vez que pronuncio *a*, posso substituí-lo por *b* (ZINGANO, 2003, p. 30).

Embora Zingano compreenda que a condição e o resultado da refutação aristotélica se estabeleçam no âmbito geral do discurso e da referência, esse âmbito corresponde à extensão do que é próprio da linguagem apofântica, isto é, comprometida com o verdadeiro e o falso (não obstante Zingano assuma a linguagem apofântica de maneira a excluir disso a necessidade do vínculo com o essencialismo aristotélico). Ocorre que na compreensão de Aristóteles, a linguagem apofântica não equivale ao todo das possibilidades da linguagem coerente e eficiente. Por isso, para Zillig, a significação inicialmente entendida no âmbito apofântico do discurso parece ainda não expressar todo o alcance da compreensão aristotélica da significação. Há um limite aquém desse âmbito onde Aristóteles estabelece o fundamental da condição e do resultado de todo o seu argumento refutativo.

Segundo Zillig, na medida “em que o adversário pode escolher qualquer palavra e fornecer a ela o significado que ele desejar, as condições necessárias [à refutação] permanecem restritas ao âmbito da pura significação e, assim, o resultado pode ser aplicado a tudo o que significa” (ZILLIG, 2007, p. 116). Permanecendo na esteira que exclui o essencialismo de onde considera estar o coração da estratégia refutativa de Aristóteles, Zillig propõe que o cerne do argumento aristotélico seja compreendido a partir da mera significação em geral (ZILLIG, 2007, p. 108-109). “Se a estratégia elética (a demonstração por refutação) consiste em mostrar que, ao aceitar a condição inicial do argumento, o adversário aceitou, já, o seu resultado, então tudo o que se deseja encontrar

no resultado deve estar contido na condição inicial” (ZILLIG, 2007, p.108). Assim, o autor compreende que Aristóteles estabelece a condição inicial ao seu adversário exigindo que *apenas diga algo* (μόνον τι λέγει) (Met.1006a12-13), isto é, **signifique algo (σημαίνειν τι) para si (αὐτῷ) e para outrem (ἄλλῳ)** (Met.1006a21). Se o adversário conceder isso, conforme Zillig, haverá refutação, pois haverá *algo determinado* (ὄρισμένον) (Met.1006a24-26), o resultado esperado por Aristóteles da condição por ele exigida ao seu adversário – e suposto ser suficiente para demonstrar a validade do PNC. Para Zillig, na ideia de *apenas dizer algo* está embutida a ideia de *significar algo para si e para outrem*, na medida em que essa última é apenas uma explicitação da primeira. No entanto, para o aceite universal do PNC, a noção de *significar algo* (σημαίνειν τι) supõe uma complementação fornecida pela noção de *significar um* (σημαίνειν ἓν), mas ainda no âmbito mesmo da mera significação. De Aubenque, Zillig recusa a interpretação essencialista da refutação aristotélica; de Zingano, afasta-se da ideia de que é necessário ao opositor de Aristóteles significar algo no âmbito do discurso apofântico, mas aceita que a significação pode ocorrer no âmbito dos termos; de Cassin, Zillig rejeita a noção de σημαίνειν ἓν comprometida com expressão da essência das coisas e a ideia de que o estabelecimento completo da refutação ocorra apenas com referência à noção de σημαίνειν τι – o que o leva a conclusões diferentes das que Cassin obteve sobre a compreensão do cerne da refutação aristotélica. Apesar disso, Zillig e Cassin parecem concordar que a condição e o resultado de toda a refutação aristotélica deva ser compreendida no âmbito da mera significação em geral, onde o oponente de Aristóteles pode cumprir a exigência de *apenas dizer algo* livre do compromisso quer com a expressão das essências e quer o com discurso apofântico no sentido delimitado por Zingano.

As expressões *dizer* e *significar* não são tomados por Zillig como designando algo no mundo – conforme diz (2007, p. 110), tal como ocorre em muitas interpretações e traduções patentes de *Gama 4* de caráter essencialista. A fim de evitar uma associação intuitiva entre *dizer* ou *significar* e *designar algo no mundo*, o autor sugere “tomar esses termos numa acepção descomprometida, compreendendo-os como comportando simplesmente um ato de separação ou demarcação: quem significa algo simplesmente estabelece um limite entre o que é indicado e o que não é” (ZILLIG, 2007, p. 110). Dessa forma, duas partes da explicação de Zillig mostram onde o adversário assume o PNC como condição da significação em geral e, portanto, onde está o cerne da estratégia da

refutação aristotélica: a primeira diz respeito à necessidade de *significar algo* (σημαίνειν τι), a segunda, à de delimitar *um significado* (σημαίνειν ἐν).

Conforme o autor, em *Met.* 1006a12-28, Aristóteles apresenta a estratégia da demonstração elêntica: a prova apenas será possível se o adversário *dizer algo*, isto é, *significar algo para si e para outrem*. Uma vez satisfeita essa condição, o resultado da prova se segue, pois haverá, desde então, *algo delimitado* (ZILLIG, 2007, p. 11). O que Zillig traduz por *delimitado* corresponde ao que Aristóteles expressa com o termo ὁρισμένον (o que não o impede de usar as expressões *definido* ou *determinado*, preferencialmente adotadas pelos outros autores anteriormente apresentados). Para obter essa tradução, Zillig recorre ao significado etimológico deste termo grego, que aparece na forma do particípio aoristo na voz média do verbo ὀρίζω (delimitar). Ele julga adequado operar desse modo para evitar as traduções que compreendem ὁρισμένον como “determinação de ser” (isto é, a determinação a partir das essências). Vertido para a maneira que propõe, e que parece se acomodar bem na argumentação de Aristóteles, Zillig afirma que *delimitado* barra as leituras fundamentadas da ordem do ser, pois *delimitar* é simplesmente estabelecer um limite geral (ZILLIG, 2007, p. 112). Segundo diz,

a interpretação essencialista de ὁρισμένον é excluída pela glosa de ‘significar algo’, fornecida em 1006a28-30: ‘é evidente que isto, ao menos, é verdadeiro por si mesmo, que o nome significa ser (ou não ser) **isto daqui**’. Uma palavra qualquer, se satisfizer a condição de significar algo, terá um sentido delimitado, a saber, este daqui. O papel dêitico *todi* (‘isto aqui’) é precisamente deixar vago o modo pelo qual se estabelece a delimitação. A determinação de ser através das essências é uma das possíveis maneiras de delimitar o sentido de um termo, mas não é a única. Para o funcionamento do argumento, basta esclarecer que é necessário possuir algum meio de delimitação, mas não é preciso (nem desejável) determinar aqui qual seja o bom meio de fazê-lo. O restante da prova consistirá em estabelecer com precisão o que seja ‘ter algum significado’ (ZILLIG, 2007, p. 112, grifo nosso).

Por *significar algo* Zillig refere-se, pois, à compreensão aristotélica de que o adversário deve dizer uma palavra com um sentido delimitado, de modo que ao anunciar *x*, compromete-se que *x* é tal que *x* e não-*x*: a situação é de tal maneira que, ao ouvir a palavra *akangaoba*, é necessário concluir que tudo o que for *akangaoba* não será o que *não for akangaoba*; conforme diz o autor, de certo modo, se se aceita que o termo *x* significa *isto daqui* e não o seu contrário, aceita-se desde já o PNC, “de modo que”,

conforme Aristóteles, “nem tudo é assim e não assim” (*Met.* 1006a30-31). Porém, até esse momento, segundo Zillig (2007, p. 112), o resultado da refutação é apenas negativo; o plano estabelecido é eminentemente formal (não-[isto e não-isto]) e o que foi estabelecido julga não ser suficiente sequer para o uso da linguagem. Além de fazer o opositor do PNC aceitar que o termo *x* signifique algo, é preciso de um meio para decidir o que é *x*, isto é, é necessário poder saber que uma cartola e um boné são *akangaoba* (vestimenta de cabeça) enquanto uma camisa não é (ZILLIG, 2007, p 112-113). Nessa altura, observe que Zillig assume que o termo *akangaoba* é vago, para não dizer ambíguo, e que, se o adversário escolhe dizer algo através de um termo como esse, faz-se necessário introduzir um meio de distinguir sua generalidade. O problema dessa generalidade é pelo autor situado no domínio do *significar algo* (σημαίνειν τι) e resolvido do domínio do *significar um* (σημαίνειν ἕν).

Segundo Zillig (2007, p. 113-114), o avanço da ideia de *significar algo* depende do estabelecimento das condições de delimitação do significado: o resultado esperado só é universalmente obtido quando se tem de não apenas *significar algo*, mas *significar um*, isto é, quando o significado de um termo é plenamente delimitado.

Enquanto o adversário admite apenas que um termo *x* significa algo, o resultado permanece restrito a um caso particular (se é verdadeiro que *x* significa algo, então não é verdadeiro que *x* não significa algo). Obviamente, nenhum discurso significa algo, se não tiver **um** significado. Mas, enquanto não estiver evidente a dependência do *significar algo* ao ter **um** significado, o resultado final pode ser postergado. “Algo”, em relação a isso que se fala, é vago e permite a dúvida com relação a sua determinação. Em princípio, o algo que é significado por *x* pode corresponder a *y* e não-*y*. Todo *y*, assim como todo não-*y*, é um “algo” (ZILLIG, 2007, p. 114).

Mediante o aceite da universalidade do PNC, Zillig está comprometido com a ideia de que, conforme Aristóteles, não basta ao adversário admitir que aquilo que ele diz, uma palavra que seja, significa *algo*, pois esse modo de significar comporta uma determinação demasiadamente genérica, de tal modo a tornar a linguagem incapaz de ser exercida (segundo o comentador, ninguém é capaz de propriamente dizer alguma coisa com sentido apenas admitindo que tal palavra *significa algo* e que não é o caso que ela, portanto, não *significa algo*). Assim, deve-se delimitar com *um* (ἕν) sentido esse *algo* (τι) que uma palavra significa.

Apenas um termo que é plenamente delimitado tem *um* significado. Conforme Zillig (2007, p. 114-115), o cumprimento dessa delimitação torna possível a plena significação dos termos e de toda a linguagem, e se expressa pela passagem da ação de *significar algo* (*Met.* 1006a21) para *significar um* (*Met.* 1006a32), isto é, para a ideia de que “se ‘homem’ é isto, se algo for homem, isto será ‘ser homem’” – é o que Zillig assume ser a definição aristotélica de *significar um* fornecida em *Met.* 1006a32-34. Conforme diz o autor, *ser homem*

aqui não corresponde, como em outros textos, à essência de homem, mas apenas à definição (seja ela qual for) do termo ‘homem’. O que essa sentença obscura informa é que o termo ‘homem’, na medida em que tem **um** significado, possui um escopo delimitado por sua definição. Ela está precisamente indicando o que faltava à condição de *significar algo*: a delimitação do significado que garante a possibilidade de distinguir o algo significado de tudo o mais (ZILLIG, 2007, p. 115).

Na compreensão de Zillig, o suficiente exigido por Aristóteles para que o adversário obtenha *um* significado é escolher qualquer palavra e fornecer para ela o **significado que ele [(o adversário)] desejar**, dito de outro, é dizer algo particular que signifique algo assumindo a determinação da significação: por um lado, as condições necessárias dessa exigência permanecerão restritas ao âmbito da mera significação, por outro lado, o adversário assume universalmente o PNC como fundamento positivo da linguagem e como condição da significação em geral – eis o coração da estratégia elética (ZILLIG, 2007, p. 116). Ainda que um termo possa ter múltiplos significados (*Met.* 1006a34eb11), importa satisfazer a condição de ter *um* significado, de maneira que seja possível distinguir o significado de A do significado de B. Através da noção de *significar um* o resultado desejado foi plenamente obtido; embora o resultado se aplique mais evidentemente quando se trata de um nome, essa noção descreve a condição geral de tudo o que significa (ZILLIG, 2007, p. 116-117). A nova distinção de significação introduzida por Aristóteles em *Met.* 1006b13-18, a de *significar de algo* (σημαίνει καθ’ ἐνός), diz respeito a uma dificuldade adicional relativa às proposições (e não propriamente aos termos isolados obtidos com o *significar um*), consistindo em um ponto particular do resultado já alcançado. Conforme Zillig, a partir de *Met.* 1006b11, Aristóteles avança para o restante da prova que consiste em tratar de um modo de significar mais rigoroso, firmando com precisão o que seja *ter algum significado* – precisão essa dispensada para

estabelecer inicialmente a condição fundamental e o resultado esperado da refutação em favor da defesa do PNC (ZILLIG, 2007, p. 112;116-117).

Interessa observar dois aspectos do proposta interpretativa de Zillig. Ele introduz no seu argumento o exemplo de um termo que poderia ser dito pelo opositor de Aristóteles: *akangaoba*. Porém, por um lado, sugere que esse termo é supostamente conhecido para quem o diz, mas desconhecido para quem o ouve, de modo que esse, ao ouvir *akangaoba* pela primeira vez, apenas concluiria o seguinte: “tudo o que for *akangaoba* não será o que o não é *akangaoba*; por outro lado, o autor sugere que tal termo possui uma generalidade tal que, exposto às ambiguidades da linguagem, exige uma distinção capaz de fazer o ouvinte saber que “um boné e uma cartola são *akangaoba* (...) enquanto uma camisa não é”. Zillig faz a generalidade de tal termo corresponder ao que é significado segundo a noção por ele conferida a expressão *significar algo* (σημαίνειν τι) (= um modo vago de significar as coisas).

Contudo, mediante a finalidade de obter do seu oponente *algo determinado*, não me parece, respectivamente, por um lado, que o termo que satisfaria a condição de *apenas dizer algo* deva ser desconhecido para o interlocutor – como se a exigência suplementar de Aristóteles, isto é, ‘significar algo para si e para outrem’, não pudesse partir de um termo cujo significado é comum aos interlocutores, prescindindo da tarefa de estabelecer distinções em vez de partir de distinções já obtidas a linguagem compartilhada²⁰; por outro lado, a generalidade do termo não é o ponto de partida para aquilo que Aristóteles julga estar pressuposto na ou que acompanha imediatamente a ideia de *dizer algo*, isto é, algo determinado. Veremos no capítulo terceiro que a introdução de um termo genérico ou vago (mediante o emprego do qual, segundo o próprio Zillig, não estariam garantidos nem o uso da linguagem e, no fim das contas, nem mesmo uma certa validade do PNC) não corresponde ao pressuposto das expectativas do Estagirita quanto ao que pode satisfazer a condição básica da refutação que ele propõe ao seu adversário. Segundo compreendo, de acordo com o ponto de partida da argumentação do próprio Zillig,

²⁰ A realização dessa tarefa entrega muito mais do que foi exigido por Aristóteles ao seu oponente, pois se realiza mediante a obtenção recursiva algo determinado, que seja, palavras com um sentido determinado. Mesmo aceitando com os autores aqui apresentados a tese de que a evidência mínima (*algo determinado*) de toda a refutação aristotélica é fornecida pelo oponente quando esse obtém um palavra com um sentido definido, deve-se pergunta o seguinte: com que palavras o oponente opera e como ele faz isso antes de obter essa palavra? Ele o faz com palavras com um sentido indeterminado, portanto, como se não houvesse determinação antes de chegar ao resultado? Ele o faz apenas na presença de alguém e dialogando com outrem como se toda a determinação derivasse de fora para dentro? Essas perguntas requerem um esclarecimento. Julgamos ter uma resposta razoável, conforme veremos no Segundo Capítulo do presente texto em diante.

Aristóteles parece exigir do adversário que *apenas diga algo*, de fato, segundo um sentido pelo qual se obtém *algo delimitado*, a saber, **isto daqui**. Mas diferente de Zillig, se se quer tratar de palavras²¹, entendo que o papel dêitico *todi (isto daqui)* (*Met.* 1006a30) atribuído a uma palavra (p. ex., ser e não-ser, conforme Aristóteles sugere) não deixa vago aquilo sobre o que ela se refere, à medida em que funciona para indicar algo de maneira análoga ao caso em que alguém, apontando com o dedo para *apenas um* dentre muitos objetos perto de si, indica-o claramente a outrem, como quem diz *isto daqui* (aliás, essa descrição corresponde ao sentido do pronome demonstrativo *isto* na gramática da língua portuguesa: usado pelo falante que quer indicar coisas próximas de si). Isso, segundo compreendo, está associado ao que julgo ser a leitura mais adequada da noção de σημαίνειν τι – e aqui está o segundo aspecto da interpretação de Zillig que merece ser repensado. Conforme veremos no segundo capítulo do presente trabalho, a importância que Cassin atribui à noção de σημαίνειν τι e que Zillig reivindica à noção de σημαίνειν ἐν, talvez, se explique pela sugestão de Zingano (2003, p. 21) de que a segunda noção está suposta na primeira, sem que se deva imputar algum descrédito à noção de σημαίνειν τι para estabelecer a importância de σημαίνειν ἐν. De fato, Aristóteles parece lidar com essas noções de modo mais ou menos intercambiável. A razão disso é que, em geral, as expressões ἐν e τι apontam para uma única coisa: a existência de algo suficientemente determinado (ou delimitado) na significação para a realização de um discurso minimamente coerente, mediante o qual alguém deve reconhecer a validade do PNC.

Segue abaixo um quadro-síntese do principal das considerações dos autores tratados até aqui, mediante o interesse, também nosso, pela localização da condição e do resultado da demonstração por refutação da validade do PNC:

²¹ Como veremos, a fim de compreender o fundamental da refutação aristotélica, a minha proposta interpretativa vai primariamente dos atos internos da cognição às palavras e não na direção contrária. Só secundariamente eu sugeriria o inverso. Parece-me que, ao menos, uma abordagem da argumentação de *Gama 4* revela que Aristóteles pensa dessa maneira. É o que pretendo mostrar nos capítulos que seguem.

Quadro-síntese das interpretações sobre o cerne da condição e o resultado esperado da refutação aristotélica

Autores	Condição da refutação estabelecida por Aristóteles ao seu opositor: λέγειν/ σημαίνει	Resultado esperado da satisfação da condição por parte do opositor: ὀρισμένον
Aubenque	+ Dizer/significar algo (λέγειν/ σημαίνει τ) = significar um (σημαίνει ἔν) + “para si e para os demais” + Pressupõe o essencialismo	Uma palavra com um sentido <i>definido</i> segundo a essência
Cassin	+ Equivalência entre dizer algo (λέγειν τ) = significar algo (σημαίνει τ) + “para si e para outrem” + Não pressupõe o essencialismo, mas apenas as condições da significação em geral	Uma palavra qualquer como o sentido determinado ou definido por convenção
Zingano	+ <i>Significar algo</i> (σημαίνει τ): (supõe) <i>significar algo uno</i> (σημαίνει ἔν) + “para si e para qualquer outro” + Embora não pressuponha o essencialismo, pressupõe as condições da significação segundo o verdadeiro e o falso	Um termo qualquer com um sentido <i>determinado (=definido)</i> segundo o verdadeiro e o falso
Zillig	Dizer algo (λέγειν τ), isto é, significar algo + um (σημαίνει τ + ἔν) + “para si mesmo e para outrem” Não pressupõe o essencialismo, mas apenas as condições da significação em geral	Uma palavra qualquer com um sentido <i>delimitado (=definido)</i> e fixado pelos próprios interlocutores

Zillig e os demais autores previamente apresentados oferecem uma leitura mais econômica da defesa aristotélica do PNC em comparação com outras propostas

interpretativas segundo as quais o adversário deve de saída, não dizer *apenas* uma palavra com um sentido definido, mas estabelecer uma premissa ou defender uma tese (p. ex., KIRWAN, 1971, p. 91), dizer sim ou não a alguma questão (p. ex., BOLTON, 1994, 339-341)²² ou ainda significar alguma coisa de maneira rigorosa (p. ex. ANGIONI, 1999, p. 126ss). Devemos admitir a razoabilidade de uma leitura mais econômica da referida defesa porque a economia é uma característica do principal da argumentação de Aristóteles para compor a refutação contra o seu adversário. A exigência aristotélica ao contentor e o resultado esperado da satisfação dessa exigência é simples: *apenas dizer algo*; logo, haverá *algo determinado*. Em se tratando de uma estratégia refutativa, a argumentação de Aristóteles situada em *Met.* 1006a11-34, conforme apresentamos anteriormente, fornece os elementos básicos dessa estratégia: há uma condição mínima exigida por Aristóteles ao seu adversário e, uma vez satisfeita essa condição, o adversário fornece o resultado considerado suficiente pelo Estagirita para demonstrar a validade do PNC e, simultaneamente, estabelecer a refutação.

De maneira geral, as interpretações dos autores tratados aqui coincide com relação ao entendimento sobre o que preenche a exigência de Aristóteles ao seu adversário e o que ele obtém como resultado dessa exigência: todos afirmam claramente que Aristóteles pede isto ao adversário: *significar algo para si e para outrem*, de modo tal que forneça aí o *ὀρισμένον*, o xeque-mate da refutação, unanimamente identificada pelos autores como correspondendo a uma palavra (proferida a outrem) com um significado *definido* (para os interlocutores) . Embora todos os autores empreguem o termo *definido* para qualificar a noção de *ὀρισμένον* (vimos que Yebra também verte essa expressão grega para *definido*), ela sofre as variações das especificidades das diferentes interpretações. De todo modo, realmente, Aristóteles explicita a ideia de *apenas dizer algo* através da ideia de *significar algo para si e para outrem*. Mas isso carece de uma observação, da qual nos ocuparemos melhor mais adiante: a análise da condição que Aristóteles estabelece ao seu adversário através da exigência de *significar algo para si e para outrem*, bem como o resultado que segue do cumprimento dela, talvez, não deva ser realizada apenas analisada na perspectiva do aspecto externo do discurso, cuja ênfase recai sobre o *dizer algo para o outro*. Mas o que vimos de cada uma das interpretações aqui apresentadas foi justamente diferentes análises do cerne da condição e do resultado da refutação aristotélica não obstante condicionadas por essa ênfase. Há razões para suspeitarmos que a compreensão

²² BOLTON, 1994, p. 321-354. Para uma exposição breve e sistemática do argumento de Bolton, ver ZINGANO, 1999, p. 17-18.

de ὀρισμένον em termos de *definição* talvez não seja suficientemente ampla para expressar todo alcance da compreensão em Aristóteles. Não obstante manifeste um aspecto importantíssimo da compreensão aristotélica acerca das condições mínimas a partir das quais um discurso se constitui para nós, vimos que a noção de definição que delimita o âmbito do que pode ser significado pelo opositor de Aristóteles é alvo de disputa entre os autores aqui apresentados.

Aubenque compreende que se trata do significado num sentido essencial, muito embora sugira uma compreensão ampla do essencialismo aristotélico: ele apoia a obtenção do resultado de toda a refutação numa palavra de qualquer conteúdo, à medida que ela expressa uma correspondência entre as intenções (= os pensamentos) dos interlocutores que dialogam entre si; nessa correspondência se manifestaria a essência das coisas – pressupõe-se aqui uma leitura (tradicional) que Aubenque faz da teoria aristotélica da significação presente no *De Interpretatione*. Autorizados pelo texto de Aristóteles, os demais autores dispensam com razão a ideia de que não é necessário conceber o essencialismo aristotélico na parte inicial e fundamental da refutação. Cassin, Zingano e Zillig observam que Aristóteles exclui o essencialismo da estratégia inicial do seu argumento ao deixar claro que *o ponto de partida* (ἀρχή) não é exigir ao adversário dizer que *algo é* (ἢ εἶναι) ou que *não é* (μὴ εἶναι) (*Met.* 1006a19-20). Com essa exclusão, ele evitaria também cair em *petição de princípio*, e o reconhecimento disso por parte de Zingano e Zillig os separa da interpretação de Cassin, a qual sugere que Aristóteles consentiria em dizer que é impossível – independentemente de qualquer coisa que se diga – não fazer petição de princípio, quando é tão somente possível efetuar a transferência da responsabilidade da petição a quem nega o PNC (CASSIN, 2005, p. 88). Mas esse desacordo pode ser apenas aparente. No fim do capítulo terceiro, apresentaremos uma razão que, de certo modo, pode esclarecer isso que Cassin sugere. De todo modo, o que inicialmente está claro é que Aristóteles quer se desviar da petição de princípio²³. ***A saída ante o opositor do PNC*** está em se colocar num terreno familiar ao dele: o do mero discurso significativo. Que o estabelecimento da refutação aristotélica se dá no âmbito

²³ É claramente evidente para Aristóteles e o seu opositor que um argumento em favor da defesa do PNC, cujo ponto de partida fosse admitir que algo é ou não é, não resistiria a objeção de que isso corresponderia a aceitar de saída que se os seres são absolutamente de determinado modo e que, sendo assim determinados, dever-se-ia inevitavelmente reconhecer a impossibilidade de o mesmo ser e não-ser, isto é, reconhecer a validade do PNC. Como se pode verificar nas considerações iniciais à refutação, é exatamente isso que os adversários de Aristóteles estão rejeitando em absoluto, “pois asseveram que a mesma coisa pode ser e não-ser” (*Met.* 1005b35-1006a1). Ademais, seria inócua a pretensão da efetividade do argumento por parte de Aristóteles se procedesse a partir do que os adversários evidentemente rejeitam: ora, o que eles negam nega igualmente a necessidade e, a rigor, a possibilidade mesma de afirmar que algo é ou que algo não é.

geral da linguagem significativa, isso fica claro sobretudo com as interpretações de Cassin e Zillig.

Não obstante Zingano assevere que o adversário possa significar sem precisar supor no mundo um estado de coisas como causa do ser verdadeiro daquilo que diz, ele afirma que é necessário manter o discurso circunscrito no âmbito da linguagem apofântica, isto é, do discurso ocupado com significar (falsa ou verdadeiramente) algo do mundo. Isso não implica, para Zingano, nenhum traço de essencialismo, mas apenas o modo pelo qual o falante explicita o que ele entende pelo termo empregado, com base naquilo que reconhece ser o caso, ao dizer, por exemplo, que ‘o termo homem é ou significa animal bípede’; e isso é esperado que o falante faça, conforme Zingano, se ele quer manter a coerência que é esperada de um discurso (apofântico).

Em que pese a clara tentativa de Zingano de recorrer a uma noção restritiva da linguagem apofântica, a fim de fazer jus à economia do argumento refutativo de Aristóteles, é questionável que ela circunscreva adequadamente a compreensão dos limites da significação concedidos pelo Estagirita ao seu adversário. Que a linguagem apofântica seja um âmbito importante e vasto da significação em Aristóteles, isso não quer dizer que corresponde ao todo da possibilidade da significação coerente admitida por ele. Para o Estagirita, há um domínio mais geral da significação que se estabelece pelo discurso significativo, no limite, comprometido com a eficiência do que é dito. Mediante o fato de Cassin e Zillig compreenderem que a condição e o resultado da refutação de Aristóteles prescinde não só do seu essencialismo como do âmbito apofântico da linguagem, não há para eles outro domínio para situar a significação suficiente do estabelecimento da prova da validade do PNC senão o do discurso meramente significativo. No âmbito geral desse tipo de discurso, Zillig e Cassin julgam que o adversário do PNC pode definir um sentido de qualquer palavra frente o seu interlocutor e, conseqüentemente, fornecer o suficiente para fazer recair sobre si a refutação aristotélica em defesa da validade do princípio.

Parte do conjunto de nossas apreciações das propostas interpretativas aqui apresentadas, de modo especial, a de Cassin e a de Zillig, deve gerar a convicção de que a economia da perspectiva na qual essas propostas explicam o cerne da condição e do resultado da refutação aristotélica, de fato, parece ser aquela que melhor exprime o esforço mais básico e fundamental de Aristóteles na defesa do PNC. Outra parte desse mesmo conjunto de apreciações deve também gerar a expectativa de que a interpretação mais econômica que oferecem através de suas análises pode não estar completa. O

principal que une as considerações dos autores tratados até aqui e que serve de ponto inicial para as nossas proposta investigativa é a ideia de que todos eles situam a análise da condição de toda refutação no âmbito do discurso externo, isto é, *do significar para si e para outrem*, e sugerem ser uma palavra com um significado definido (ὀρισμένον), dita a outrem, o resultado esperado dessa condição. Ocorre que tais autores simplesmente não diferenciam ou generalizam as duas maneiras (*para si* e *para os outros*) pelas quais Aristóteles compreende como se pode *significar algo* e limitam o alcance da compreensão do resultado esperado da refutação à palavra que é dita a alguém. Nossa sugestão é que, para Aristóteles, essas duas maneiras de *significar algo* não são necessariamente redutíveis entre si e, desse modo, devem conduzir por diferentes caminhos a análise da condição básica de toda a refutação aristotélica e o resultado que se espera obter. Essa sugestão decorre da constatação de que Aristóteles oferece razões textuais consideráveis para nos fazer acreditar que o resultado da refutação pode ser obtido desde o discurso do indivíduo consigo mesmo (aquilo que ele diz para si antes que se ocupe com dizer algo para outrem), de modo que a compreensão da condição fundamental exigida pela refutação não precisa ir além do domínio no qual o indivíduo significa algo para si próprio. Ora, o pressuposto fundamental é que há aí a evidência mínima que Aristóteles precisa para fazer o oponente admitir a validade do PNC, isto é, há *algo determinado* no discurso que ele pode fazer para si mesmo. Tais razões foram ignoradas ou marginalizadas pelos comentadores apresentados aqui, o que inicialmente nos compromete com fornecer evidências textuais ainda não apreciadas. Para que essa análise seja feita a partir do que um indivíduo diz *para si*, há que se conceder a existência de *algo determinado* desde os estados internos desse indivíduo, não necessariamente em continuidade (mas sem evitar uma continuidade) com a análise do discurso externo e verbalizado para outrem – e há razões textuais ao longo de *Gama 4* que apontam nessa direção. Assim, torna-se imprescindível investigar a existência de *algo determinado* desde o *dizer para si mesmo*. Isso porque Aristóteles considera que a execução dessa atividade interior pressupõe a ideia de que: a determinação (ὀρίζω) é, ao fim e ao cabo, uma exigência mesma da *mente* (διάνοια) humana (*Met.* 1009a4-5), que todo discurso pressupõe um *pensamento determinado* (νοούμενα ἔν), a que uma palavra deve remeter (*Met.* 1006b10-11) e que é impossível a alguém não acreditar (ὑπολαμβάνει) em nada e, indiferentemente, crer e não crer (οἶεται καὶ οὐκ οἶεται) (*Met.* 1008b10-11).

Embora uma análise da condição e do resultado da refutação aristotélica a partir do discurso interno nos faça prosseguir por caminhos diferentes daqueles percorridos

pelos comentadores apresentados aqui, nossa proposta interpretativa pretende dar continuidade à ideia de uma leitura econômica do argumento aristotélico em defesa do PNC. Se todos eles não atribuem o mesmo peso à noção de *apenas dizer algo*, todos reconhecem aí uma condição fundamental estabelecida por Aristóteles ao seu opositor, a fim de refutá-lo. Nós partiremos dessa mesma condição, mas avançando na direção que leva ao entendimento de como um indivíduo é capaz de *dizer algo para si* próprio e, assim, obter *algo determinado*. Veremos que a compreensão do resultado da refutação, circunscrito ao âmbito de um palavra definida e dita a outrem, não cobre uma parte das considerações aristotélicas que qualificam a noção de ὀρισμένον do ponto de vista das capacidades internas de um indivíduo. Não será sem importância recorrer a uma compreensão alternativa àquela sugerida por Aunbenque sobre a teoria aristotélica da significação apresentada no *Da interpretação*. Acompanharemos Zingano, Cassin e Zillig na recusa de uma interpretação essencialista no tocante ao que é mais fundamental para Aristóteles estabelecer o fundamental de sua estratégia refutativa. A partir de uma sugestão de Zingano, pretendemos mostrar como as noções σημαίνει τι e σημαίνει ἑν são próximas entre si e, desse modo, resistem a distinção que Zillig e Cassin estabelecem para elas. Não será sem interesse aprofundar a ideia da significação por convenção mencionada explicitamente por Cassin e recusar com ela e com Zillig a sugestão de Zingano de que o âmbito no qual o adversário pode dizer algo corresponde imediatamente ao do discurso com pretensão de verdade ou falsidade. Pelo contrário, concordamos com Cassin e Zillig que a condição e o resultado de toda a refutação aristotélica ocorre no âmbito da mero discurso significativo em geral. As continuidades e discontinuidades entre a nossa interpretação e a dos autores mencionados serão vistas eminentemente ao longo dos próximos dois capítulos. No capítulo que segue, apresentarei mais detalhadamente as evidências textuais em *Gama 4* que dão suporte à proposta de uma análise da condição e do resultado da refutação aristotélica a partir daquilo que oponente de Aristóteles pode dizer no diálogo consigo mesmo.

CAPÍTULO II

Um abordagem internalista do PNC: as evidências textuais em *Metafísica Γ 3-4*

Neste capítulo, vamos apontar as evidências textuais, especialmente em *Gama 4*, que fundamentam a nossa análise da condição e do resultado esperado da refutação aristotélica a partir daquilo que o oponente do PNC poderia *dizer para si* próprio. Faremos isso em duas etapas: na primeira, vamos diferenciar os dois modos (*para si* e *para outrem*) pelos quais Aristóteles compreende como alguém pode *dizer algo* e vamos identificar, ao menos, duas atividades cognitivas internas (*pensar* e *acreditar*) (ao indivíduo) que redimensionam a compreensão da exigência básica da refutação aristotélica (*apenas dizer algo, ainda que para si*); na segunda etapa do texto, apresentarei as evidências textuais que contextualizam a nossa análise. Elas dizem respeito à afirmação pela qual Aristóteles inclui a questão da determinação da mente entre os interesses de sua argumentação, por conta de uma doutrina que nos impede de determinar qualquer coisa; o fato de essa doutrina trazer consigo uma compreensão de homem que coloca a funcionalidade das suas capacidades cognitivas no principal da refutação; a exigência de uma resposta aristotélica a essa compreensão, já que ele estabelece uma associação explicativa entre o PNC como o mais firme de todos os princípios e a posse previa dele pela cognição humana antes da obtenção de qualquer conhecimento; e, finalmente, as evidências textuais mostram que uma análise da refutação aristotélica a partir do que um indivíduo pode dizer para si reenvia o interesse básico da refutação à ideia que parece ser a origem e, de fato, o destino do principal de toda a argumentação, a saber, a dimensão psicológica do PNC – da qual nos ocuparemos no próximo capítulo.

Se é o caso que a condição de Aristóteles para refutar o seu oponente se exprime pela exigência de que esse *apenas diga algo* (μόνον τι λέγει) (*Met.* 1006a12-13), há pelo menos três ocorrências textuais através das quais Aristóteles identifica e distingue as duas maneiras que ele compreende como alguém pode *dizer algo*. A primeira das ocorrências se encontra em *Met.* 1006a21: segundo Aristóteles, “[o ponto de partida de sua refutação consiste em exigir que o adversário diga algo] que tenha um significado (σημαίνειν τι) para ele e para os outros (αὐτῷ καὶ ἄλλῳ); de fato, isso é necessário se ele *pretende dizer*

algo (λέγοι τι)”²⁴. Nessa passagem, ele identifica, ao menos, as duas maneiras pelas quais alguém pode dizer ou significar algo – o ato de (pretender) dizer (λέγοι) supõe o ato de significar (σημαίνειν), isto é, se o adversário pretende dizer algo, é necessário que signifique algo.

Em parte, parece intuitiva a ideia de que alguém, sob a *pretensão de dizer algo* a outrem, tem a si mesmo como o primeiro interlocutor e significa algo para si próprio antes de comunicar o que pensa ao outro, por assim dizer, como um gesto de prudência da comunicação. Isso fica mais evidente se enfatizamos a noção de *pretender* que acompanha o sentido de λέγοι: as intenções ou inclinações internas para fazer uma escolha – mediante as quais dizemos que um indivíduo *pretende* algo – supõem um exercício do significar (e dizer) algo para si mesmo. Esse exercício se concretiza na escolha interna que separa a simples *pretensão* de dizer do ato mesmo de dizer algo a outrem.

Por outro lado, com base na leitura literal da formulação escrita da ideia ‘significar algo (σημαίνειν τι) para si e para outrem (αὐτῷ καὶ ἄλλῳ)’, é inevitável não compreender que Aristóteles esteja enfatizando algo que ocorre na comunicação recíproca. Desde aqui, sabemos ao menos que significar *para si e (kai) para outrem* sugere um evento comunicativo que implica no mínimo dois interlocutores e um meio (as palavras) de que se servem para se comunicarem. A conjunção *kai* tende a reforçar a ideia de que o evento *significativo* (ou *da significação*) é algo que surge da eficiência comunicativa entre eles. Talvez, isso nos faça acreditar que o *dizer* pelo qual se obtém *algo determinado* (a evidência da validade do PNC) deva ser tratado no domínio da comunicação recíproca. Tratar-se-ia primeiramente da análise de um discurso proferido a outrem, seja o de uma premissa ou o de questões que se colocam a um interlocutor, à maneira como Kirwan e Bolton compreendem o diálogo entre Aristóteles e o seu oponente²⁵, seja o de uma palavra proferida por esse oponente a Aristóteles – conforme sugerem as interpretações de Aubenque, Zingano, Cassin e Zillig, apresentadas no capítulo anterior.

Em se tratando de palavras, com toda razão, esses últimos autores se ocupam da análise de como, para Aristóteles, o significado de uma palavra se estabelece na comunicação recíproca, isto é, como algo pode ser dito a outrem de modo que esse que

²⁴ Conforme Angioni (2006, p. 48), “nos contextos de discussão dialética, ‘*legein*’ pode comportar – como parece ser o caso aqui – o sentido de ‘pretender dizer’”. Se Aristóteles não “opõe (...) o dizer à intenção, [isso] é porque não pode se separar normalmente a palavra da intenção, o *dizer* do *querer dizer*: o erro dos sofistas – erro que se denuncia por si mesmo – tem sido crer que podiam *dizer* coisas que não podiam razoavelmente *querer dizer* (AUBENQUE, 1974, p. 123, nota de rodapé 120).

²⁵ Ver nota de rodapé 22.

diz forneça o resultado esperado da sua fala, isto é, o ὀρισμένον. Autorizados pelo texto de Aristóteles em *Gama 4* (como fica evidente em *Met.* 1006a35-1006b2²⁶), os autores estudados abordam o *dizer algo* no horizonte da relação entre a palavra (ὄνομα) e a significação (σημαίνειν) compartilhada. Por um lado, a ênfase da análise recai sobre o aspecto externo do discurso, tal como se verifica quando Aubenque diz que aquele que *significa algo tanto para si quanto para os demais, esse fala e dá testemunho da significação mediante o exercício da palavra*²⁷; ou ainda, quando Cassin afirma que na equivalência entre *dizer algo* e *significar algo para si e para outrem* consiste a condição de toda a refutação aristotélica²⁸; mais: quando Zingano compreende que σημαίνειν ἔν e λέγειν τι estão por um termo através do qual o indivíduo explicita a outrem o que entende por esse termo²⁹. Por outro lado, seguindo essa perspectiva da análise externa do discurso, Zillig se ocupa com as distinções na noção de σημαίνειν (τι x ἔν) que supostamente o interlocutor de Aristóteles deveria também se ocupar ao pretender dizer algo e se fazer compreendido pelo seu interlocutor – e isso ele o faria destilando toda a generalidade do que se significa por τι em favor da delimitação da significação por ἔν, a fim de garantir entre eles o uso da linguagem.

Vale parar por um momento aqui e tecer uma consideração sobre a distinção ente σημαίνειν τι e σημαίνειν ἔν. Para compreendermos a economia da refutação aristotélica, impõe-se a necessidade de mostrar que, por um lado, se essa distinção for algo relevante para Aristóteles, trata-se de um aspecto secundário para os propósitos iniciais do seu argumento; e, por outro lado, ela nos distrai do fundamental da refutação aristotélica, centrada em fazer o oponente reconhecer a existência de algo determinado mediante a satisfação da condição de *apenas dizer algo*. Após essa consideração, retornaremos à alegação de que os autores acima citados limitam a análise da condição básica da refutação de Aristóteles a uma leitura parcial da noção de *significar para si e para outrem*.

Nas considerações de Aubenque, qualquer distinção entre σημαίνειν τι e σημαίνειν ἔν passa despercebida, pois ele entende que tais expressões traduzem uma única ideia: a unidade determinada do sentido das palavras pela qual se diz a essência de uma coisa, dito de outro modo, a unidade determinada de sentido que manifesta a unidade

²⁶ “E se o adversário objeta que uma palavra tem muitos significados, isso não tem importância, desde que os significados (σημαίνειν) sejam limitados (ὀρισμένα); de fato, bastará designar cada uma desses diferentes significados com uma palavra diferentes” (*Met.* 1006a35-1006b2).

²⁷ Ver p. 24.

²⁸ Ver p. 26.

²⁹ Ver p. 29.

essencial de uma coisa. Essa leitura corresponde à interpretação essencialista da noção aristotélica de σημαίνειν. É nesse sentido que Aubenque assume σημαίνειν ἔν como uma expressão de noção equivalente à de σημαίνειν τι. Enquanto Aristóteles identifica o resultado esperado de sua refutação através da expressão τι ὁρισμένον (*Met.* 1006a 26-25), que indica algo que é dito de modo determinado, Zingano sugere uma associação direta entre o τι, da expressão σημαίνειν τι, ao τι da expressão τι ὁρισμένον – mas descomprometido com aquela interpretação essencialista. Essa associação é explicitamente observada por Cassin (2005, p. 101-102): “É assim o τι, o ‘algo’ de ‘significar algo’, o ‘algo determinado’ constituindo o eixo da refutação...”. No entanto, enquanto Cassin distingue σημαίνειν τι (a significação não comprometida com a essência) de σημαίνειν ἔν (a significação segundo a essência), Zingano (2003, p. 21) não propõe tal distinção e afirma que a primeira expressão supõe a segunda, o que, segundo diz, fica claro em *Met.* 1006b7: “*pois não σημαίνειν ἔν é não significar nada*” (τὸ γὰρ μὴ ἔν σημαίνειν οὐθὲν σημαίνειν ἐστίν). Mas é preciso questionar se o inverso também não é o caso. Ora, em *Met.* 1006a21-22 Aristóteles diz algo equivalente em *Met.* 100b7: se o oponente não significar algo, ele não poderá ter discurso³⁰, isto é, se não σημαίνειν τι, então, não λόγος – seguindo o raciocínio formulado por Zingano. Essa segunda formulação sugere algo ainda mais radical que a primeira, pois não ter λόγος equivaleria a não apenas significar nada (οὐθὲν σημαίνειν), mas à inviabilidade das condições que tornam possível tanto o significar qualquer coisa quanto tudo o que está implícito no termo λόγος, tão vasto, que vale dizer: as obras da razão que são próprias da natureza humana (*Pol.* 1253a9-10). De todo modo, o que me parece é que basta aceitar, no contexto em questão, que σημαίνειν ἔν e σημαίνειν τι estão intercambiavelmente por um modo de significar sem o qual não ocorre o discurso humano e pelo qual se pode verificar que há *algo determinado* (τι ὁρισμένον), a evidência da validade do PNC. Se devemos aceitar que σημαίνειν ἔν tem uma referência limitada, qualquer que seja a coisa referida (ZINGANO, 2003, p. 21), então, devemos aceitar que isso também se aplica a σημαίνειν τι. Não obstante, devemos recusar a distinção proposta por Zillig, que afirma a parcialidade da noção de σημαίνειν τι em relação à de σημαίνειν ἔν³¹, devemos nos manter com ele frente à tese de que ambas as expressões designam para Aristóteles um modo de

³⁰ “...que tenha *um significado* (σημαίνειν τι) para ele e para os outros; e isso é necessário se ele pretende dizer algo. Se não fizesse isso (εἰ γὰρ μή), ele não (οὐκ) poderia de modo algum discorrer (λόγος), nem consigo mesmo nem com os outros” (*Met.* 1006a21-24).

³¹ Isso para obter a compreensão da refutação aristotélica que ele julga ser a mais completa e apropriada.

significar comprometido com o mero discurso significativo em geral – nem ocupado com dizer a essência das coisas, como quis Aubenque (e isso também se aplica à noção de σημαίνειν ãν proposta por Cassin) nem ocupado com dizer o que quer que seja mediante as condições de significação do discurso verdadeiro ou falso, como quis Zingano.

O que reúne a interpretação de todos esses autores sobre o fundamental da condição e o resultado da refutação aristotélica é tanto o gesto de interpretar a ideia de σημαίνειν com ênfase no discurso que um indivíduo dirige para outrem quanto a atitude de assumir a relação entre a significação e as palavras como se fosse o todo da explicação aristotélica da obtenção de *algo determinado*. Segundo dissemos, não obstante em conformidade com uma parte da compreensão do texto de Aristóteles, eles não observaram o que já está implícito na ideia de *significar algo*, isto é, o dizer ‘para si e o dizer para outrem’, identificados em *Met.* 1006a21. Dito isso, retomamos no que segue os propósitos primários da primeira etapa deste capítulo: explicitar as evidências textuais em *Gama 4* que fundamentam a noção de *dizer para si*.

Na continuidade de seu raciocínio, em *Met.* 1006a22-24 – eis aqui a segunda ocorrência em favor da distinção do dois modos de dizer algo – Aristóteles sugere que a ênfase de sua consideração em *Met.* 1006a21 deve recair não necessariamente sobre a reciprocidade do discurso entre os interlocutores, mas sobre aquilo a partir de que essa reciprocidade se seguiria conseqüentemente, isto é, sobre a necessidade de *significar algo*. Ora, *significar algo* é um tarefa que se pode ver cumprida quando o adversário de Aristóteles simplesmente diz algo com um sentido para si próprio. Ao cumprimento dessa tarefa também se aplica o raciocínio do Filósofo: “se [(o adversário)] não fizesse isso, ele não poderia de modo algum discursar (λόγος), *nem consigo mesmo* (αὐτῷ πρὸς αὐτὸν) *nem com o outro* (πρὸς ἄλλον)” (*Met.* 1006a22-24). Vale a ênfase: se ele não *significasse algo* ele não poderia sequer discursar consigo mesmo, mas se ele *discursa consigo mesmo*, então, é porque *significa algo*, ao menos, *para si*. Porque garante o resultado esperado (isto é, *algo determinado*) da condição mínima exigida (ou seja, *apenas dizer algo*) ao seu interlocutor, esse modo interno de *significar algo* acomoda sem distorções a conclusão de Aristóteles: E “se o adversário concede isso [(isto é, *significar algo*, ainda que para si)], então será possível uma demonstração (ἀπόδειξις). De fato, nesse caso já haverá *algo determinado* (τι ὁρισμένον)” (*Met.* 1006a24-25). Aqui já é possível concluir que o *significar algo para si* corresponde a um modo de *dizer algo* que não se compreende apenas em função *do significar algo para outrem*. No entanto, deve-se pressupor a circunstância onde aquele que fala, fala a partir de uma linguagem já instituída (a

linguagem ordinária ou corrente, conforme veremos no terceiro capítulo). Essa corresponderia à linguagem pela qual o interlocutor de Aristóteles, de prontidão, seria capaz de dizer algo para si mesmo. Parece-me que a linguagem instituída é um pressuposto óbvio mediante o qual o Estagirita se vê em condições de se comunicar com seu interlocutor e se fazer compreendido na exigência a esse endereçada (embora isso não implique uma disponibilidade voluntária por parte do oponente do PNC de *querer dizer algo* (*Met.* 1006a13-14)). A posse dessa linguagem esclarece o que há para o indivíduo antes de que ele chegue ao reconhecimento de que há *algo determinado* e como ele obtém isso – evitando a sugestão de que o que há antes dessa obtenção seja a pura indeterminação.

Em uma terceira ocorrência Aristóteles reforça a ideia da não redutibilidade da noção de *significar para si* à de *significar para outrem*, introduz uma nova expressão para remeter a essa primeira noção e, através de uma ênfase, demarca definitivamente o domínio interno do discurso *para si*. Segundo o Estagirita, se não há um significado ($\mu\eta\ \acute{\epsilon}\nu\ \sigma\eta\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$) (1006b7), “torna-se impossível dialogar ($\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) uns com os outros ($\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$) e, na verdade ($\tau\acute{\eta}\nu\ \acute{\alpha}\lambda\acute{\eta}\theta\epsilon\iota\alpha\nu$), até ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$) consigo mesmo ($\pi\rho\delta\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$)” (*Met.* 1006b8-9). Aqui Aristóteles demarca o âmbito no qual podemos tratar da noção de *σημαίνειν* sem que isso tenha que ser abordado em função do *significar algo para outrem* (como se o significado ainda estivesse por vir), não obstante esse modo de significar deva ser assumido como um pressuposto do *significar algo para si* (o qual não é possível sem que se pressuponha a linguagem de uma comunidade à qual pertence aquele que diz algo para si próprio). As expressões $\acute{\alpha}\lambda\acute{\eta}\theta\epsilon\iota\alpha\nu$ e $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ conferem uma demarcação à ideia de *significar algo para si*: Aristóteles realmente compreende que há um domínio interno do discurso, dessa vez identificado por ele através da expressão $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \pi\rho\delta\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ (dialogar *consigo mesmo*, ou mais literalmente, *diante de si mesmo*), e que deve ser compreendido mediante a atividade de $\sigma\eta\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu\ \acute{\epsilon}\nu$. Se não houvesse $\sigma\eta\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu\ \acute{\epsilon}\nu$ no diálogo do indivíduo consigo mesmo, seria impossível o discurso para si e o diálogo do indivíduo com os outros. Assim, lá onde o diálogo consigo mesmo é possível, há que se admitir necessariamente o $\sigma\eta\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu\ \acute{\epsilon}\nu$. Nesse sentido, se o oponente de Aristóteles pode *significar* ($\sigma\eta\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu\ \acute{\epsilon}\nu$, mas também $\sigma\eta\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu\ \tau\iota$) no exercício do diálogo consigo mesmo, desde aí se deve compreender o modo como ele pode satisfazer a tarefa de *apenas dizer algo* e reconhecer a evidência mínima da validade do PNC, o *algo determinado* ($\tau\iota\ \acute{\omega}\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$).

Acima apresentamos três ocorrências textuais em *Gama 4* a fim evidenciar a ideia de que a análise da condição e do resultado da refutação aristotélica tem lugar no âmbito do discurso interno ao sujeito, isto é, lá onde o oponente de Aristóteles poderia dizer algo no discurso que faz *para si* ou, dito de outro modo, no *diálogo consigo mesmo*, e obter a evidência mínima da validade do PNC. Isso deve alterar os rumos da compreensão do argumento de Aristóteles, antes analisado com ênfase no *significar algo para outrem*, como se o discurso fosse um evento apenas externo ao indivíduo. Mas, em conformidade com o texto de Aristóteles, de que modo um indivíduo poderia dizer algo *para si* mesmo e obter *algo determinado*? Ele oferece duas ocorrências textuais que informam o que redimensionaria a noção de *apenas dizer algo* e de *obter algo* (determinado). Tais ocorrências revelam outros aspectos ainda mais fundamentais do argumento de Aristóteles que não foram e nem poderiam ser contemplados nas interpretações anteriormente apresentadas, na medida em que estavam centradas na análise do *significar* na comunicação recíproca, isto é, no discurso externo.

Segundo o Estagirita, não se pode *pensar* (voεῖν) nada se não se *pensa algo determinado* (vooῦντα ἔν) (*Met.*1006b8-10). Essa afirmação segue depois da consideração de que o discurso em geral e, interessa dizer, o discurso do indivíduo consigo mesmo seria impossível sem um *significado determinado* expresso através das palavras (ὄνομα) (*Met.*1006b7-9). Mas o emprego de uma palavra com *um significado determinado* pressupõe a atividade do pensar (voεῖν), enquanto uma atividade interna do indivíduo pensante. Por sua vez, *só se pode pensar se se pensa algo determinado* (vooῦντα ἔν). Parece ser tanto compreensível admitir que não é possível significar se não se pensa quanto absurdo aceitar que se pensa sem se significar. Ao que tudo indica, vooῦντα ἔν, do ponto de vista das capacidades internas de um sujeito, uma expressão correspondente à σημαίνειν ἔν, até então abordada pelos diferentes autores como um evento da palavra externamente proferida a outrem e aparte dos estados mentais do indivíduo. A constante que acompanha a possibilidade mesma de pensar algo determinado é a de *significar de modo determinado*. Assim como Aristóteles concede que, se é possível significar algo, é também possível atribuir uma palavra a isso que é significado (*Met.* 1006a35-1006b2), assim também aceita que se é possível pensar (voεῖν), então, pode-se dar um nome (ὄνομα) à coisa pensada (πράγματι ἔν) (*Met.* 1006b10-11). Aquilo a que uma palavra remete é de uma só vez um pensamento e um significado, determinados. Ocorre que a atividade do voεῖν nos reporta imediatamente a um estado mental do indivíduo, o que era de se esperar em se tratando do âmbito do diálogo do indivíduo consigo mesmo.

Mas observe que Aristóteles sugere, num primeiro momento, que há o que é *pensado* e, num segundo momento, esse algo pode vir a receber um *nome*. Daqui segue que o que é *pensado* não coincide com a *palavra* (como veremos, ela é arbitrária) pela qual esse pensamento pode ser expresso, muito embora o *significado determinado* que ela exprime tenha relação direta com o que é *pensado* (essas breves considerações supõem a doutrina do *Da interpretação*, que vamos apresentar no próximo capítulo). O que liga o que é pensado à possibilidade do emprego de uma palavra é o aspecto *determinado* do que se pensa.

Não cabe aqui, agora, caracterizar a atividade do pensar. Isso interessa sobremaneira ao capítulo terceiro. Mas devemos nos perguntar desde já: como se pode *apenas dizer algo* na condição de quem pensa? O que e como deve ser considerado aquilo que o indivíduo diz internamente para si no instante em que ele pensa? Por enquanto, basta reconhecer que se o oponente é capaz de dizer algo *para si*, deve-se esperar que esse atividade deva ser compreendida a partir do ato do pensar e o que daí se obtém. Além do *pensar*, Aristóteles fornece outra evidência para o entendimento de como a condição de dizer algo para si se realizaria e de que forma o seu oponente obteria *algo determinado* satisfazendo internamente essa condição. Trata-se daquilo que Aristóteles designa por ὑπολαμβάνω (*Met.* 1008b9-27).

Aristóteles faz uso dessa expressão (e, por acréscimo, οἶμαι) mediante as suas considerações sobre o agir humano no fim do texto de *Gama 4* (1008b9-27). Tais considerações estariam situadas no recorte do texto (*Met.*1008b2-31) que, de modo similar, Ross e Kirwan assumem como constituindo um bloco argumentativo da refutação aristotélica. Ainda empenhado em mostrar ao opositor a existência de *algo determinado* (τι ὁρισμένον) (*Met.* 1008a34) – o advérbio ἔτι, que pode ser vertido para *novamente*, (ROSS, 1997; KIRWAN, 1971) sugere a ideia de continuidade do texto que se segue de 1008a34 – Aristóteles introduz uma pergunta que prepara sua exposição acerca da *práxis* humana (*Met.* 1008b12-27): se alguém nada *acredita* (ὑπολαμβάνει) e, igualmente, crê (οἶεται) e não-crê, como será diferente das plantas (φυτῶν)? (*Met.* 1008b11-12). Os atos cognitivos designados pelos verbos no infinitivo ὑπολαμβάνει e οἶεται estariam na base dos juízos práticos (mas não só!), implicados à possibilidade mesma de um indivíduo poder dizer algo para si no exercício de suas escolhas diárias. Tal como ocorre para o ato mesmo de *pensar* (voεῖν), haveria também que se admitir a existência de *algo determinado* no caso de um indivíduo que *acredita* (ὑπολαμβάνω), por conta da natureza mesma deste ato cognitivo. Duas questões merecem atenção nesse momento. A primeira

diz respeito à necessidade de fornecer algumas explicações acerca da razoabilidade de ligar as considerações de Aristóteles em *Met.* 1008b2-31 à parte inicial do argumento em *Gama 4* (*Met.* 1006a11-34) – entre essas considerações, refiro-me especialmente à noção de ὑπολαμβάνω e sua relação com os juízos práticos na defesa aristotélica do PNC; a segunda questão diz respeito à noção mesma de ὑπολαμβάνω em Aristóteles. Vamos começar pela primeira questão.

Já observamos no capítulo anterior que Aristóteles fornece várias demonstrações que tentam provar a validade do PNC ao longo de *Gama 4* (mas também ao longo dos capítulos seguintes desse mesmo livro³²). A meu ver, a constante em *Gama 4* que é suposto acompanhar os diferentes argumentos é a ideia de que há *algo determinado*³³, dito de outro modo, que *nem tudo é assim e não-assim* (contra a tese de que *o mesmo é e não é, isto é*, de que as coisas são *indeterminadas*)³⁴. Trata-se daquilo pelo qual Aristóteles dá por realizada a *demonstração por refutação*, conforme diz: “se o adversário concede isso [(em síntese: *diz algo*)], então, será possível uma demonstração. De fato, nesse caso já haverá algo determinado” (*Met.* 1006a24-25). A análise dos diferentes argumentos de Aristóteles em *Gama 4* não deve nos distrair da constante de toda a sua refutação. É nesse sentido, conforme antecipamos acima, que Ross e Kirwan compreendem haver em *Met.* 1008b2-31 um bloco distinto da argumentação aristotélica para refutar a tese dos adversários (de que *o mesmo pode ser e não-ser*), isso não deve comprometer o que de fundo liga este a outros blocos de argumentos ao longo de *Gama 4* – e que temos sugerido aqui ser a ideia de que *há algo determinado* (= *nem tudo é assim e não-assim*).

Para David Ross (1997, p. 267-268), o argumento em *Met.* 1008b2-31 se constitui com ênfase sobre algumas partes desse trecho (1008b2;12;27). Refuta principalmente a ideia adversária de que todos os julgamentos seriam indiferentemente verdadeiros e

³² Ver nota de rodapé 10.

³³ Ao menos, se seguimos as divisões do argumento de Aristóteles em *Gama 4* propostas por Ross (1997, p. 264-268), incluindo entre elas o que temos assumido aqui como a parte mais fundamental de toda a argumentação (*Met.* 1006a11-27). Para conferir: *Met.* 1006a24-25;28;30-31; *Met.* 1007b25-29; *Met.* 1008a31-32; 1008b31-32.

³⁴ Parece-me que a lógica do argumento de Aristóteles é esta: **Tese adversária**-> o PNC não é válido-> o mesmo é e não-é -> tudo é indeterminado *versus* há algo determinado-> nem tudo é assim e não-assim-> O PNC é válido-> **Tese de Aristóteles**. Ross (1997, p. 256), p. ex., sugere que Aristóteles enfrenta diretamente a tese adversária da negação do PNC, isto é, o mesmo é e não-é. Eu sugiro que ele enfrenta indiretamente essa tese, isto é, a partir de uma consequência dela, isto é, a ideia de que há algo determinado. Por *indiretamente* significo simplesmente o modo pelo qual Aristóteles refuta os negadores do PNC não atacando inicialmente a tese primária e principal deles (o mesmo é e não-é), mas atacando uma ideia que *derivada* dessa tese (isto é, a ideia de que tudo é indeterminado).

falsos. Ross observa que as considerações de Aristóteles a respeito dos julgamentos práticos mostram que ninguém está num estado mental capaz de suportar julgamentos indiferentemente verdadeiros e falsos, sob a pena de não poder dizer nada e não ser melhor que um vegetal (uma planta). Segundo Ross (1997, p. 268), Aristóteles diria que “a prática dos nossos oponentes refuta a teoria que eles propõem; os julgamentos práticos no mínimo não obedecem a regra deles”.

Kirwan sugere estar o texto em *Met.* 1008b2-31 constituindo uma prova que dá continuidade à discussão da verdade iniciada em *Met.* 1008b18, concordando com Ross que Aristóteles estaria refutando a ideia adversária de que os julgamentos seriam igualmente verdadeiros e falsos. Mas Kirwan não faz nenhuma referência particular às considerações aristotélicas sobre a práxis nessa etapa do argumento, como Ross o faz. Mas ele mostra como as crenças e julgamentos, para Aristóteles, não se sustentam ou se tornam inteligíveis se se assume a tese adversária como sendo o caso. Serve para resumir essa ideia a sua observação de que “Aristóteles”, em resposta aos seus opositores, “argumenta logicamente que o *discurso*, e também a *crença*, depende de nem tudo ter o mesmo valor de verdade” (KIRWAN, 1971, p. 104).

Ross e Kirwan assumem o texto em *Met.* 1008b2-31 como constituindo um bloco do argumento de Aristóteles que refuta a tese adversária geral de que o mesmo é e não é no âmbito das condições do estabelecimento do discurso segundo o verdadeiro e o falso. A meu ver, eles estão corretos. Mas o texto expressa um interesse avançado da argumentação de Aristóteles em *Gama 4* sobre questões que se estabelecem para além do discurso meramente significativo em direção à compreensão do discurso verdadeiro e, conforme Ross observa, do ser mesmo das coisas. Isso não altera as razões mais fundamentais que dão suporte a toda argumentação aristotélica, não obstante altere as consequências que Aristóteles extrai da tese dos opositores – isso de acordo com os tópicos mais relevantes que põem em questão o estabelecimento, em todo caso, de uma ciência dos primeiros princípios (entre os quais está o mais firme de todos, o PNC). Por sua vez, entre os aspectos fundamentais evidenciados através da argumentação de Aristóteles, está aquilo que torna possível o discurso humano e o que isso pressupõe: o funcionamento apropriado dos estados mentais humanos. Ross e Kirwan reconheceram o interesse de Aristóteles em mostrar a inviabilidade de um e de outro aspecto se se admite a tese dos negadores do PNC. A limitação da interpretação de ambos está em não acomodar às suas leituras um detalhe do argumento de Aristóteles: não é necessário para ele extrair da tese adversária as consequências para o problema da verdade a fim de,

conforme Ross, admitir que o seu oponente *não pode dizer nada* ou *ser melhor que um vegetal*, se ele acredita na tese que nega o PNC; ou ainda, conforme Kirwan, admitir que a viabilidade do *discurso* e da *crença* dependem de o oponente assumir que nem tudo tem o mesmo valor de verdade³⁵. Ora, a necessidade de um ajuste em suas interpretações deriva do fato de Aristóteles prescindir do confronto da tese geral da doutrina adversária com o problema da verdade (e da natureza mesma das coisas (*Met.* 1008b2-7)). Ele não precisa estabelecer esse confronto no âmbito da verdade e das essências a fim de alegar que tal doutrina inviabiliza o funcionamento adequado dos estados mentais e o discurso humano. Aristóteles considera o âmbito da significação em geral suficiente para fazer essa alegação e mostrar a validade dela.

Também no começo de toda a sua argumentação, no início de *Gama 4* (em 1006a16-15), Aristóteles afirma: “Se o adversário não diz nada (...) seria semelhante a uma planta”. Essa condicional sintetiza o que temos reiterado, juntamente com Zillig e Cassin, sobre a ideia de que é no horizonte do mero discurso significativo – aliás, enquanto esse é uma condição do discurso com pretensão de verdade – que Aristóteles imediatamente associa a tese adversária à impossibilidade tanto do discurso em geral (*Met.* 1006a21-24;7-11) quanto do funcionamento adequado dos estados mentais característicos do humano, p. ex., o pensamento (*Met.* 1006b10-11). Nesse sentido, o fato de Aristóteles recorrer em *Met.* 1008b2-31 a evidências que retomam sua argumentação no início de *Gama 4* se explica pela primariedade dessas evidências para fundamentar não apenas as condições de estabelecimento do discurso verdadeiro, mas as condições, para ser breve, da racionalidade humana em geral e, por consequência, do discurso significativo em geral. Ora, porque alguém pode *dizer algo* (λέγειν τι) e *acreditar* (ὑπολαμβάνω), pode também escapar de viver em condições análogas às de uma *planta*. Vimos que a concessão de Aristóteles em não exigir do oponente afirmar que algo é ou não-é, mas *apenas dizer algo*, situa o ponto de partida do seu argumento no âmbito mais básico do discurso, ou seja, no qual qualquer indivíduo humano exercita a sua racionalidade, a saber, no âmbito do discurso significativo em geral. As evidências que

³⁵ Embora essa ideia não seja sem razão se não nos comprometermos com a noção de verdade segundo a natureza das coisas mesmas, a que parece estar operando, ao menos, no início do bloco do argumento (*Met.* 1008b2-7) considerado por Kirwan e Ross. Digo que tal ideia não é sem razão à medida em que assumidos uma noção de verdade apenas como sinônimo da noção de tomar-algo-ser-o-caso, enquanto o *tomar* está por um compromisso mínimo entre o indivíduo e aquilo que ele pensa/diz – isso não implica em submeter as condições de significação em geral nem às condições do discurso com pretensão de verdade nem ao essencialismo de Aristóteles. Conforme veremos adiante, essa última noção é a que mais adequadamente se aplica a um termo central da explicação aristotélica do PNC, a saber, ὑπολαμβάνειν.

Aristóteles recolhe da *práxis* humana em 1008b11-27, com base na noção de ὑπολαμβάνω, não precisam se restringir aos propósitos centrais do bloco argumentativo onde estão situadas (*Met.* 1008b2-31), que, conforme Ross e Kirwan observaram, ocupam-se antes com o discurso segundo o verdadeiro e o falso.

A constante fundamental que acompanha as especificidades dos diferentes argumentos em *Gama 4* (a ideia de que há algo determinado) mostra uma continuidade entre eles. A vantagem de uma proposta investigativa concentrada no fundamental de toda a refutação é poder se servir das ideias fundamentais que ligam os diferentes argumentos. Assim, aquém da discussão específica acerca das condições de significação do discurso verdadeiro, vamos reler as considerações de Aristóteles em *Met.* 1008b2-31 à luz do seu argumento apresentado em *Met.* 1006a11-34, no qual os autores anteriormente apresentados e eu julgamos estar em questão o cerne de toda a refutação aristotélica. A continuidade dos nossos esforços se expressa pela tentativa de localizar a condição mínima do discurso pela qual o oponente de Aristóteles fornece o resultado esperado de toda a refutação. A análise dos referidos autores se manteve centrada nos aspectos externos dessa condição, mediante a qual o referido oponente é suposto obter na comunicação recíproca a evidência da validade do PNC. Temos ao longo deste capítulo apresentado as evidências que mostram a parcialidade dessa análise: Aristóteles sugere que o seu oponente pode satisfazer a condição de toda a refutação à medida que diz algo para si, antes que diga para outrem. No diálogo consigo mesmo, ele pode obter o resultado da validade do PNC e deparar-se com sua auto-refutação. Após a apresentação na parte inicial desse capítulo das evidências textuais em *Gama 4* que demarcam o âmbito do dizer para si, vimos que esse âmbito pode ser compreendido a partir do *ato de pensar*, com base em *Met.* 1006a10-11. Introduzimos também outro ato interno capaz de explicar o diálogo do indivíduo consigo mesmo. Esse ato corresponderia à noção de ὑπολαμβάνω. Tal noção é abordada por Aristóteles no contexto da *práxis* humana, conforme as suas considerações em *Met.* 1008b2-31 – excerto que exigiu de nós algumas explicações que agora esclarecem a razoabilidade de ligar algumas ideias desse trecho à parte inicial do argumento de Aristóteles.

Em continuidade com o que já estava assinalado nos seu argumento inicial, em *Met.* 1008b10-11 o Estagirita explicita definitivamente a ideia de que a validade do PNC depende menos da comunicação recíproca e mais daquilo que o oponente pode obter no diálogo consigo mesmo. Ele recolhe essa ideia primariamente de atos internos da mente, de modo especial, do ato de *acreditar* (ὑπολαμβάνω).

De fato, por que motivo quem raciocina desse modo [(i. é, em nada *acredita* (ὕπολαμβάνω) e, igualmente, pensa (οἶεται) e não-pensa (1008b11))] não vai a Megara e fica em casa tranquilo, contentando-se simplesmente com *pensar* (οἶομαι) em ir? E por que, logo de manhã, não se deixa cair num poço ou num precipício, quando os depara, mas evita isso cuidadosamente, como se estivesse convencido (εὐλαβούμενος) de que cair ali não é absolutamente coisa não-bona e boa? É claro, portanto, que ele considera (οἰόμενος) a primeira coisa *melhor* (βέλτιον) e a outra *pior* (οὐ βέλτιον) (*Met.* 1008b13-19).

O fundamental da passagem citada é a afirmação da ideia de que um indivíduo humano, a fim de buscar ou evitar certas coisas, não age prescindindo de uma consideração interna (ὕπολαμβάνω, οἶομαι). Tal consideração está por algo em que se acredita (ὕπολαμβάνω) de um determinado modo, no limite, segundo o que parecer *melhor* (βέλτιον) ou *pior* (οὐ βέλτιον) ao indivíduo no momento em que se decide por agir assim e não de outro modo. Nesse contexto, observe que o fim dessa consideração interna é uma ação. Mas o aspecto determinado da ação é uma consequência de uma determinação interna que se explicita não de outro modo senão através de algum discurso que o indivíduo faz para si próprio. A compreensão desse discurso supõe as atividades de *acreditar* (ὕπολαμβάνω) e *pensar* (οἶομαι). O termo ὕπολαμβάνω é fundamental para compreender a razoabilidade da presente investigação, pois ele está intimamente associado ao modo mesmo como Aristóteles formula o PNC (trataremos disso no capítulo quarto), o que nos condiciona a assumir οἶομαι como um termo suplementar ou secundário. Mas vale observar que οἶομαι parece mesmo implicar a anterioridade de ὕπολαμβάνω, conforme 1008b10-11: se não é o caso que ὕπολαμβάνω, οἶομαι resulta indistinto – veremos adiante porque a anterioridade de ὕπολαμβάνω em relação à οἶομαι faz todo sentido.

Não há um consenso entre os autores sobre a tradução de ὕπολαμβάνω³⁶. Mas a esse vocábulo está associada uma noção que não é sem importância na filosofia de Aristóteles. Até aqui, temos vertido ὕπολαμβάνω por *acreditar*. Yebra traduz esse termo

³⁶ Não há consenso sobre a tradução nem de ὕπολαμβάνω nem de οἶομαι. Para citar alguns casos, Giovanni Reale (2002) traduz esses termos, respectivamente, pelos verbos ‘pensar’ (pensare) e ‘crer’ (credere); Yebra (1998) traduz ambos por ‘crer’ (creer); J. Tricot (1981)/David Ross (1924) por formar/fazer um ‘juízo’ (judgement/judgment) e pensar (penser/think); Cassin e Narcy (1989) traduzem ὕπολαμβάνω por ‘sustentar’ (soutenir); Muralto (2010) traduz οἶομαι por ter ‘opinião’ (opinion). CASSIN, B.; NARCY, M. *La décision du sens*. Paris: Vrin, 1989; ARISTOTELE. *La métaphysique*. Tradução J. Tricot. Paris: Vrin, 1981.

do mesmo modo que traduz οἶμαι, isto é, por *crer*³⁷, colocando o uso filosófico que Aristóteles faz desses termos em pé de igualdade. Queremos mostrar que ὑπολαμβάνω é filosoficamente mais relevante que οἶμαι e desempenha um papel primário na compreensão aristotélica da validade do PNC. Um exame mais detalhado de ὑπολαμβάνω em Aristóteles é apresentado por Jessica Moss e Whitney Schwab, no premiado texto intitulado *The Birth of Belief (O nascimento da crença)* (2019)³⁸. Limitar-me-ei a sintetizar as ideias desse texto que mais diretamente interessam à presente pesquisa.

Conforme os autores observam, do verbo ὑπολαμβάνειν (*hupolambanein*) se constitui o substantivo ὑπόληψις (*hupolépsis*), que eles traduzem por *crença (belief)*³⁹. Eles lidam com essas duas formas gramaticais ao longo do texto. Reconhecem que *hupolépsis* é um termo ainda muito ignorado e mal compreendido na epistemologia de Aristóteles. Com base nas diferentes obras do *corpus aristotelicum*, especialmente, *De anima* III e *Metafísica* IV, 3-4, Moss e Schwab se propõem a esclarecê-lo mediante duas tarefas principais: primeiro, defender a ideia de que ὑπόληψις é *crença* e não é o mesmo que *doxa*, de modo que *doxa* não é mais bem compreendida como *crença* nem deve ser vertida por *crença*; segundo, mostrar que Aristóteles desenvolve uma noção de *crença* próxima à noção moderna: trata-se de uma atitude genérica de *taking-to-be-true*, literalmente, tomar-ser-verdadeiro, e que vamos aqui verter para *tomar-por-verdadeiro*.

Depois de contrastar a noção de *doxa* e *epistêmê*, a primeira como um estado inferior da segunda, cada qual com um domínio próprio de objetos, Moss e Schwab observam que Aristóteles concebe *hupolépsis* como um gênero de outras atitudes cognitivas, incluindo *doxa* e *epistêmê*. É o que julgam estar claro no *De anima*: “Existem diferenças da própria *hupolépsis*: conhecimento [*epistêmê*], *doxa*, sabedoria prática [*phronêsis*] e seus opostos. (De Anima, 427b24-26)” (2019, p. 17). Conforme dizem, Aristóteles jamais oferece uma definição de *hupolépsis*, nem oferece qualquer discussão sustentada. No entanto, entendem que *hupolépsis* não é idêntica à *suposição* e não deve

³⁷ Corresponde a uma das acepções possíveis do verbo οἶμαι (LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 1208). Em *Met.* 1008b10-11 Aristóteles mostra que há alguma continuidade entre ὑπολαμβάνω e οἶμαι. Mas veremos que, filosoficamente, esses termos não são redutíveis entre si no pensamento de Aristóteles. Assim, a fim de diferenciá-los filosoficamente, mas manter alguma aquela continuidade entre eles, vou traduzir ὑπολαμβάνω por acreditar (isto é, tomar-ser-o-caso, conforme veremos) e οἶμαι por crer. O significado dos verbos *crer* e *acreditar* equivalem-se na língua portuguesa (o segundo deriva etimologicamente do primeiro. CUNHA, A. G. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 226.

³⁸ MOSS, J; SCHWAB, W. The birth of belief. *Journal of the History of Philosophy*. v. 57, n.1, Jan/2019.

³⁹ Daqui em diante mantereí a forma transliterada dos vocábulos gregos tais como os autores propõem ao longo do texto.

vertida para esse termo, pois a primeira é caracterizada de tal modo em Aristóteles que exclui a noção de uma atitude provisória e não-comprometida. Essa noção, por sua vez, é sugerida pelo termo *suposição*. Concebida por Aristóteles como *crença*, afirmam que *hupolêpsis* é um estado cognitivo genérico pelo qual alguém toma-algo-por-verdadeiro ou toma-algo-ser-o-caso.

Que tipo de coisa, então, é a *hupolêpsis*, de modo que seja o gênero de *doxa*, do *conhecimento*, da *sabedoria prática* e outros estados cognitivos? Dado como Aristóteles caracteriza esses estados, é natural pensar que ele tem em mente alguma coisa como crença. Pensamentos sobre estados contingentes de coisas (*doxa*), apreensão dos princípios das demonstrações (*nous*), apreensão das conclusões das demonstrações (*epistêmê*), retidão sobre o bem prático (*phronêsis*), visões baseadas em experiências sobre casos médicos particulares (*empírias*), apreensão técnica das causas universais em questões de tratamento médico (*technê*), todas parecem ser variáveis do que nós chamaríamos de crença. (MOSS; SCHWAB, 2019, p. 18)

Conforme Moss e Schwab, o uso que Aristóteles faz de substantivos e verbos correspondentes através de suas obras oferece fortes e positivas evidências de que *hupolêpsis* é, de fato, crença. Ele frequentemente usa as palavras para descrever a atitude que as pessoas têm quando elas tomam algo ser verdadeiro. Segundo os autores, é o que, p. ex., ocorre em *Ét. Nic.* 1095a20, em que ‘todos *hupolambanousi* que fazer bem e passar bem é o mesmo que felicidade’; e em *Ét. Nic.* 1095b16, em que ‘muitas pessoas parecem *hupolambanein* que o bem é um prazer’ (2019, p. 19). Nesses e outros “casos, Aristóteles certamente está falando sobre o que as pessoas acreditam, e não sobre o que elas hipotetizam, ou supõem por uma questão de argumento, ou meramente consideram” (2019, p. 19).

Em *De anima* III, os autores observam que Aristóteles distingue *conhecimento*, *doxa* e *sabedoria prática* (tipos de cognição distintivamente humanas) de *imaginação* (*phantasia*) (cognição quase-perceptual que os homens compartilham com os animais) e, diante disso, mostram como ele tem uma concepção consistente e unificada de *hupolêpsis* como um estado cognitivo genérico. Aquela distinção de Aristóteles em *De anima* III demarca a *hupolêpsis*, por um lado, como um gênero comum para o *conhecimento*, *doxa* e *sabedoria prática*, por outro, como um estado cognitivo diferente da *imaginação*. Com base em *De anima* 427b16-27, Moss e Schwab indicam consequentemente duas

qualidades da opinião e, obviamente, do conhecimento que diferenciam *hupolêpsis* da imaginação, são estas: ter um valor de verdade independente de nossa vontade (em oposição à imaginação, que depende livremente de nós conceber o que quer que seja) e implicar um compromisso com aquilo que é tomado-ser-o-caso (a exemplo do que ocorre quando alguém tem a opinião de que algo é terrível e é imediatamente afetado por isso). Se a *hupolêpsis* se distingue da imaginação, trazendo consigo o comprometimento, deve-se considerar que em nosso pensamento nós representamos um conteúdo, através da *fantasia*, e tomamos isso por verdadeiro, através da *hupolêpsis*. Finalmente, o aspecto comum entre a *doxa*, o *conhecimento* e a *sabedoria prática* que os explica como *hupolêpsis* é a convicção⁴⁰ ou o tomar-por-verdadeiro.

A convicção ou o tomar-por-verdadeiro é também o sentido de *hupolambanein* que os autores sugerem estar operando em *Gama 3-4*, com referência às considerações de Aristóteles em *Met.*1008b10–12 que nos conduziram até aqui: conforme a tradução que propõem, se um indivíduo “*hupolambanei* nada mas pensa (*oietai*) e não-pensa igualmente, como ele será diferente de uma planta” (2019, p. 25). Eles observam que o Estagirita considera suposto o caso de alguém que *hupolambanei* que as coisas podem ser assim e não-assim, e mostra o absurdo que segue daí, pois ninguém *hupolambanei* de desse modo. Retomaremos outras considerações desse mesmo texto a respeito de *Gama 4* no próximo capítulo. O texto de Moss e Schwab esclarece e dá suporte às traduções e a noção de *ὕπολαμβάνω* que vamos adotar a partir daqui.

Deve-se lembrar que chegamos a essa noção alegando que Aristóteles nos oferece razões textuais para analisar o principal da condição e do resultado de sua refutação a partir do diálogo do indivíduo consigo mesmo. O lugar que Aristóteles reserva à noção de *ὕπολαμβάνει* e, secundariamente, à de *οἶεται* na explicação de como ocorrem para nós os juízos práticos explicita definitivamente a razoabilidade dessa análise. Conforme vimos acima, *ὕπολαμβάνει* é atitude genérica de tomar-algo-por-verdadeiro ou tomar-algo-ser-o-caso. Corresponde igualmente a um estado cognitivo genérico, isto é, uma

⁴⁰ *Convicção* aqui não estão traduzindo o termo *pistis*, a qual acompanha a *doxa* (*De an.* 428a19–24). Vale citar na íntegra a explicação dos autores a esse respeito. “Isso significa que *pistis*, em vez de *hupolêpsis*, é crença? A noção de *pistis* de Aristóteles é um tópico importante por si só, mas podemos apontar aqui duas características que dão suporte à ideia de que crença corresponde à *hupolêpsis*, e não à *pistis*. Primeiro, diz-se que a *pistis* acompanha ou atende a estados como *doxa* e *conhecimento* (*De Anima* 428a20–24), enquanto a *hupolêpsis* é o gênero desses estados; segundo, *pistis* ocorre em grau (ver, por exemplo, *Retórica* 1355a3–6 e *Metafísica* 1086a16–21), enquanto Aristóteles nunca sugere o mesmo para a *hupolêpsis*. Podemos ter *hupolêpsis* fraca (consulte *Ética a Nicômaco* 1145b36-11461a, citada e discutida abaixo), mas não temos menos *hupolêpsis*. Talvez a *pistis* esteja relacionada à *hupolêpsis* como manifestação psicológica consciente ou acompanhamento do estado epistêmico: convicção ou confiança” (MOSS; SCHAWB, 2019, p. 23).

convicção interna, nomeadamente, *crença*. Justamente por ser genérico, açambarcando outros estados cognitivos como a opinião, a sabedoria prática e o conhecimento científico, não se restringe a um conteúdo que lhe seja intrínseco. A tradução de ὑπολαμβάνει que vamos adotar mais frequentemente daqui em diante é *tomar-ser-o-caso* e, significando isso, vamos manter a expressão *acreditar* (isto é, *believe*, também empregado ocasionalmente por Moss e Schwab). Assim, vale ressaltar que ὑπολαμβάνειν se trata de um comprometimento pelo qual um indivíduo não é capaz de desistir de tomar-algo-ser-o-caso e, portanto, acredita que as coisas não são assim e não-assim. Desse comprometimento resulta a ideia aristotélica que supõe atitude de ὑπολαμβάνειν a cada vez que esse indivíduo precisa julgar o que é para si algo bom ou algo não-bom, de modo a escolher apenas uma dessas coisas (a que lhe parecer melhor) (*Met.*1008b16-19). Esse é um evento que dispensa a comunicação recíproca.

A ênfase sobre os atos internos da cognição a partir de 1008b11 diminui a centralidade da relação entre a palavra (ὄνομα) e o significar (σημαίνειν), não porque perderam importância, mas porque essa importância já foi considerada no início da argumentação aristotélica e está subtendida na atividade discursiva pela qual ocorrem os juízos práticos. Por outro lado, a centralidade agora reservada aos atos internos de um indivíduo humano revela que a referência feita por Aristóteles ao νοεῖν em *Met.* 1006b11-10 não está isolada e não é sem importância: ela complementa e encontra sua continuidade proeminentemente entre as considerações de Aristóteles em 1008b11-27. Se aí ele quer fazer o seu opositor reconhecer a validade do PNC sob um argumento *prático*, deve-se aceitar que a sua referência à noção de ὑπολαμβάνω faz situar no discurso interno (prático) o lugar no qual se acha o *algo determinado* requerido pela sua refutação⁴¹. Isso porque há alguma relação intrínseca entre essa atitude cognitiva e a pressuposição epistemológica e psicológica da existência de *algo determinado*, mesmo que aquilo que se toma-por-verdadeiro ou se toma-como-sendo-o-caso não corresponda a existência de algo determinado no mundo. De todo modo, se há *algo determinado*, então, está garantida a demonstração da validade do PNC e, simultaneamente, a refutação do seu negador (*Met.* 1006a26-25).

⁴¹ A generalidade de ὑπολαμβάνω se exhibe no argumento de Aristóteles como uma evidência pivô, capaz de ajudá-lo a mostrar a validade do PNC através tanto do discurso segundo a mera opinião até o discurso científico. Conforme vimos, estamos falando de uma atitude cognitiva que funciona como um gênero da atividade de outras atividades cognitivas, como a opinião, a sabedoria prática e o conhecimento científico.

Até aqui apresentamos as evidências textuais em *Gama 4* que demarcam a passibilidade de analisar a refutação aristotélica no âmbito do discurso que um indivíduo (o oponente de Aristóteles) é capaz de fazer para si próprio. Vimos que esse discurso se explicaria a partir de atos mentais tais como o ato de *pensar* (νοεῖν) e o ato de *acreditar* (ὑπολαμβάνειν)⁴², cuja efetividade supõe as relações entre as palavras e o significar. Um outro conjunto de evidências textuais em *Metafísica IV*, 3-4 mostra que a análise do discurso entendido nesse sentido e a sua importância no argumento aristotélico de defesa do PNC tem por suporte um arranjo de questões que não fazem mais que corroborá-la.

(1) *Aristóteles parece situar a busca de algo determinado desde os atos internos do indivíduo porque uma das consequências da tese que ele enfrenta é a ideia de que não há nada determinado na mente humana.* De fato, em *Met.* 1009a2-5, o Estagirita sugere que a *mente* do homem é uma instância primária de disputa entre ele e seus adversários, na medida em que o modo como um e outro a concebe faz variar a disponibilidade ou não das evidências que tornam defensável a validade do PNC. Nas palavras de Aristóteles, se “existe pelo menos algo mais seguro (βεβαιότερον) e mais verídico (ἀληθινώτερον) (...) seremos libertados dessa intransigente doutrina, que veta (κωλύω) à mente (διάνοια) determinar (ὀρίζω) qualquer coisa (τι)” (*Met.* 1009a2-5). Ross (1924) verte διάνοια para *pensamento* (*thought*), mas essa tradução exclui ou limita a compreensão de outros estados cognitivos diferentes ou implicados nesse *pensamento*, aliás, *pensamento discursivo* (διάνοια). Vimos que, além de νοεῖν, Aristóteles se refere a outros atos ou estados mentais, tais como ὑπολαμβάνω e οἶομαι. O conjunto desses estados cognitivos, e outros a eles relacionados, refere-se antes à vida mental que é própria do homem dotado de discurso e que se tornaria inviável se a tese dos negadores do PNC fosse realmente o caso. Aristóteles já havia assinalado de outras maneiras essa inviabilidade decorrente da doutrina adversária, quer afirmando que o significar e pensar não-determinados tornariam o discurso inoperante (*Met.* 1006a21-24; 1006b7-11) quer comparando a uma planta a condição existencial de quem supostamente assumisse a tese que nega a validade do PNC (*Met.* 1008b11-12). Assim, uma vez que os oponentes de Aristóteles colocam em jogo não apenas a impossibilidade do pensamento, mas a vida mental, no mínimo, relativa à

⁴² A distinção desses atos não implica para Aristóteles uma separação efetiva entre eles na mente humana, pois as nossas considerações precedentes nos levam a sugerir que o primeiro supõe ou é acompanhado pelo segundo.

atividade discursiva, parece adequado traduzir o termo *διάνοια* por *mente*⁴³, tais como Reale e Yebra propõem.

Ora, a radicalidade da doutrina enfrentada por Aristóteles coloca a capacidade mental humana à deriva. A urgência em considerá-la é reivindicada de onde Aristóteles e o seu oponente ousam pôr em exercício a sua capacidade discursiva para dizerem ordinariamente qualquer coisa antes mesmo de levantarem as suas teses. Vemos, pois, que Aristóteles têm razões tanto para considerar os atos mentais na base do seu argumento refutativo quanto para assumir a tarefa de salvar a compreensão da mente humana de toda a indeterminação, em favor da consistência inequívoca da própria refutação (isto é, a sugestão de Aristóteles é de que a evidência da validade do PNC é intrínseca à nossa vida mental). Mediante a necessidade de a mente determinar alguma coisa, o oponente de Aristóteles deve obter através dos seus próprios atos mentais as evidências de sua auto-refutação.

(2) O fato de Aristóteles exigir do adversário que admita a existência de *algo determinado* (*ὁρισμένον*) sugere claramente que ele busca defender a validade do PNC combatendo a tese da indeterminação⁴⁴, que posiciona as capacidades cognitivas do homem no centro do debate. Isso deve estar já suposto desde a formulação psicológica do PNC, mediante uma referência feita a Heráclito (*Met.* 1005b23-24) – a quem Platão já atribuía a doutrina de que tudo é “assim e não assim” (*Teet.* 183)⁴⁵. De fato, como se vê nos comentários introdutórios da sua proposta refutativa, Aristóteles identifica e se posiciona contra a tese que sustenta essa doutrina, qual seja, a de que *o mesmo pode ser e não-ser* (*Met.* 1006a1), e reage imediata e indiretamente contra ela com recurso à noção de *determinado* (*ὁρισμένον*), o xeque-mate de toda a sua refutação. Disso se supõe que Aristóteles enfrenta a referida tese identificando-a com a ideia de que as coisas são indeterminadas. Não são apenas os filósofos naturalistas (entre os quais Heráclito é suposto estar) mas outros além deles que acreditam que a *mesma coisa pode ser e não-ser* (*Met.* 1006b35-1006a2), isto é, que as coisas são indeterminadas. Aristóteles reconhece em *Gama 4* que os defensores da doutrina de Protágoras estão comprometidos

⁴³ Malgrado essa noção tardia sugira a distinção *mente x corpo*, isso não é o que estamos sugerindo ao empregar o termo *mente*; tal problema não está entre as nossas considerações. Sobre o emprego dessa noção em Aristóteles e a sua relação com tal problema, ver: HARDIE, W. F. R. *Concepts of Consciousness in Aristotle*. Oxford University Press. *Mind*, New Series, Vol. 85, n. 339 (Jul., 1976) p. 388-411, ver especialmente as páginas 389 e 397.

⁴⁴ Ver nota de rodapé 35.

⁴⁵ PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3 ed. LISBOA: Fundação Calouste Gulbekian, 2010.

com a opinião de que o que há é o *indeterminado* (ἀόριστον) (*Met.* 1007b20-29). No começo do capítulo seguinte desse mesmo livro (*Met.*1009a5ss), Aristóteles vincula a teoria de Protágoras à doutrina que impede a mente determinar qualquer coisa (*Met.*1009a2-5), sugerindo que “a negação da lei da contradição se sustenta ou cai com a teoria de Protágoras” (ROSS, 1997, p. 272). Reiterando Aristóteles, se “há algo mais verídico (ἀληθινώτερον) e mais seguro (βεβαιότερον) (...) [(i. é, se o PNC é válido)] seremos libertados (ἀπαλλαξείω) dessa intransigente (ἄκρατος) doutrina, que veta (κωλύω) a *mente* determinar *qualquer coisa* (τι)” (*Met.*1009a2-5). O Estagirita parece considerar a ideia de que, de fato, a doutrina de Protágoras se qualifica por essa *intransigência* (*Met.*1005a5-6), pois está comprometida com a teoria de que as coisas são indeterminadas.

A máxima da doutrina protagoriana se expressa pela ideia de que *cada homem é a medida de todas as coisas* (*Teet.* 152a) – ao menos, segundo uma das possíveis interpretações dessa máxima, e que parece corresponder à de Platão, no *Teeteto*, e à de Aristóteles, na *Metafísica*⁴⁶. É evidente para Aristóteles o modo como tal doutrina está, bem antes, comprometida com a ideia da indeterminação do homem que com a de torná-lo uma medida. Ela aceita que, por um lado, o que cada homem conhece são as sensações que lhe aparecem e, por outro lado, que todas as aparências sensoriais são para ele verdadeiras. Já que o que propriamente reside na sensação é o indeterminado, na avaliação de Aristóteles, o que resta segundo essa doutrina do que cada homem “conhece” é o *indeterminado* – e os efeitos absurdos disso para a compreensão das capacidades cognitivas do homem. Dessa forma, é possível aproximar um aspecto da interpretação platônica de Protágoras, segundo o *Teeteto*, da visão aristotélica de Protágoras, conforme *Metafísica* IV, ao menos em consonância com parte da análise proposta por Gottlieb (2015). Essa proposta sugere uma continuidade entre a doutrina protagoriana e a doutrina do eterno fluxo de Heráclito. Conforme a autora, Platão argumenta

que Protágoras está comprometido com a visão de que nada é algo em si mesmo (...) e com a doutrina heraclitiana "secreta" do fluxo. Para acomodar mais e mais aparências conflitantes e evitar violar o PNC, é necessário mais e mais fluxo, até chegarmos a uma versão radical da doutrina de Heráclito, segundo a qual tudo é “assim e não assim” (*Tht* 183), associadas às dificuldades da linguagem comum.

⁴⁶ Para uma crítica dessa interpretação, ver: WOODRUFF, P. *Retórica e relativismo: Protágoras e Górgias*. In: LONG, A. A. (org.) *Os primórdios da filosofia grega*. Paulo Ferreira (trad.). Aparecida: Ideias & Letras, 2008, p. 378 – 381.

Dessa foram, Protágoras estabelece de uma vez por todas as bases para o estabelecimento de uma doutrina da indeterminação, corroborada no seu núcleo pela tese protagoriana do homem-medida. Quem resolvesse enfrentar essa doutrina, portanto, em algum momento se depararia com a questão do homem. *De fato, como a doutrina protagoriana sobre o homem nega a validade universal do PNC sua refutação conduz Aristóteles a determinar como o PNC está relacionado com a natureza do próprio homem* – não por acaso o argumento refutativo aristotélico está assentado na racionalidade discursiva que é característica da espécie humana. O bônus da prova aristotélica é que ela opera justamente lá onde o Estagirita acredita estar a condição fora da qual nenhum indivíduo humano se encontra, se de fato vive como tal. Nesse sentido, o adversário é assim intimidado de dentro para fora. Ora, conforme diz o Estagirita, se o adversário não diz nada, nem para si mesmo, vale dizer, se não pensa, se nunca toma-algo-ser-o-caso, coloca-se, então, na condição semelhante (ὄμοιος) a de uma planta (φυτῶ) (*Met.* 1006a14-15; 1008b10-12). No fim das contas, veremos que a exigência aristotélica de que o adversário *diga algo* aponta para uma *contradição performativa* do oponente: assumindo o básico da observação de Angioni (2016, p. 47), e parafraseando-o, tratar-se-ia de uma *contradição performativa* do oponente porque a contradição estaria entre uma pretensão explícita (isto é, afirmar a indeterminação das coisas e, portanto, negar a validade do PNC) e certo pressuposto implícito em sua *atitude* de admitir a ‘discutibilidade’ e a ‘decidibilidade’ de sua pretensão, a saber, o pressuposto de que há *algo determinado*, de modo que isso contraria a tese na qual se assentava sua pretensão. De todo modo, a performance serve para Aristóteles corrigir a *falta de educação* (ἀπαιδευσία) (*Met.* 1006a5-6) do seu oponente e satisfazer o jogo da *refutação dialética* (ἐλεγκτικῶς ἀποδείξαι) (*Met.* 1006a15), respectivamente, ora ao confrontá-lo com os absurdos que aniquilariam de modo absoluto a sua condição de homem (*Met.* 1006a14-15; 1008b10-12), ora para fazer recair sobre ele a responsabilidade (αἴτιος) da *petição de princípio* (*Met.* 1006a25-26). Os seguidores da doutrina de Protágoras devem estar incluídos entre aqueles interlocutores de Aristóteles que, segundo diz, precisam ser convencidos da validade do PNC por coação (βίας) (*Met.* 1009b18). Essa coação nasce justamente através de modo de ser do qual nenhum homem consegue realmente desistir, se de fato vive como homem.

(3) Que uma consideração sobre o *homem* acabe por ocupar um lugar proeminente na argumentação aristotélica de fundamentação do PNC, isso talvez não explique apenas

como um reação à doutrina da indeterminação – que encontra sua expressão na máxima protagoriana do homem-medida. Talvez se trate da feliz coincidência entre, por um lado, a necessidade de refutar uma tal doutrina e, por outro, os pressupostos da epistemologia aristotélica e sua relação com a compreensão do PNC como o mais firme dos princípios. Num sentido mais positivo, não se trata apenas de refutação, mas da afirmação e fundamentação da viabilidade de uma ciência acerca dos primeiros princípios. Aristóteles sugere haver uma continuidade entre as evidências da validade do PNC e a capacidade de conhecimento do homem: dada sua anterioridade no conhecimento (γνωριμωτάτην) e seu caráter não-hipotético (ἀνυπόθετον) (1005b13-14), trata-se de um

princípio que deve *necessariamente* (ἀναγκαῖον) *ser possuído* (ἔχειν) por quem queira conhecer qualquer coisa (...), e o que deve conhecer (γνωρίζειν) *necessariamente* (ἀναγκαῖον) *quem queira conhecer* qualquer coisa (τῷ ὅτιοῦν γνωρίζοντι) (...). É evidente, portanto, que esse princípio é o mais seguro (βεβαιωτάτη) de todos (Met.1005b15-18).

Primeiramente, trata-se daquilo que o sujeito cognoscente *possui, carrega consigo* (ἔχω). Isso que ele possui é o PNC. Tal posse é previa a todo conhecer e, portanto, qualquer sinal de conhecimento é um testemunho explícito desse princípio implícito nas capacidades cognitivas de qualquer indivíduo humano. Daqui vemos que já não é casual a relação que Aristóteles estabelece na sua refutação entre as evidências da validade do PNC e a mente humana, quando vai em busca de uma prova contra o seu oponente pedindo-lhe que exercite seu λόγος, que *apenas diga algo*, ainda que *para si*. Isso supõe muitos atos e estados da cognição (νοεῖν, ὑπολαμβάνω, οἶομαι) capazes de explicitar o que a mente humana implicitamente carrega consigo, isto é, o PNC, uma razão explicativa do *porquê* a mente não é sem determinação. Por outro lado, aquele que exercita suas disposições mentais, deve, portanto, admitir uma razão explicativa que as subjaz. A doutrina que veta a *mente* determinar qualquer coisa exclui definitivamente a possibilidade da aquisição de qualquer conhecimento ou, simplesmente, a possibilidade mesma do conhecimento. Contudo, para Aristóteles, a impossibilidade dessa exclusão, revelada no fim de todo o seu argumento, se esclarece por uma necessidade que atua sobre a psique humana enquanto é parte da natureza. É aqui que a posse humana do PNC mostra suas bases ontológicas.

Aristóteles compreende que há uma *semelhança* (ὁμοιότης) ou *parentesco* (οἰκειότης) entre a alma humana e a realidade que ela conhece (*Ét. Nic.* 1139a8-11; PEREIRA, 2001, p. 49). Essa continuidade entre a alma humana e a realidade evidencia aquilo pelo qual o homem deve ser compreendido, antes de tudo, como uma móvel do real. Nesse sentido, o homem se explica segundo um conjunto de processos que o enraízam na natureza. Entre esses processos estão os que são constitutivos das suas capacidades racionais. Ora, é nesse sentido que Aristóteles diz que alguém já deve ter possuído o PNC antes que conheça qualquer coisa: esse princípio é parte constitutiva dos processos regulares do sujeito cognoscente, isto é, do homem racional, enquanto ele compartilha esse princípio explicativo universal com os demais seres em geral. Por sua vez, as capacidades psíquicas através das quais o ser humano produz algum conhecimento manifestam os princípios que regulam os processos dessas capacidades, entre os quais, está o PNC. Não é sem razão que Aristóteles busca as evidências da validade do PNC na regularidade da atividade discursiva do humano, quer essa atividade esteja em vista de um discurso sobre o quer que seja quer tenha por fim a determinação de uma ação.

O argumento refutativo de Aristóteles tem uma solução epistêmica garantida na análise interna do homem, devido à implicação real entre a explicação do Princípio de Não-Contradição, por um lado, e a compreensão do homem como suporte de todo e qualquer conhecimento (PEREIRA, 2001, p. 50). Essa implicação é compreendida primeiro porque o homem faz parte da móvel do real, depois porque ele tem na alma certa semelhança e o parentesco com a realidade. Os pressupostos da epistemologia de Aristóteles favorecem uma da defesa do PNC com base nos atos internos da cognição. A vantagem de recorrer aos atos cognitivos do ser humano está, por um lado, em obter o sucesso inequívoco sobre quem nega esse princípio se utilizando de suas capacidades cognitivas (*Met.* 1006a26: ao negar a razão ele se submete à razão); por outro lado, a vantagem está em recuperar a credibilidade do sujeito epistêmico fragilizado pela doutrina da indeterminação.

(4) O modo de ser determinado pelo qual concebemos atos mentais tão elementares como o ato de *pensar* e de *acreditar* não faz Aristóteles se demorar em situá-los nas perspectivas da formulação-síntese do principal do seu argumento. Nesse sentido, para reforçar a abordagem da presente pesquisa, Barnes defende a tese de que o PNC é uma lei do pensamento (1969, p. 302ss) e Ross considera que uma lei psicológica se segue do Princípio de Não-Contradição, o qual é, segundo diz, declarado por Aristóteles como uma lei do ser – mas nossa sugestão é de que, na ordem da argumentação, Aristóteles

segue as orientações gerais da sua pedagogia também previstas na *Metafísica* (*Met.* 994b32-995a3): ele procede do exame da evidências psicológicas do PNC, que são relativas e mais familiares ao próprio interlocutor, em direção ao que é mais conhecido *por natureza* (*Seg. Anal.* 71b19-72a5). Por sua vez, Thomas Upton (1983, p. 592) busca se aliar à posição de ambos os autores, a fim de compreender a dimensão psicológica do PNC a partir do discurso interno ao indivíduo. Conforme Upton, de fato, não falta a Aristóteles (*Seg. Anal.* 1, 10, 76b24ss) a sugestão de que a convicção interna está no bojo explicativo da validade do PNC. A razoabilidade de se admitir a tese de que o fundamental da condição e do resultado da refutação aristotélica está situado no discurso que o indivíduo faz para si mesmo, conforme nossas considerações precedentes, é corroborada pelo fato de que essa tese nos reenvia a uma formulação da ideia geral pela qual Aristóteles anuncia o PNC. Ao que tudo indica, essa formulação é que motiva e introduz a perspectiva internalista da condição e do resultado esperado da refutação aristotélica, e que talvez possa ser compreendida nos moldes como estamos propondo a presente pesquisa.

Conforme já dissemos no início do capítulo anterior, desde o texto de Lukasiewicz (2005) se tornou comum falar na formulação psicológica do PNC, quer para rejeitá-la quer para reconhecer a sua validade ou propor revisões de sua compreensão na filosofia de Aristóteles. Essa formulação é anunciada por Aristóteles duas vezes seguidas, conforme consta em *Met.* 1005b23-24: “é impossível (ἀδύνατον) a quem quer que seja acreditar (ὕπολαμβάνω) que uma mesma coisa seja e não seja”; e em *Met.* 1005b29-30: “é manifestamente impossível que o mesmo indivíduo acredite (ὕπολαμβάνω) simultaneamente que uma mesma coisa é e não é”. Observe que o termo ὑπολαμβάνω aparece no centro da formulação psicológica do PNC, sugerindo não ser casual as referências posteriores pelas quais Aristóteles reitera em *Met.* 1008b2-31 esse ato cognitivo entre as evidências que sustentam a sua refutação. Mas a análise da dimensão psicológica do PNC será prorrogada para o Capítulo IV. Basta por ora observar que essa é mais uma razão que fundamenta uma análise da condição e do resultado da refutação aristotélica partir do que um indivíduo pode dizer para si próprio. O *ato de acreditar* (ὕπολαμβάνω) nessa atividade discursiva nos reenviaria às motivações iniciais de Aristóteles. Por sua vez, ele explicitaria na formulação psicológica do PNC o fundamento-síntese de toda a referida análise, uma vez que aquele ato é o que parece dar sustento à existência de *algo determinado*, a evidência da validade do PNC.

Que a formulação psicológica do PNC mostre que a nossa proposta investigativa não é sem origem nem destino (4), essa é apenas uma entre outras razões que contextualizam tal proposta. Vimos que há outras: (1) a afirmação de Aristóteles de que a mente humana é alvo da doutrina da indeterminação e seu interesse de se posicionar contra isso; (2) o fato de essa doutrina trazer consigo uma compreensão de homem que supõe, por parte de Aristóteles, uma crítica a essa compreensão à luz do estabelecimento uma nova concepção de homem (a concepção aristotélica de homem), ao menos, até onde isso interessa à defesa do PNC; (3) a explicação do PNC como um princípio inerente às capacidades cognoscitivas do indivíduo humano, enquanto esse é portador desse princípio. Essas são as evidências de Gama 3-4 que oferecem um contexto de compreensão mais amplo da análise da refutação aristotélica a partir do que o oponente de Aristóteles poderia dizer para si. A condição básica da estratégia refutativa do Estagirita consistia em exigir desse oponente *apenas dizer algo*. Vimos que o oponente poderia satisfazer essa exigência dizendo algo para si próprio. Isso porque a evidência mínima da refutação é a obtenção de *algo determinado*. Aristóteles parece conceder que tal obtenção pode ocorrer no diálogo do indivíduo consigo mesmo. Ora, Aristóteles compreende que essa atividade interior se explicaria, no mínimo, com referência a dois atos cognitivos fundamentais de todo humano: *o ato de pensar e o ato de acreditar*. Mas se o oponente é capaz de dizer algo para si, disso se pressupõe o uso de uma linguagem já instituída e que foi apropriada por ele. A análise do fundamental da condição e do resultado da refutação aristotélica se mantém parcial caso se compreenda a obtenção de algo determinado apenas no âmbito externo do discurso, quando essa obtenção sempre será dependente das condições externas. Parece-me que o principal na argumentação aristotélica é algo que opera de dentro para fora em todo homem, pois o PNC é, em sua radicalidade ontológica, um princípio explicativo dos seres em geral e, portanto, o é também no caso do ser humano. Não é casual a relação entre essa radicalidade e o modo como a explicação aristotélica do PNC está implicada na natureza racional do humano. Portanto, a comunicação recíproca não precisa ser tomada como ponto de chegada do discurso, já que pode ser tomada como ponto de partida. Se o oponente deve significar algo *para si e para o outro*, ele pode retirar esse significado do que já está estabelecido na linguagem compartilhada. A obtenção da determinação suposta por Aristóteles suficiente para mostrar a validade do PNC está vinculada ao que um indivíduo faz no exercício da racionalidade discursiva que lhe é própria. No capítulo seguinte, vamos apresentar a compreensão aristotélica de *discurso significativo*, fundamentar a ideia de

um *discurso interior* e tentar construir um argumento que explique como o oponente de Aristóteles poderia satisfazer a condição de *apenas dizer algo* nesse âmbito do discurso interior e a obter evidência mínima da validade do PNC.

CAPÍTULO III

O fundamental da condição e do resultado da refutação aristotélica

No capítulo anterior, apresentamos as evidências textuais de *Metafísica* IV, 3-4 que dão suporte à tese de que o fundamental da condição e do resultado esperado da refutação aristotélica podem ser situados no diálogo do indivíduo consigo próprio. Vimos que se trata da condição pela qual Aristóteles exige ao seu opositor que *apenas diga algo*, a fim de obter da satisfação dessa condição o resultado que mostra a validade do PNC. O que há de fundamental para se compreender desse resultado está embutido no discurso que um indivíduo faz para si próprio. O resultado esperado da condição exigida ao opositor corresponde ao que Aristóteles designa por $\tau\iota\ \acute{\omega}\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ (*algo determinado*). Por sua vez, vimos também Aristóteles sugerir que um indivíduo pode obter *algo determinado* através dos atos do *pensar* ($\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$) e do *acreditar* ($\acute{\upsilon}\pi\omicron\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$), atividades cognitivas a partir das quais se compreenderia como alguém pode dizer algo para si e obter a evidência mínima em favor da validade do PNC – e contra a intransigente ideia de que a *mente* ($\delta\acute{\iota}\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$) é incapaz de determinação. Mas antes de abordar propriamente esse discurso *para si*, precisamos caracterizar os elementos fundamentais da teoria aristotélica da significação na qual devemos situar esse discurso. Que se trata de um discurso comprometido com a significação em geral, foi o que concluíamos a partir das considerações de Zillig e Cassin apresentadas no primeiro capítulo do presente texto. Vimos aí também que Aubenque propôs uma leitura do *Da interpretação* para dar conta do básico daquela teoria e apresentar a sua interpretação da condição fundamental e do resultado esperado da refutação aristotélica. Vamos manter a sua estratégia, a fim de compreender de modo geral a teoria da significação de Aristóteles esboçada no referido tratado e extrair daí alguns aspectos do discurso significativo que podem estar operando no cerne da demonstração aristotélica do PNC em *Gama 4*. Cumpriremos essa tarefa na primeira parte deste capítulo (PARTE I). Na parte seguinte, ocupar-nos-emos com a caracterização do discurso interno e com a apresentação, em duas lições, do cerne da condição e do resultado da refutação aristotélica (PARTE II).

PARTE I

No que segue, vamos caracterizar o discurso significativo com a finalidade de mostrar que: (1) esse é o âmbito do discurso no qual o oponente de Aristóteles é suposto cumprir a tarefa de dizer algo; (2) o que ele diz pode remeter ao que ele pensa não obstante no âmbito convencional dos conteúdos psíquicos (3); a linguagem corrente (ordinária) é o modelo desse modo de dizer as coisas: ela é suficientemente clara e coerente, a exemplo do discurso poético e retórico. Por meio dela, um indivíduo pode satisfazer a exigência de significar algo para si e para outro, mas enquanto isso é um ponto de partida para qualquer discurso, especialmente o discurso do indivíduo consigo mesmo.

3.1. O discurso significativo

No *Da interpretação*, Aristóteles distingue o *discurso declarativo* (λόγος ἀποφαντικός), comprometido com manifestar a verdade ou a falsidade das coisas, do *discurso significativo* (λόγος σημαντικός), sem um tal compromisso. Segundo diz, todo enunciado (e suas partes, isso é, nomes e verbos) é significativo, mas nem todo enunciado é declarativo (*Da Int.* 16b33-17a2) – Aristóteles indica os enunciados que são significantes mas não-declarativos como pertencentes ao estudo da *Retórica* e da *Poética*⁴⁷ (*Da Int.* 17a5-6); essa distinção sugere uma anterioridade do caráter significativo do discurso em relação ao seu caráter declarativo, isto é, a compreensão de um discurso com pretensão de verdade não prescinde da compreensão das condições da significação em geral (ALMEIDA, 2013, p. 69). Importa frisar essa distinção e o que *daí* segue porque põe em questão uma leitura da teoria aristotélica da significação apresentada no *Da interpretação*. Apesar de Aubenque observar que Aristóteles distingue um discurso em geral de um discurso suscetível de verdade ou falsidade, ocupado com manifestar a essência das coisas, ele submete as condições explicativas do primeiro às do segundo, de onde resulta sua afirmação de que “as palavras tem um sentido porque as coisas tem uma essência” e, desse forma, “toda palavra é palavra acerca do ser” (AUBENQUE, 1974, p.

⁴⁷ ARISTÓTELES. *Arte Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1993; ARISTÓTELES. *Retórica*. 2 ed. Tradução de Manuel Alexandre Júnior et al. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2005, v. VIII. Tomo I (Obras Completas de Aristóteles).

124; 127). Aubenque chega a essa conclusão por conta de uma restritiva e questionável interpretação de alguns conceitos fundamentais da teoria aristotélica da significação. Ele se coloca ao lado das leituras mais tradicionais do *Da interpretação*⁴⁸. *Mas essa leitura não acomoda a noção mais ampla de significação que Aristóteles exige para explicar o fundamental de sua estratégia refutativa*, ou, no contexto do próprio tratado, para esclarecer os termos que significam coisas inexistentes, tais como *tragélafo*, bem como os enunciados que significam com coerência e eficiência, tais como os que constituem os discursos retóricos e, sobretudo, poéticos. Uma leitura do *Da interpretação* alternativa à tradicional é oferecida por Almeida (2013). Essa leitura explora melhor o alcance dos conceitos mais fundamentais da teoria aristotélica da significação, que são considerados a partir do capítulo primeiro desse tratado. *A leitura que propõe faz jus à noção de significação que parece ser exigida por Aristóteles em Gama 4*. Ela explica a possibilidade do discurso significativo em geral antes de todo o discurso com pretensão de verdade e comprometido com a essência das coisas. Conforme Almeida (2013, p. 69), a explicação aristotélica das condições da significação em geral corresponde à sua teoria da significação apresentada no primeiro capítulo do *Da interpretação*, a saber, que as palavras existentes na fala são símbolos (σύμβολα) dos processos psíquicos (παθήματα τῆς ψυχῆς) e esses são representações (ὁμοιώματα) dos estados de coisas (πράγματα).

Os enunciados significativos articulam nomes e verbos, uns e outros igualmente significativos quando tomados isoladamente (*Da Int.* 16a19;16b9;26-28). Enunciados, nomes e verbos são elementos significativos por convenção (κατὰ συνθήκην). Aristóteles afirma compreender por convenção aquilo pelo qual tais elementos se tornam símbolos (σύμβολα) (*Da Int.* 17a1;16a27-28). Enquanto *símbolos*, eles têm seu caráter significativo por convenção esgotado na materialidade das palavras e na gramática, que varia entre os diferentes povos. No entanto, “Aristóteles apresenta um outro aspecto dos símbolos que não é dado pela convenção: o fato de serem *sinais* ou *signos* (σημεῖα) dos processos psíquicos” (ALMEIDA, 2013, p. 72). Tratar-se-ia do aspecto natural da linguagem (*Ret.* 1357b10-20). Há uma continuidade no modo como Almeida e Aubenque interpretam a noção de signo, com a diferença de que o primeiro esclarece o segundo. O símbolo faz o papel também de signo, conforme Aubenque (1974, p. 106), “enquanto que a constituição de uma relação simbólica exige uma intervenção do espírito que adota a forma de imposição de um sentido [(isto é, o sentido que se esgota a materialidade das palavras)]”.

⁴⁸ “Oriunda, sobretudo, das interpretações antigas do mesmo, em especial a partir das leituras feitas por Amônio e Boécio” (ALMEIDA, 2013, p. 68).

Dito de outro modo, segundo Almeida, o aspecto s gnico do símbolo pode ser explicado por naturalmente fazer remissão aos processos psíquicos: “enquanto símbolos, as palavras são convencionais, mas enquanto os símbolos são sinais eles têm de significar algo [(aqui está a imposi o de sentido de que Aubenque fala)] e aquilo que os símbolos significam são os processos psíquicos [(“palavras faladas e mesmo escritas são naturalmente indícios dos processos psíquicos”)] (ALMEIDA, 2013, p. 76-77).

O que Almeida chama de *processos psíquicos* corresponde a sua tradu o de παθήματα τῆς ψυχῆς, expressão que   usualmente vertida para *afec es da alma*⁴⁹. Aubenque (1974, p. 105,109) traduz essa expressão por *estados da alma* e restringe a sua compreensão a um dentre tais estados, o pensamento. Ele qualifica o discurso em geral em termos de *designa o* (δηλοϋν) e *convenço* (compreendidos antes pela exterioridade da linguagem e não mediante algum conteúdo significativo dos processos psíquicos) e prorroga a referência   no o de *pensamento* até tratar do discurso verdadeiro, ocupado com expressar a essência das coisas (AUBENQUE, 1974, 108-1110). O fato de Aubenque restringir   compreensão de παθήματα τῆς ψυχῆς   de pensamento nesse sentido privilegiado se explica pela interpreta o que ele faz do *Da Int. 16a8* e que a tradu o de SanMart n⁵⁰ parece dar suporte: “aquilo de que essas coisas [(isto  , as palavras faladas e escritas)] são signos primordialmente, as afec es da alma, <são> *as mesmas* para todos, e aquilo de que essas são *semelhanças*, as coisas, também são as mesmas” (*grifo nosso*). Se se entende assim a afirma o de Aristóteles, e no sentido estrito dos termos, de fato, a afec o da alma mais autorizada a manifestar o ser da coisas seria o pensamento em sentido privilegiado. Com base nessa leitura, Aubenque assume através da no o de *semelhança* a restri o da compreensão das afec es da alma   do pensamento; as coisas mesmas de que tal pensamento seria *imagem*, ele as torna a razão explicativa das afec es da alma como sendo as mesmas para todos (AUBENQUE, 1974, p. 105). Mas vale citar aqui a observa o de Angioni (2006, p. 83-84):

não devemos exagerar o alcance dessa afirma o, como se Aristóteles quisesse dizer que as afec es surgem na alma por um milagroso processo de recep o da forma das coisas, de maneira absolutamente independente de qualquer processo de formula o linguística, e como

⁴⁹ Essa   a tradu o adotada por Angioni (2006, p. 83).

⁵⁰ ARISTÓTELES. *Sobre la interpretación*. Traducción de Miguel Candel SanMartín. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Disponível em: <https://historicodigital.com/download/aristoteles%20sobre%20la%20interpretacion.pdf>. Acessado em 23 de Janeiro de 2020.

se todos tivessem a alma as mesmas concepções a respeito das mesmas coisas.

Quando Aristóteles afirma que as *παθήματα τῆς ψυχῆς* são as mesmas para todos, Angioni (2016, p. 84) sugere que Aristóteles está dizendo algo mais genérico: “é preciso que, para todos os homens, apesar da variação dos sinais linguísticos, as afecções e (mediante estas) as coisas significadas por tais sinais sejam de certo modo as mesmas”. Distanciando-se da leitura de Aubenque e aproximando-se da sugestão de Angioni, Almeida (2016, p. 86) defende a tese que, para Aristóteles, os *processos psíquicos* são comuns a todos os humanos dotados de psique, mas não são os mesmos para todos – ao menos, não no sentido interpretado por Aubenque. Ademais, eles não se restringem aos pensamentos, entre os quais há que se distinguir os que têm pretensão de verdade e os que não têm tal pretensão, de maneira que o pensamento não se diz apenas com relação ao discurso verdadeiro. Os processos psíquicos apontam

para a totalidade da vida psíquica dos seres humanos, talvez melhor seria dizer, para a totalidade de sua vida psicossomática. Emoções, humores, disposições afetivas, percepções, lembranças, imagens ficcionais, opiniões, pensamentos, inferências, hipóteses entre várias outros processos compostos a partir destes e de outros processos estão presentes na vida psíquica dos seres humanos e podem ser simbolizados por meio das palavras faladas e escritas em qualquer língua ou qualquer escrita (ALMEIDA, 2013, p. 81).

De acordo com essa nova interpretação, pode-se compreender que Aristóteles considera os processos psíquicos *representações* (*ὁμοιώματα*) dos *estados de coisas* (*πράγματα*). Tal como aparece na tradução do *Da interpretação* proposta por SanMartín, Aubenque (1974, p. 109) traduz *ὁμοιώματα* por *semelhanças*, julgando ser imediata e natural a relação entre as coisas e os estados da alma que, por sua vez, seriam *imagens* delas. Almeida observa que noções tais como a de *semelhança* (e, ainda, a de *correspondência*) não dão conta de explicar o amplo alcance da noção de significação em Aristóteles⁵¹ – *aliás, aquela que julgamos acomodar a noção aristotélica de discurso*

⁵¹ Nas palavras de Almeida (2013, p. 83), “Amônio entende tal termo através da noção de *eikôn*, ou seja, de imagem. Boécio, por sua vez, entende e traduz o mesmo termo pelo latim '*similitudines*', correspondente aos termos portugueses 'semelhanças' ou 'símiles'. [...] A primeira questão que se coloca é como se

significativo apresentada no Da interpretação e suposta na ideia de significar em Gama
 4. Conforme Almeida, num sentido menos literal, a compreensão de ὁμοιώματα que melhor se acomoda na teoria da significação aristotélica é aquela pela qual esse termo

parece indicar o caráter intencional inerente aos processos psíquicos simbolizados pelas palavras, o fato destes processos estarem necessariamente correlacionados a algo diferente de si mesmos. Este caráter intencional perpassa todos os processos psíquicos que podem ser expressos através da linguagem, sejam (...) pensamentos não declarativos ou pensamentos declarativos (ALMEIDA, 2013, p. 86).

O termo pelo qual Almeida traduz ὁμοιώματα é *representações*, uma noção moderna que capta o aspecto intencional presente nos processos psíquicos em geral e o seu estar voltado para um objeto extrínseco ao ato psíquico mesmo, ainda que tal objeto seja outro evento psíquico (ALMEIDA, 2013, p. 86). Aproximando-se do conceito de representação de Frege⁵², sugere que, para Aristóteles, as representações podem variar de pessoa para pessoa, caracterizando-se tanto por um aspecto subjetivo e intransferível quanto por um aspecto objetivo e partilhável. Elas diriam respeito aos processos psíquicos que são comuns a todos os seres humanos dotados de uma psique, mas que não são os mesmos para todos. O aspecto objetivo e partilhável das representações se diria de modo especial com relação a um tipo específico de processo psíquico, o pensamento, com o privilégio daquele que tem pretensão de verdade sobre o que não tem (ALMEIDA, 2013, p. 86). Mas vale esta observação: não é porque um pensamento não tem pretensão de verdade que ele deixa de significar partilhável e objetivamente os estados de coisas (πράγματα), como ocorre quando se pensa sobre coisas que não existem.

poderia entender a semelhança de processos psíquicos com conceitos abstratos, tais como justiça, virtude ou bem? Ademais, qual seria a semelhança entre enunciados negativos (especialmente os verdadeiros) e seus correspondentes estados de coisas? Tais questões são efetivamente insolúveis se entendemos o termo '*homoiómata*' como 'semelhanças' ou mesmo como 'imagens'". Por outro lado, a noção de *correspondência* está pela ideia de um isomorfismo estrutural que explica apenas a relação entre os enunciados declarativos e os estados de coisas por ele referidos e visados. Por sua vez, o termo '*homoiómata*', tal como aparece no capítulo primeiro do *Da interpretação*, não está restrito aos enunciados com pretensão de verdade, pois se aplica também a enunciados não-declarativos e termos significativos isolados (ALMEIDA, 2013, p. 85).

⁵² FREGE, G. Sobre o sentido e a referência. In: Frege, G. *Lógica e filosofia da linguagem*. Tradução, introdução e notas de Paulo Alcoforado. São Paulo: Edusp, 2010/1892, p. 129-158; FREGE, G. O pensamento. Uma investigação lógica. In: Frege, G. *Investigações lógicas*. Tradução e notas de Paulo Alcoforado. Porto Alegre: Edipucrs, 2002/1918, p. 5-25.

O termo *πράγματα* abrange as coisas que existem mas também as coisas que não existem, a exemplo do que Aristóteles diz acerca do *tragélafo* (*τραγέλαφος*), que *significa efetivamente algo* (*σημαίνει μὲν τι*), mas não é nem verdadeiro nem falso (*Da Int.* 16a15) (ALMEIDA, 2013, p. 93): tomados como uma das condições de sentido para a significatividade das palavras, os processos psíquicos precisam ser representações dos estados de coisas, tornando-se inevitável entender que o algo (*τι*) significado pelo termo 'tragélafo' é um estado de coisas. Embora não exista no mundo, é ainda algo de que se pode falar (e pensar), significando algo para os falantes.

Vale observar o seguinte: a compreensão aristotélica de *tragélafo* correspondente a um estado de coisas (o fictício) reivindica alguma autonomia à psique humana com relação às mediações mais concretas do mundo externo para a produção de conteúdos significativos. Na relação de alguma descontinuidade com essas mediações, o fictício encontra nas convenções de certos conteúdos dos processos psíquicos o suporte para conceber o *tragélafo* como algo significativo e torná-lo discursivamente compartilhável. Nossos esforços na presente pesquisa não se dirigem ao que significa através da ficção, mas supõem um espaço da teoria aristotélica da significação no qual os processos psíquicos por si mesmos não são no todo passivos diante da realidade concreta das coisas (é o que também observa Almeida (2013, p. 81)) – aliás, deve-se lembrar que a psique humana também se constitui para Aristóteles como uma móvel do real, sugerindo que a compreensão de parte dos seus processos se realiza primariamente com referência a ela mesma, enquanto tais processos se relacionam com uma parte específica da natureza, isto é, com a natureza humana – a serviço dessa compreensão está o *De anima*. A noção de *πράγματα* compreendida no sentido aqui apresentado reforça a ideia que, como veremos mais adiante, há que se considerar também um aspecto convencional da significação que perpassa os conteúdos psíquicos (e não apenas a materialidade das palavras e a gramática) e que se estabelece por alguma arbitrariedade (talvez, estabelecida pelo *hábito*⁵³) dos indivíduos que compartilham uma linguagem entre si. Mas esse aspecto convencional está assentado na explicação da teoria aristotélica da significação em geral, ao menos, conforme a leitura proposta por Almeida. Assim, seguimos a tese de que

a correlação conceitual entre os processos psíquicos (*pathêmata tês psychês*) e as palavras faladas ou escritas (enquanto símbolos (*symbola*) destes processos), bem como a relação dos processos psíquicos (entendidos como representações (*homoiômata*)) com os estados de

⁵³ Como quem adquire por hábito algum conhecimento (*Met.* 981b1-5; *Ret.* 1370a1ss).

coisas (*pragmata*) não se restringe aos enunciados declarativos, mas é também uma correlação necessária para a significância dos enunciados não-declarativos, incluindo aqueles investigados na *Retórica* e na *Poética* (ALMEIDA, 2013, p. 69).

Almeida (2013, p. 69-70) tanto reitera a ideia do caráter privilegiado do discurso declarativo na filosofia aristotélica da linguagem e da lógica quanto observa que a importância da referida tese consiste em enfatizar o aspecto de que a teoria da verdade em Aristóteles é dependente de sua teoria da significação em geral – contra a ideia de que a teoria aristotélica da significação seria identificável com um tipo de teoria das condições de verdade do discurso em geral, conforme supõem as leituras mais tradicionais do *Da interpretação*, tal como a de Pierre Aubenque. A fragilidade dessas leituras está em não acomodar na compreensão aristotélica uma explicação para anterioridade do discurso significativo em relação ao declarativo. Ora, a produção do discurso declarativo tem as condições da possibilidade do seu surgimento estabelecidas pelo discurso significativo. *Importa deixar clara a relação de prioridade desses discursos porque a noção de discurso que interessa aqui é aquela capaz de situar o âmbito da significação no qual o negador do PNC pode dizer algo e satisfazer a condição básica da estratégia refutativa de Aristóteles. E essa noção corresponde à do discurso significativo em geral.* Ademais, esse mesmo âmbito deve ser também capaz de acomodar a compreensão da capacidade discursiva mínima da qual depende o indivíduo que queira conhecer qualquer coisa (pois, conforme vimos no capítulo anterior, o PNC deve necessariamente ser possuído por quem quer conhecer qualquer coisa⁵⁴). Por sua vez, tal capacidade deverá possuir as condições que o preparam para reconhecer, a partir de si próprio e no exercício dessa capacidade, a validade do PNC – condição de possibilidade do discurso em geral. Enquanto o discurso declarativo se diz restritamente sobre o conhecimento do ser mesmo das coisas, segundo o verdadeiro e o falso, o discurso significativo se diz com relação a qualquer conhecimento buscado por quem quer que seja. Vimos que a convenção é um aspecto da linguagem pelo qual ambos os discursos se constituem, pois ambos ocorrem por meio da materialidade das palavras e de uma gramática. Mas o aspecto significativo do discurso compreendido por Aristóteles a partir do que é por convenção não cobre explicitamente o aspecto convencional dos conteúdos que um discurso sem pretensão de verdade **pode**

⁵⁴ Ver página 63.

implicar, isto é, dos conteúdos que prescindem do compromisso com as coisas mesmas e se supõem mais dependentes do que os indivíduos entre si fixam ser o caso.

3.2. O aspecto convencional dos conteúdos significativos

Para Aristóteles, o que manifesta o caráter convencional de qualquer discurso (o que inclui os enunciados declarativos) são os símbolos dos processos psíquicos. O que constituem os símbolos são as palavras faladas ou escritas, todas as quais determinadas por convenção. Conforme Almeida (2013, p. 72),

as palavras faladas e escritas são distintas para cada povo, de modo que se acomoda desde o início na teoria aristotélica da significação que as palavras e a língua como um todo são variáveis e dependentes de contextos culturais específicos, ao menos em suas peculiaridades fonéticas e gramaticais. Com isso, parece que o caráter simbólico das palavras faladas e escritas se esgota em sua arbitrariedade, em seu caráter puramente contingente e cultural, por oposição ao caráter natural dos processos psíquicos e dos estados de coisas dos quais tais processos são representações.

Conforme já dissemos, os símbolos possuem a característica de serem sinais ou signos dos processos psíquicos e isso os liga naturalmente a tais processos: o que caracteriza o aspecto natural do símbolo é a função de remeter a algo e essa remissão é algo próprio à sua natureza enquanto é um tipo de sinal das afecções da alma humana (ALMEIDA, 2013, p. 74-75). Apesar disso, o símbolo permanece com aquilo por meio do que ele é estabelecido por convenção: o aspecto material e gramatical das palavras faladas e escritas, que são típicas de cada povo. Mas observe que a compreensão explícita que Aristóteles tem do aspecto convencional do discurso se encerra no caráter simbólico da linguagem em geral, isto é, no aspecto material e gramatical das palavras. Mas há também que se considerar um aspecto convencional do conteúdo mesmo pelo qual elas significam algo, a fim de compreendermos o que é a significação à parte de todo o compromisso com as coisas mesmas.

Ao menos no *Da interpretação*, já sabemos que a significação, antes de ser relativa à palavra, diz respeito aos processos psíquicos. Na leitura tradicional do referido

tratado, os processos psíquicos tendem a ser reduzidos ao pensamento em sentido estrito e compreendidos como sendo os mesmos para todos os indivíduos. Observamos que a sugestão de Angioni sobre essa compreensão é que Aristóteles pode estar dizendo algo muito mais genérico e que, de acordo com isso, vimos o modo pelo qual Almeida sustenta a ideia de que os processos psíquicos são representações dos estados de coisas, o que implica aceitar uma relação de conteúdo não-indentitária mas de intencionalidade entre os processos psíquicos e os estados de coisas. Nesse sentido, os processos psíquicos são comuns a todos os indivíduos, mas não os mesmos para todos. A ideia de que os processos psíquicos não são os mesmos para todos exige a compreensão do aspecto convencional dos conteúdos psíquicos. Mas a leitura mais tradicional do *Da interpretação* não garante um espaço para tratar do aspecto convencional do que é significado através de tais conteúdos. A interpretação alternativa à tradicional proposta por Almeida oferece uma sugestão para a compreensão desse aspecto. Segundo diz, o modo pelo qual se pode distinguir o que no símbolo é por convenção, ou seja, aquilo que não é o mesmo para todos os povos (a materialidade das palavras e a gramática), e o que é por natureza, ou seja, o aspecto sîgnico pelo qual um símbolo naturalmente remete a algo em razão mesmo de sua natureza remissiva, esse modo de distinção pode também ser aplicado aos processos psíquicos. Assim,

podemos entender que apesar de as palavras apontarem sempre para processos psíquicos, estes não necessariamente são os mesmos em todos os seres humanos. Com efeito, pessoas de distintas culturas podem ter opiniões distintas sobre os mesmos estados de coisas. Talvez seja somente ao nível dos pensamentos conceituais (*noêmata*) que os processos psíquicos podem ser considerados os mesmos em todos os seres humanos. Nos demais tipos de processos psíquicos (como opiniões, memórias, emoções, entre outros) pode haver diferenças consideráveis entre distintas pessoas, podendo os conteúdos inerentes às ocorrências particulares destes processos serem profundamente dependentes de convenções culturais, embora os tipos gerais destes processos sejam, supostamente, comuns a psique humana em geral (ALMEIDA, 2014, p.77).

Que ‘talvez seja somente ao nível dos pensamentos conceituais (*noêmata*) que os processos psíquicos podem ser considerados os mesmos em todos os seres humanos’, vale o acréscimo: dos pensamentos conceituais em sentido estrito, isto é, ocupado com manifestar aquilo que deve necessariamente ser o mesmo para todos, segundo o verdadeiro (ou o falso), e, desse modo, por assim dizer, independente da convenção do

conteúdo significado. Importa considerar esse acréscimo por duas razões: primeiro, porque, conforme observado anteriormente, “o discurso humano em geral só existe na medida em que é mediado por conceitos” (ALMEIDA, 2013, p. 90), que são produtos da atividade do pensamento; além dos pensamentos com pretensão de verdade, há também, para Aristóteles, pensamentos sem pretensão de verdade (ALMEIDA, 2013, p. 80), e nessa condição, há que se dar margem à ideia de que não sejam os mesmos para todos e dependam de alguma convenção do conteúdo significado – e isso pode variar entre os povos, não obstante não tenda a variar dentro da cultura de um mesmo povo. Segundo, a possibilidade de que os conteúdos dos processos psíquicos sejam os mesmos para todos não tem apenas a mobília do real como um critério para se estabelecerem (pois o uso desse critério resultaria sempre em um conteúdo verdadeiro e igual para todos). Eles também têm por critério a convenção entre os homens, enquanto essa é capaz de tornar as coisas que recaem no discurso significativo sem pretensão de *verdade* passíveis de que sejam as mesmas para todos os que participam dessa convenção, isto é, à medida em que os indivíduos alinham entre si as representações que elas têm das coisas de que falam (p. ex., o tragélafo).

Não é sem importância compreender que a teoria aristotélica da significação não só exige, mas reserva um lugar para acomodar a noção do aspecto convencional dos conteúdos significativos, que dizem respeito antes aos *processos psíquicos* e não propriamente aos *símbolos* (cuja convencionalidade se esgota na materialidade das palavras e na gramática). A explicação de Almeida sobre como é possível compreender aspecto convencional dos conteúdos psíquicos na teoria da significação de Aristóteles responde de algum modo à expectativa de haver para o Estagirita um mínimo de acordo quanto às afeções e às coisas para que a comunicação humana ocorra, “sem pressupor que o surgimento das afeções na alma deva ser explicado por um milagroso processo de recepção da forma das coisas” (ANGIONI, 2016, p. 84). Por um lado, a condição mais básica da comunicação humana prescinde de qualquer convenção e diz respeito ao que já admitimos através das considerações de Almeida: os processos psíquicos são eventos comuns a todos os humanos enquanto são dotados de tais processos. Por outro lado, eles não são necessariamente os mesmos para todos, e é diante disso que Almeida coloca a ideia de que há que se considerar na teoria aristotélica da significação a existência de conteúdos psíquicos dependentes de convenções sociais. Avançando nessa direção, é

razoável aceitar com Francis Wolff (1997, p. 438-441)⁵⁵ que Aristóteles está entre aqueles que situam o critério decisivo da formação do significado no domínio do acordo entre os interlocutores, mas é questionável até onde esse domínio serve para estabelecer um critério para a verdade⁵⁶. O aspecto convencional dos conteúdos psíquicos é uma ideia que está implícita na compreensão que Aristóteles tem da significação de coisas não existentes, p. ex., o *tragélafo*, conforme temos reiterado. Mas o que acaba por reforçar essa ideia é que, para Aristóteles, antes de qualquer ficção, o aspecto convencional dos conteúdos psíquicos se diz dos eventos que “admitem grande variedade (*διαφορά*) e flutuações (*πλάνη*) de opinião [como ocorre às ações belas e justas estudadas pela política], de modo que se poderia considerá-las como existindo *por convenção apenas, e não por natureza*” (*νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μὴ*) (*Ét. Nic.* 1094b15). Menos pela sua capacidade de criar ficções e mais por dizer respeito às ações dos homens, o discurso retórico e, sobretudo, o poético reúnem mais que essas duas características para compreender o papel do aspecto convencional dos conteúdos psíquicos na teoria aristotélica da significação: enquanto foram indicados por Aristóteles como exemplares do discurso significativo, em oposição ao declarativo, *a clareza e parte da eficiência do discurso retórico e poético são obtidos mediante o uso da linguagem corrente (ordinária): o lugar por excelência das convenções dos conteúdos psíquicos de que dependem para compreenderem uns aos outros os falantes dessa linguagem, de um lado, o retor e o orador, do outro, o público*. A natureza conceitual sem o qual esses discursos não se engendram põe em evidência a relação de dependência entre o pensamento antedecarativo e o aspecto convencional dos conteúdos psíquicos.

3.3. A linguagem corrente

O que Aristóteles entende por *pensamento sem pretensão de verdade* pode corresponder a um sentido amplo de pensamento, tal qual a atividade intelectual pela qual

⁵⁵ WOLFF, F. Le principe de la "métaphysique" d'Aristote et le principe de la métaphysique de Descartes. *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 51, No. 201 (3), La Métaphysique d'Aristote/Aristotle's Metaphysics (SEPTEMBRE 1997), pp. 417-443.

⁵⁶ Isso é fácil de conceder se se tem em vista, por um lado, a dialética como um método capaz de ajudar na busca do conhecimento verdadeiro, enquanto tem como ponto de partida de investigação as opiniões mais comumente aceitas (*Tóp.* 100b18); por outro lado, a ideia de que Aristóteles considera a união das opiniões de muitos um meio fundamental para facilitar a pesquisa acerca da verdade das coisas (*Met.* 993a30-993b15).

ele é produzido, à medida que o pensamento e a atividade intelectual que o produz envolvem, coordenam ou supõem outros produtos e atividades psíquicas (tais como opiniões e imaginações) (ALMEIDA, 2014, p. 82) – é o que será esclarecido na Parte II deste capítulo. Essa diversidade de produtos e atividades psíquicas pode também explicar o desalinhamento dos conteúdos psíquicos entre os interlocutores relativamente aos conceitos, podendo haver entre distintos indivíduos diferenças consideráveis em relação ao que se lhes ocorre na mente. Na esfera social, aquilo que corrige o que há de mais espúrio na linguagem é o aspecto convencional através do qual os falantes que compartilham uma linguagem se compreendem de saída. Nesse sentido, conforme sugere Cassin (2005 p. 96), a convenção deve ser compreendida como modelo do discurso do indivíduo consigo mesmo. Mas vale lembrar que, por outro lado, o pressuposto de toda a convenção humana é a estrutura própria de um ser humano: os processos psíquicos (e isso não diz respeito propriamente à especificidade do conteúdo desses processos) são eventos compartilhados por (que ocorrem a) todo e qualquer animal humano que é, por natureza, dotado de discurso – aliás, enquanto isso corresponde ao modo mais próprio pelo qual ele é humano (*Pol.* 1253a9-10). Essa natureza é que estabelece de antemão tanto as condições do discurso mais primário de qualquer humano quanto um horizonte compreensivo adequado à comunicação recíproca entre os indivíduos humanos; mais: de um modo, dá assento ao surgimento e à manutenção da linguagem que Aristóteles chamaria de *corrente* (κύριον) (a linguagem do dia-a-dia, de que ordinariamente se serve cada um de nós (*Poet.* 1457b1-4)), de outro modo, torna remanejáveis as suas *inclarezas* e ineficiências em direção ao que é, no mínimo, mais claro e eficiente, antes de tudo, em função da economia da vida humana no mundo (p. ex., para indicar o útil e o nocivo, o justo e o injusto (*Pol.* 1253a7-15)).

De qualquer forma, há que se admitir que a linguagem corrente evidencia sobremaneira o aspecto convencional dos conteúdos dos processos psíquicos, enquanto se realiza por meio de conceitos. Já que a atividade discursiva em geral não opera sem conceitos, há que se considerar igualmente a possibilidade da existência de conceitos (aqueles dos quais os indivíduos ordinariamente se servem) que são produzidos pela atividade do pensar com base no aspecto convencional dos conteúdos psíquicos. Considerando também as leituras de Zillig e Cassin a esse respeito⁵⁷, o que Aristóteles entende por *significar algo* em *Gama 4* inclui um conceito desse tipo, com um significado

⁵⁷ Ver páginas 27 e 33.

suficientemente fixado por trás da palavra que o expressa e a qual o oponente de Aristóteles poderia tranquilamente empregar mediante a simples tarefa de dizer *algo determinado*. Ele poderia fazer isso convicto de que a palavra *homem* não corresponde ao conceito a que *trirreme* ou *parede* remetem, considerando que cada uma já tem uma significação estabelecida na linguagem ordinária. Essa é a razão pela qual o retor ou poeta não hesitam em usar as palavras correntes para se comunicar com o público. Não obstante a obra mesma da convenção pressupõe que os processos psíquicos sejam eventos comuns a todo homem dotado de natureza discursiva, o discurso significativo compreendido nesse nível convencional, característico da linguagem corrente, parece ser o ponto de partida da compreensão aristotélica de discurso significativo. Ele está presente na vida ordinária dos homens antes de servir como um critério de clareza para a composição do discurso retórico e poético.

Enquanto uma linguagem instituída de um povo, a linguagem corrente é, de saída, a linguagem do indivíduo que é membro desse povo – o que torna a linguagem corrente algo de familiar para ele. Como todo conhecimento deve partir do que nos é mais familiar (*Seg. Anal.* 71b19-72a5)⁵⁸, supõe-se que quem queira conhecer qualquer coisa (e reconhecer a validade do PNC) busca isso não sem a linguagem que lhe é mais próxima, enquanto a busca do conhecimento implica o domínio de uma linguagem por parte do indivíduo interessado nessa busca⁵⁹. Dessa forma, a linguagem corrente, por um lado, mediante a busca do indivíduo por qualquer conhecimento, é aquela da qual parte quem aprende por imitação as primeiras noções (*Poet.*1448b5-17) e, inclusive, da qual parte também o indivíduo que inicia a *dialética*, com a vantagem de que no exercício intelectual desse método crítico-argumentativo aprende a distinguir o significado das coisas, ainda sim, a partir das opiniões comumente mais respeitadas (*Tóp.*101a25-101b4), isto é, do que é convencionalmente mais aceito; por outro lado, enquanto tem por fim um conhecimento prático, a linguagem corrente é aquela da qual os próprios indivíduos se servem, em razão mesma da economia deles no mundo, para *indicar o útil e o nocivo, o justo e o injusto* (*Pol.* 1253a7-15) ou para formularem o conhecimento mais ordinário quanto ao que é lhes parece bom ou para manifestar os seus interesses (*Ét. Nic.* 1141b35-1142a3).

⁵⁸ *Met.* 994b30-995a5; *Ét. Nic.* 1139b25-27.

⁵⁹ Mesmo que isso o leve à denúncia do status frágil dessa linguagem para chegar a algum conhecimento verdadeiro, tanto quanto o faça reconhecer aspecto eficiente desse discurso que tornou possível chegar até aí.

Esses indivíduos que, a bem da verdade, são homens que não agem sem discurso, quer para a busca do conhecimento quer para atingir um fim prático, podem dizer muitíssimas coisas e de diferentes modos, até onde o repertório da linguagem corrente permitir e conforme o que é exigido em cada circunstância. Um exemplar do que cada homem pode dizer, na realidade, corresponde ao que cada personagem de uma obra poética pode dizer, uma vez que Aristóteles compreende ser a poesia uma imitação da ação humana (*Poet.*1448a1). O fato de situar propriamente o discurso poético (mas também o retórico) como um exemplar correspondente ao que ele compreende por discurso significativo só reforça a ideia de que na fala dos personagens (ou melhor, na do poeta) temos um modelo das coisas ditas que cabem no âmbito real desse discurso. O que da fala dos personagens constitui esse modelo segue a regra da verossimilhança da poesia (*Poet.*, 1451a14-15)⁶⁰, de modo que o que dizem deve corresponder ao que poderia ser o caso na realidade com respeito ao que um ser humano pode dizer. Assim, o que dizem esses personagens? Ora, o que o poeta imita daquilo que os homens disseram, dizem ou diriam (*Poet.*1460b10) nas diferentes circunstâncias da vida real. Quer através de nomes e verbos quer através de enunciados, mais do que ordens e pedidos, isso envolve, p. ex., o pensamento (*Poet.* 1450a5-10)⁶¹.

Deve-se observar que é a linguagem corrente que torna possível aos espectadores compreender o discurso dos personagens engendrado pelo poeta. Mas não é só porque todos esses indivíduos (poetas e espectadores) participam por natureza de uma mesma racionalidade discursiva (a humana), cuja variedade dos processos psíquicos aí envolvidos os pré-dispõe à mútua compreensão. A possibilidade de compreensão que se acomodada no discurso produzido pelo poeta pressupõe aquilo que *significa o mesmo para ele e para os outros*, e isso que significa o mesmo tem por base a significação da linguagem corrente, que liga, de saída, o poeta ao seu público. Não por acaso, Aristóteles estabelece a linguagem corrente como um critério da composição da elocução dramática, pois confere clareza ao discurso e garante ao poeta a capacidade de se comunicar com diferentes indivíduos e ser compreendido no que diz.

A clareza é uma exigência fundamental na composição do discurso poético (*Poet.*, 1455a24-29)⁶² e também retórico (*Ret.*1404bss) – na *Retórica*, Aristóteles dedica todo um tópico do texto para tratar da clareza do enunciado retórico e poético. O poeta e

⁶⁰ Ver também: *Poet.* 1451b 6-10; 1454a33-27.

⁶¹ Ver também: *Poet.* 1450b10-16;1456ba35-1456b1.

⁶² Ver também: *Poet.* 1458a34, 1458b1-2, 1458b6-5, 1461b 15-19.

o retor devem fazer o uso de palavras que possuem significados bem estabelecidos em relação às coisas que ele designa. Isso porque o discurso precisa evidenciar claramente aquilo que se pretende tratar, a fim de cumprir a função que lhe é própria (*Ret. 1404b*). Nesse sentido, “há palavras mais apropriadas do que outras, e mais semelhantes ao objeto e mais próprias para trazer o assunto para diante dos olhos” (*Ret. 1405b*). Não se trata da função declarativa do discurso, que se aplica mais propriamente à ciência, não obstante se trata da dimensão verossímil do discurso poético e retórico, e a base desse discurso está na linguagem corrente. Tal linguagem é imprescindível para conferir clareza a ambos os discursos, tornando-os, no mínimo, passíveis de serem compreendidos pelo público. Por isso, Aristóteles adverte constantemente o poeta e o orador para não se distanciarem demais da linguagem corrente (*Poet.*, 1458a34; 1458b6-5), que resulta clara aos ouvintes ou espectadores porque é mais familiar a eles. Tal linguagem põe a significação socialmente compartilhada na base da condição fundamental das condições de referência e sentido do discurso artefactual.

Além da linguagem corrente, outros dois aspectos que conferem clareza ao discurso poético são o pensamento e a coerência – evidentemente, enquanto tais aspectos podem também descrever as qualidades da linguagem corrente. Segundo Aristóteles, o pensamento é “tudo quanto digam os personagens para demonstrar o que quer que seja ou para manifestar sua decisão” (*Poet.*, 1450a, 5-8; 1450b10). O pensamento diz respeito ao conteúdo do que é dito. Por sua vez, a relação entre os pensamentos exige uma certa lógica – o que o torna um elemento proeminente do discurso retórico. Essa lógica é, no mínimo, uma coerência tal que resulta claro aquilo que o poeta quer significar para seu público, e ainda que se trate dos pensamentos de um personagem incoerente do ponto de vista das suas ações, é necessário que no interior do discurso eles sejam *incoerentes coerentemente* (ὀμαλῶς ἀνώμαλον) (*Poet.* 1454a26-27). O pensamento, assim como o aspecto corrente do discurso pelo qual é expresso, tem uma prioridade sobre o embelezamento da linguagem, não por outra razão senão pela obtenção da clareza do que se diz. Conforme nota Halliwell (1998, p. 348)⁶³, há uma prioridade da clareza do pensamento sobre o estilo na linguagem poética. Garantida a clareza do discurso, então, o poeta pode ornamentar a linguagem, segundo o que é próprio de cada gênero poético (*Poet.*, 1458b19-1459a15) – mas esse ornamento já não interessa ao desenvolvimento da argumentação da presente pesquisa, quando nas considerações precedentes tentamos

⁶³ HALLIWELL, S. *Aristotle's Poetics. With a new introduction*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

qualificar mais amplamente a noção aristotélica de discurso significativo a partir do discurso poético e retórico.

O discurso significativo compreendido, portanto, não só do ponto de vista do aspecto convencional da materialidade das palavras e da gramática, mas também do aspecto convencional do conteúdo significativo manifesto na linguagem corrente, é o modo de discurso que pode satisfazer as expectativas de Aristóteles quando ele estabelece ao seu opositor a condição de dizer algo. No entanto, vale observar, uma vez mais, que esse aspecto convencional do conteúdo significativo pressupõe aquilo que é condição de sua possibilidade, qual seja, o fato de os homens compartilharem entre eles os mesmos tipos processos psíquicos enquanto um aparato de todo homem naturalmente dotado de capacidade discursiva. É essa condição que dá assento ao surgimento, manutenção, possibilidade de revisão e avanço do discurso corrente em direção a outros mais precisos, de modo especial, ao discurso declarativo. De todo modo, a linguagem corrente possui clareza suficiente para que alguém possa conceber um pensamento a partir dela e dizer com coerência aquilo que pensa. Embora a imprecisão seja uma característica da linguagem ordinária, ela começa apenas lá onde os homens não compreendem uns aos outros (portanto, o discurso poético e retórico estão fora disso, pois possuem clareza e coerência), exigindo que eles próprios, então, cumpram a tarefa de esclarecer o que significam uns aos outros e, ainda assim, em favor da mútua compreensão, podem estabelecer o sentido do dizem entre eles não de outro modo senão partir de uma nova convenção.

Mas o modo como Aristóteles compreende a vida social, desde os gestos mais cotidianos até os eventos de caráter público, mostra que essa tarefa não é o pressuposto de como a linguagem corrente funciona ordinariamente para os homens. Fosse esse o caso, chegaríamos ao impedimento da aplicação da linguagem na vida cotidiana, sob a absurda sugestão de que os indivíduos se serviriam do discurso significativo em função exclusiva do aprimoramento do discurso a cada vez que dirigissem a palavra uns aos outros – a linguagem seria sempre uma meta-linguagem. E, no entanto, essa não corresponde à função primária do discurso significativo na vida dos homens em geral, servindo-se dele antes para indicar o útil ou o nocivo, o justo ou injusto. De todo modo, à luz da *Retórica* e da *Poética*, vimos o alcance do discurso significativo compreendido no âmbito da linguagem corrente. A clareza que caracteriza esse discurso é suficiente, em geral, para um indivíduo dizer algo a outro indivíduo e ambos se compreenderem coerentemente. Quando o indivíduo diz algo que, de saída, não fez sentido para o seu

interlocutor, é claro que o que ele fez foi antes se afastar do que há de corrente na linguagem que ambos partilham entre si – e já sabemos que esse é o cuidado que poeta e o retor devem ter se querem, ao menos, se fizerem compreendidos, sob o risco de não alcançar a finalidade dos seus discursos.

Enquanto está por aquilo que significa o mesmo para os interlocutores, a exemplo do poeta e seu público, o discurso corrente pode acomodar o que Aristóteles compreende quando exige que seu opositor *signifique algo para si e para o outro* (Met.1006a21). Observe que essa exigência é *ponto de partida* para o opositor e não de chegada: se a estratégia refutativa de Aristóteles consiste em *apenas dizer algo* e obter *algo determinado*, não inicialmente e não necessariamente precisamos esperar que o seu opositor fixe um novo significado para aquilo que ele diz enquanto pode dizer algo partir do que habitualmente é compreendido na linguagem corrente (não é suposto que ele fale a qualquer homem grego uma palavra tal como a do tupi antigo, p. ex., *akangaoba*, tal como Zillig sugeriu). A ideia de *ponto de partida* não corresponde apenas à condição mínima para quem, p. ex., se submete à *dialética*, mas para quem exerce todo o tipo de discurso coerente. O discurso coerente se diz primariamente com relação à linguagem corrente, da qual depende, como vimos, a clareza do discurso retórico e poético. O opositor de Aristóteles, diante da exigência de *apenas dizer algo* que *signifique algo para si e para o outro*, pode cumprir isso que lhe é exigido recorrendo ao que de antemão já está acordado entre ele e seu interlocutor, isto é, Aristóteles, enquanto ambos compartilham entre si uma mesma linguagem corrente. Por outro lado, a ideia de que o opositor *signifique algo para si e para outrem* pode ser satisfeito sem precisarmos supor um interlocutor a quem ele dirigirá a palavra, uma vez que esse significado pode ser extraído da linguagem que ambos previamente compartilham entre si e, realmente, corresponde àquilo que de antemão significa algo para um e outro. Assim, o principal da exigência do Estagirita ao seu opositor recai sobre o próprio opositor: apenas diga algo, ao menos para si!

PARTE II

Vimos que Aristóteles oferece pelo menos duas ocorrências textuais a partir de que se pode compreender como o seu adversário, por um lado, satisfaz a condição de *dizer algo para si*, por outro lado, fornece o resultado esperado de toda a refutação aristotélica. Uma diz respeito aos atos internos do indivíduo pelos quais nasce para ele um conhecimento conceitual, isto é, os atos do pensar (voeĩv) (*Met.* 1006b11-12). Através do pensar ele obtém um pensamento determinado e pode remeter um nome a esse pensamento. A outra diz respeito aos atos internos do indivíduo pelos quais ele acredita ou toma-algo-ser-o-caso (ὕπολαμβάνειν) e orienta o seu modo de agir no mundo, a fim de buscar ou evitar certas coisas (*Met.* 1008b10-27). Não será casual que uma e outra ocorrência seja relativa, respectivamente, a um domínio do discurso que tem por fim algum conhecimento e a outro que tem por fim alguma ação. Ora, as disposições básicas da mente humana são compreendidas por Aristóteles segundo esses dois domínios. Com base nas considerações precedentes, era de se esperar que a mente do homem ocupasse algum lugar na argumentação aristotélica em favor da validade do PNC. Conforme vimos, Aristóteles quer se livrar da doutrina da indeterminação, que veta a mente determinar qualquer coisa ou, dito de outro modo, que impede haver qualquer coisa determinada na mente humana. Vimos que os atos do voeĩv e do ὕπολαμβάνειν contrariam essa doutrina, à medida em que eles se explicitam na atividade discursiva do indivíduo consigo mesmo. A partir de tais atos, podemos entender como o negador do PNC pode *apenas dizer algo*, ainda que *para si*, e obter para si uma evidência da validade desse princípio.

Na parte primeira deste capítulo, mostramos que o oponente de Aristóteles tem todas as condições fundamentais da significação para dizer algo para si: de modo claro e coerente, ele pode exercitar o seu pensamento no horizonte convencional da linguagem corrente e nela operar com conteúdos que, de saída, significam algo para si próprio e para os outros – fazendo dessa exigência aristotélica o pressuposto do diálogo consigo mesmo. Nesta segunda parte do capítulo terceiro, vamos nos concentrar no aspecto interno do discurso, a fim de chegar à compreensão do principal da condição e do resultado da estratégia refutativa de Aristóteles. Essa parte será dividida em três momentos: no primeiro, caracterizaremos o discurso interno enquanto um atividade da mente, conforme as suas disposições teórica e prática; no segundo, identificaremos o sentido básico da atividade do pensar pelo qual se obtém um pensamento determinado e pode-se remeter a

um nome a esse pensamento; no terceiro, à luz dos esclarecimentos oferecidos ao longo do presente texto, explicaremos em duas lições o cerne da condição e do resultado da refutação aristotélica no âmbito do discurso interno.

3.4. A mente teorética e prática

Apresentaremos a partir daqui a compreensão aristotélica do que temos designado por *mente* (διάνοια). Situaremos nessa compreensão as atividades cognitivas do pensar (voεῖν) e do acreditar (ὕπολαμβάνειν), segundo o contexto argumentativo no qual aparecem em *Gama 4*; aí pontuaremos a equivalência entre a noção de *significar* e a de *pensar*, ideia já antecipa entre considerações da Parte I (3.2 e 3.3); em seguida, caracterizaremos o que Aristóteles designa por *dizer para si* ou *dialogar consigo mesmo* sob a uma única noção e expressão, a de *discurso interno* (ἔσω λόγος); finalmente, mostraremos que o discurso interno, por um lado, tem por fim algum conhecimento (*segundo disposição teorética da mente*) ou a determinação de alguma ação (*conforme disposição prática da mente*), por outro lado, tem no ato de dizer um *nome* a sua versão mais econômica – não obstante esse *nome* pressupõe o pensamento a que ele remete.

Conforme Shields (2016)⁶⁴, a mente é descrita por Aristóteles como a parte da alma que *conhece e entende*, no sentido amplo desses termos (*De an.* 429a9–10; 428a5; 432b26; 434b3), de maneira que é suposto pelo Estagirita que a própria natureza do homem deseja *conhecer e entender* (*Met.* 980a21; *De an.* 414b18; 429a6–8); mas a mente humana faz mais que entender: é também essencial ao ser humano para ele traçar mais ou menos o curso de suas ações. Na sua radicalidade, a noção de mente aqui remete à de voῦς, o que há de divino no humano (*Met.* 1074a15-16). Situado na circunstancialidade que é característico do mundo dos homens, aí onde eles buscam conhecer e agir sem prescindir das imperfeições da linguagem humana, o voῦς se exprime sobretudo como διάνοια, que, em amplo sentido, açambarca o conjunto das atividades coordenadas ao pensamento discursivo em geral. Nesse sentido, é pela atividade do voεῖν que a διάνοια se constitui, não como algo fora dela, como o modo fundamental pelo qual ela opera. Veremos, no entanto, que a atividade de ὕπολαμβάνειν tanto é condição para o voεῖν quanto é algo que diz mais precisamente em relação ao voεῖν. Por sua vez, é no horizonte

⁶⁴ SHIELDS, C. Aristotle's Psychology. Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2016. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-psychology/#7>. Acessado em: 24 de Janeiro de 2020.

compreensivo amplo da *διάνοια* que podemos situar a articulação dessas atividades. Ora, em todo caso, a *διάνοια* exprime, para Aristóteles, uma capacidade mental discursiva mediante a qual o indivíduo não apenas conhece, mas também age.

Nas palavras de Shields (2016), Aristóteles distingue a *mente* (*διάνοια*) *teorética* da *mente* *prática* (*Pol.* 1333a16-25; *Ét. Nic.* 1139a25-1139b1)⁶⁵ ⁶⁶. Assim, a mente (*διάνοια*) pode ser *teorética*⁶⁷ (*θεωρητικός*), e ter por fim o conhecimento, e pode ser *prática* (*πρακτικός*), e ter por fim a ação (*Ét. Nic.* 1095a5-7; *Met.*1094a5). A primeira capacidade da mente recobre de algum modo a segunda, mas apenas à medida que aquele que age não age sem alguma espécie de conhecimento (*Ét. Nic.* 1141b35-1142a5)⁶⁸. E se

⁶⁵ Shields não faz nenhum comentário acerca dessa divisão. Mas nos interessa esclarecê-la. Uma divisão mais restrita da compreensão aristotélica da mente incluiria uma distinção entre a ação prática e a ação produtiva: “o resultado da produção seria um objeto “exterior” simultaneamente ao agente que o produz e ao movimento (a *poiêsis* propriamente dita) pelo qual ele foi produzido, enquanto, para a ação, é o movimento mesmo, a conduta do agente, que é não apenas o fim, mas também a obra, o resultado” (BESNIER, 1996, p. 134; *Ét. Nic.* 1094a1-5; 1140a1-6). No entanto, em *Pol.* 1333a16-27 Aristóteles sugere explicitamente a simplificação da divisão, tal qual apresentamos aqui, em continuidade com o que ele sugere em *Ét. Nic.* 1095a5-7. Essa simplificação pode ser explicada por duas razões: por um lado, porque há um paralelismo entre ação prática e a ação produtiva (*poiêsis*): “no que concerne à *poiêsis*, Aristóteles dá à *dianoia* que a preside um papel completamente análogo ao da *dianoia* prática (...) Orientadas uma e outra em vista do tipo de realizações que se podem produzir ou não, que podem acontecer de tal ou tal maneira, tendo por origem o agente, e, neste, uma disposição da *dianoia* e uma disposição adquirida” (BESNIER, 1996, p. 133); por outro lado, Aristóteles parece estabelecer uma relação de prioridade do que é do domínio da prática (a ação em vista do bem comum) sobre o que é do da produção, de maneira que coloca o último nas perspectivas da primeiro (*Ét. Nic.* 1094a6-1094b10). BESNIER, B. A distinção entre a práxis e poiêsis em Aristóteles. Tradução de Vivianne de Castilho Moreira. *Analytica*, 1996, v. 1, n. 3, pp.127-163; BURNYEAT, M. *Aristotle on Understanding Knowledge*. Disponível em: https://www.cambridge.org/core/books/explorations-in-ancient-and-modern-philosophy/aristotle-on-understanding-knowledge/742DDB89270B2829360CA5C1_81E26_7E0. Acessado em 29 de Janeiro de 2020.

⁶⁶ Trata-se de uma subdivisão da parte racional da alma humana em contraste com a sua parte não-racional, apresentada também em *Ét. Nic.* 1139a4-15.

⁶⁷ O *teorético* não se aplica apenas aos objetos necessários e imutáveis do conhecimento científico, mas também aos que podem ser de outro modo, tal qual ocorre aos objetos de conhecimento da arte e os da ética-política (*Ét. Nic.* 1139a5-10; 1140a1-6; 1094b10-25; 1140b30-1141a1). Seguindo as perspectivas de Shields (2016), devemos entender *teorético* num sentido amplo, isto é, uma qualidade que deriva da atividade intelectual que visa algo como objeto de conhecimento (como quem contempla as imitações e aprende algo com isso), conhecimento esse que se realiza pelo aspecto eminentemente conceitual dos desdobramentos da razão. Nesse sentido, aqueles que aprendem as primeiras coisas contemplando (*θεωρέω*) imitações tais como a pintura já o fazem num sentido teórico, de modo que a obtém um raciocínio (*συλλογισμός*) ao comparar a imitação com o seu original (*Poet.* 1448b10-17; *Ret.* 1371b). Ao termo grego *θεωρέω*, nesse contexto, também se aplica a observação de que “significa literalmente ver, mas com a implicação de <<teorizar>>, daquilo que pode ser objeto de teorização ou estudo” (*Rhet* 1354a, nota de rodapé 5). Passando pelas artes e pelas ciências teoréticas em geral, a *teoria* tem sua expressão máxima na *σοφία* (*Met.* I, cap. 1). Mas Aristóteles qualifica a disposição da mente para o conhecimento teórico em contraste com o conhecimento prático fazendo referência não só à *σοφία* (*Ét. Nic.* 1143b15), mas também à *γνώσις* (*Ét. Nic.* 1095a5), que se refere a um tipo de conhecimento mais geral (*Met.* 1005b14-17), a incluir a *percepção sensível* como um subtipo desse conhecimento (BURNYEAT, 2012, p. 127).

⁶⁸ Mas o conhecimento por si mesmo não torna alguém mais capaz de agir, quer porque esse alguém depende de certas virtudes morais (*Ét. Nic.* 1143b15-28) quer porque o *intelecto* nada move sem um aspecto motivacional, o *desejo*, um e outro dependentes de um mesmo objeto correlato, o *desejável* (*De an.* 433a1; 433a9; 433a17).

é o caso que a existência do PNC se verifica pressuposto definitivamente em quem obtém algum conhecimento sobre qualquer coisa (*Met.* 1005b15-19), então, as capacidades teórica e prática da mente se anunciam como recursos promissores da mostra da validade do PNC, lá onde ele é parte da constituição de qualquer homem que conhece e age. Assim, o significado especial da investigação aristotélica das capacidades da alma nesses dois modos é que ao investigar a mente, Aristóteles investiga o que torna humanos humano (SHIELDS, 2016). Era de se esperar que argumento refutativo aristotélico estaria implicado a um conjunto de considerações acerca da compreensão do homem – a compreensão aristotélica de homem, cuja medida antiprotagoriana é fornecida pelo próprio PNC. Se da tese adversária resulta para mente o risco da indeterminação, vemos que Aristóteles tem razões para contrariar essa tese no âmbito das disposições teórica e prática da mente humana.

Não obstante seja básico o que Aristóteles introduz nas ocorrências textuais de que falamos na introdução da segunda parte deste capítulo (embora ele não precise mais do que o básico para cumprir os seus objetivos na refutação por ele proposta), elas acabam por evocar a referência que Aristóteles faz à *διάνοια* em *Met.* 1009a6-5. Tal referência mostra que não é sem razão a nossa tentativa de situar aquelas ocorrências nas perspectivas das duas capacidades fundamentais (teórica e prática) que caracterizam a mente humana. Através delas Aristóteles quer mostrar a existência de algo determinado e se livrar da doutrina da indeterminação. Ao longo do desenvolvimento do texto, deve-se lembrar que a mente do homem ocupa um lugar de fundo no desenvolvimento da própria argumentação do Estagirita, ao menos, no modo como estamos apresentando-a aqui, isto é, segundo os atos internos pelos quais um indivíduo pode dizer algo para si mesmo. Ambas as ocorrências servem à tese aristotélica de que há algo determinado, suposto ser suficiente para demonstrar a validade do PNC aos que o negam e romper com a tese geral da indeterminação das coisas, de modo especial, da *διάνοια* humana.

O termo *διανοία* denota aquilo que se constitui pela atividade do intelecto, isto é, do *νοῦς*. Caracterizando-se mais pela dimensão discursiva do intelecto, manifesta-se como uma capacidade psíquica tipicamente humana: considerando todo o alcance da atividades pela qual a *διανοία* se constitui, pode ser descrita como coordenando em si, evoluindo ou supondo outras atividades psíquicas, como a imaginação, embora sem propriamente se confundir com ela (ALMEIDA, 2013, p. 82). Esse sentido mais amplo de *διάνοια* recobre melhor a noção do conjunto das atividades sem as quais a atividade do pensamento discursivo e seus produtos não se engendram. Os produtos do *νοῦς* são os

conceitos, os quais podem também denotar a totalidade de atividades psíquicas envolvidas ou aí supostas – tanto quanto podem denotar, de modo estrito, o produto ou conteúdo conceitual da atividade intelectual (ALMEIDA, 2013, p. 82). O sentido mais amplo de *διάνοια* enfatizado aqui é reivindicado pelo horizonte mesmo no qual Aristóteles estabelece a condição mais fundamental de sua refutação, qual seja, a do discurso significativo em geral – assim, pretendemos afastar da compreensão de *διάνοια* a ideia de que o pensamento discursivo esteja de saída comprometido com a expressão das essências, tal como pode imediatamente sugerir uma leitura do *De anima* III 4-8, à luz de *De an.* 429b10 (pensar é pensar *o que é ser o que é*). De todo modo, trata-se da *διάνοια*, da parte intelectual da alma, de onde resulta que o cumprimento da condição pela qual o oponente de Aristóteles é esperado dizer algo, ainda que para si próprio, deverá se realizar em nível conceitual. Por certo, é necessário ao adversário dizer algo e “o discurso humano em geral só existe na medida em que é mediado por conceitos” (ALMEIDA, 2013, p. 90).

Diferente do modo como o faz no *Da interpretação*, Aristóteles não emprega em *Gama 4* o termo *νόημα* para se referir ao conteúdo pensado, isto é, ao conteúdo intelectual produzido pelo intelecto e o conteúdo com o qual o intelecto opera (ALMEIDA, 2014, p. 88). Em *Gama 4*, o conteúdo da atividade intelectual discursiva se diz em relação ao que se obtém do *significar algo/um* (*σημαίνειν τι/ ἔν*), o que corresponderia a um conceito expresso por um termo ou palavra isolada, p. ex., o termo *homem* significando *animal bípede* (*Met.* 1006a31-34). Dessa forma, devemos nos manter ao lado de Hamelin (1985, p.112) só até onde ele afirma que “o conceito é, portanto, a expressão por uma única palavra [(‘homem’)] da definição da coisa [(‘animal bípede’)]”, entendendo por definição não necessariamente a explicitação da essência de algo, como ele sugere, mas, conforme vimos anteriormente, a delimitação do significado da coisa pensada a que um termo remete, a saber, isto daqui⁶⁹. Para explicitar o que já implicitamente antecipamos⁷⁰, Aristóteles sugere uma equivalência entre, de um lado, pensar (*voεῖν*) e pensar algo determinado (*vooῦντα ἔν*) e, respectivamente, do outro lado, significar (*σημαίνειν*) e significar algo determinado (*σημαίνειν ἔν*) (*Met.* 1006b5-11). Nesse contexto, quando ele se refere ao *significado determinado* ele está se referindo ao conteúdo pensado a que uma

⁶⁹ Ver página 35.

⁷⁰ Ver páginas 77-78.

palavra remete⁷¹. Mas vale lembrar que a nossa compreensão acerca do que Aristóteles entende por *significar* acompanha a sugestão de Zillig e Cassin de que essa noção não está comprometida com o essencialismo de Aristóteles, ao menos, com relação ao ponto de partida de sua refutação. Assim, o entendimento do que ele designa por *pensar* e *pensar algo determinado* segue o sentido mais básico e amplo da atividade intelectual que visa produzir um discurso significativo. O gesto de Aristóteles de dispensar o seu adversário da tarefa de *afirmar algo que é ou não-é* (*Met.*1006a19-20), quer do ponto de vista do seu essencialismo quer de alguma noção de verdade ou falsidade de sua teoria (tal como Zingano sugere), exigiu de nós uma explicação sobre a atividade conceitual no horizonte do discurso convencionalmente significativo. Vimos no *Da interpretação* uma possível explicação para essa atividade conceitual. Concluimos que ela é tal que pode ser compreendida através da linguagem corrente que um indivíduo se utiliza para dialogar consigo mesmo.

3.5. Caracterização do discurso interno

O aspecto convencional do discurso significativo manifesto na linguagem corrente põe ênfase sobre um acordo do significado que os interlocutores empregam para se comunicarem entre si. Uma vez que um indivíduo obteve essa linguagem, ela serve não apenas ao estabelecimento da comunicação recíproca, mas também à realização do discurso que ele faz para si próprio. De fato, vimos que Aristóteles, além do discurso dirigido a outrem, identifica *o discurso para si* (λόγος πρὸς αὐτὸν), isto é, o discurso no qual o indivíduo *dialoga consigo mesmo* (διαλέγεσθαι πρὸς αὐτόν). Adotando o

⁷¹ Fora desse contexto, certamente nem tudo o que significa significa da mesma forma que σημαίνει τι/ἔν e nem corresponde a um pensamento que se pretenda designado por uma palavra. Talvez seja esse o caso do sinais (σημείων) na poesia (p. ex., cicatrizes, colares e outros). (*Poet.* 1454b20-29). No entanto, pode inclusive parecer discutível que νόημα se restrinja ao pensamento discursivo e não a outros eventos mentais em geral (ver DUNCOMBE, M. Thought as internal speech in Plato and Aristotle. *Logical analysis and history of philosophy*, 2016, p. 111. Disponível em: <http://dro.dur.ac.uk/16840/1/16840.pdf?DDD3+btIm26+d700tmt>. Acessado em 10 de fevereiro de 2020.). De modo mais evidente, os sons inarticulados de alguns animais outros que o homem de algum modo significam (δηλόω), mas nenhum deles é capaz de ser simbolizado por um nome (*Da Int.* 16a28). Ainda assim, eles possuem uma simples voz (φωνή) capaz de indicar (σημαίνειν) as sensações de dor e prazer e através dela podem *significar uns para os outros* (σημαίνειν ἀλλήλοις) tais sensações (*Pol.* 1253a10-15). Em nenhum dos animais outros que o homem subsiste a atividade do pensar (νοεῖν), o que torna evidente que o que significam não corresponde a pensamento algum – ao menos, não no sentido pelo qual Aristóteles compreende que o homem possui o pensamento (νοῦς). Para problematizar essa questão, ver FOSTER, S. E. *Aristotle and Animal Phronesis*. *Philosophical Inquiry*. Volume 19, Issue 3/4, Summer/Fall 1997.

vocabulário de Aristóteles em *Seg. Anal.* 76b24-27, chamaremos o discurso dirigido a outrem de *discurso externo* (ἔξω λόγος) e o discurso que o indivíduo dirige para si próprio, de *discurso interno* (ἔσω λόγος).

O discurso interno compartilha com o discurso externo o que propriamente caracteriza o discurso: a função de dizer algo (λέγειν τι) que significa alguma coisa (σημαίνειν τι/ἔν) compartilhável entre os indivíduos dotados de capacidade discursiva. No caso dos indivíduos que compartilham entre si a mesma linguagem corrente, há que se pressupor um conjunto ordinário de coisas significantes que preenche isso que deve *significa algo* compartilhável entre os indivíduos. **Num sentido geral**, o que distingue o discurso externo do interno é a possibilidade mesma de um indivíduo efetuar um discurso para si mesmo silenciosamente e sem um interlocutor externo. Nesse sentido, o que Aristóteles designa por *dialogar consigo mesmo* acompanha o modo como Platão define a atividade do pensamento em geral, isto é, como um diálogo da alma consigo mesma acerca das coisas que ela examina (*Teet.* 190e), conforme diz: “esse é o modo como a alma se me apresenta quando pensa: não faz mais do que dialogar, perguntar e responder a si própria tanto ao afirmar, como ao negar” (*Teet.* 190e-190a). É o que faz, p. ex., segundo Aristóteles, aquele que investiga as coisas não com os outros indivíduos, mas apenas *consigo mesmo* (*Arg. Sof.* 169a37). E isso que se constitui por meio de um discurso interior não “subtrai a condição dialética de qualquer investigação, se é certo que consiste em <<propor objeções a si mesmo>> (*Do céu* 294b7)” (AUBENQUE, 1974, p. 114-115). **Num sentido mais restrito**, e em contraste forte com o discurso externo (ὁ ἔξω λόγος), o *discurso interior* (ὁ ἔσω λόγος, ὁ ἔν τῇ ψυχῇ) designa para Aristóteles a atividade pela qual se obtém um pensamento quase sempre inobjektável, enquanto um resultado de uma demonstração que se qualifica do mesmo modo justamente por ser tratar de um discurso interno (*Seg. Anal.* 76b24-27).

A propósito da sugestão de que o pensamento pode significar para Aristóteles, num sentido geral, o diálogo silencioso do indivíduo consigo mesmo e, num sentido estrito, um pensamento que é obtido por uma demonstração interna do discurso, vale dizer que tanto o diálogo interno quanto a demonstração interna ocorre por meio do **pensamento compreendido propriamente como um conceito**. Dessa forma, o discurso interno é sempre um discurso de pensamentos. O pensamento corresponde a um dos muitos processos psíquicos da alma sem o qual qualquer discurso não se engendra. O pensamento tem por natureza uma função significativa, enquanto desempenha o papel de representar conceitualmente um estado de coisas. Mas ele não se manifesta por si só,

razão pela qual não prescinde de uma formatação linguística concreta, que é garantida pelos *símbolos*: as palavras faladas (e escritas) que remetem aos pensamentos – remissão mediante a qual Aristóteles afirma que as palavras ditas se seguem do que há no pensamento (*διανοία*) (*Da Int.* 23a32).

O que interessa do discurso interno compreendido em geral é o que nele se expressa através de um nome e do pensamento a que esse nome remete. Trata-se do pensamento pelo qual o indivíduo significa algo para si mesmo não obstante compartilhável com outrem. Pressupõe-se entre as operações pelas quais se chega a esse pensamento o conjunto das atividades psíquicas que tornou possível obtê-lo. Avisaremos o leitor o momento preciso no qual o discurso interno poderá ser qualificado em seu sentido estrito. De todo modo, importa frisar que o âmbito interno do discurso corresponde ao domínio mais econômico da atividade discursiva pela qual alguém pode *apenas dizer algo*, isto é, para si próprio, antes que se ocupe com a possibilidade pressuposta de compartilhar com os outros isso que diz para si.

Não há problema algum em admitir com Cassin (2005 p. 96) que o discurso externo seja o modelo de todo discurso interno. Nós reafirmamos essa ideia: tem de ser assim, pois, conforme vimos, a linguagem corrente pela qual esse discurso se constitui é ponto de partida para todo falante dependente dessa linguagem. Porém, uma vez que o falante tem se apropriado dessa linguagem, deve-se reconhecer a autonomia que Aristóteles lhe reserva com relação à possibilidade de ele dizer algo para si mesmo. É por conta da anterioridade do discurso externo em relação ao interno que o indivíduo que diz algo para si próprio, em princípio, significa não apenas algo para ele, mas também para qualquer outro indivíduo com o qual, tendo em comum a linguagem corrente, queira, por ventura, compartilhar o seu discurso interno.

O discurso interno é próprio do indivíduo dotado de natureza discursiva. A bem da verdade, o retor e, de modo mais evidente, o poeta, não fazem outra coisa senão discursarem consigo próprios para, só mais tarde, compartilharem com seus interlocutores, na forma de um discurso externo, o que outrora disseram para si. Eles que se ocupam com persuadir o público através das emoções, é-lhes recomendado por Aristóteles experimentar antes neles próprios as emoções que querem suscitar no público (*Poet.* 1455a30-33), de modo que, se fazem isso, o fazem experimentando-as como um conteúdo linguístico pelo qual eles significam e dizem algo para eles próprios, aquilo que será convertido em enunciados, p. ex., para as personagens, no caso do poeta. Mas o discurso interior é o que fazem também aqueles que se dedicam a alguma investigação

mais especulativa (a dialética e as ciências em geral), tal qual aqueles que em vista mesmo do andamento da especulação colocam objeções para si mesmo e investigam as coisas consigo mesmos (*Do céu* 294b7; *Arg. Sof.* 169a37). Mas não é necessário que o indivíduo seja um artífice da palavra ou seja um investigador por ofício para efetuar um discurso interior. Basta ao indivíduo ser homem, à medida que põe em exercício e realiza a natureza discursiva que lhe é própria enquanto homem. Nesse horizonte, o discurso interno é fator de economia de vida do indivíduo humano no mundo, em vista do que ele exerce sua natureza discursiva, distinguindo para si próprio o útil do nocivo, o justo do injusto (*Pol.* 1253a7-15), a fim de buscar ou evitar essas coisas. Em todos os casos, o indivíduo que realiza a sua natureza discursiva dizendo algo para si, o faz segundo aqueles dois modos básicos por meio de que qualquer homem pode exercer a *dianoia*: ou em vista da obtenção de algum conhecimento (*mente teórica*) ou em vista da realização de uma ação (*mente prática*).

O conhecimento que tem por fim a ação pode ser relativo àquele estudo que Aristóteles denominaria *estudo do caráter* ou *de nossas discussões sobre o caráter* (*Seg. Anal.* 89 b9)⁷². Tratar-se-ia de um discurso mais sistemático sobre as ações dos homens em geral, tal qual se vê realizado na *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles. Mas o conhecimento que tem por fim à ação pode também ser dito de uma espécie de *sabedoria prática* (φρόνιμος) que o indivíduo tem acerca de seus próprios interesses e do que é bom para si (*Ét. Nic.* 1141b35-1142a3)⁷³, e pela qual ele administra as suas tomadas de decisões e suas ações nas circunstâncias mais ordinárias da vida. *Cabe caracterizar o discurso interno relativamente à ação humana conforme essa espécie de sabedoria prática. Importa inicialmente identificar o que minimamente pode dizer qualquer indivíduo que dialoga consigo a fim de realizar uma ação*, considerada a partir dos seus próprios interesses e do que ele pensa ser bom para si. Nesse nível de compreensão, a maneira mais prudente pela qual um discurso interno mostraria seu vigor quer ao longo de uma deliberação mais prologada⁷⁴ quer na forma de um silogismo prático⁷⁵ deve ver localizada abaixo de si um modo mais rudimentar e básico de determinação da ação, atribuível a todo indivíduo humano – virtuoso ou não (*Ét. Nic.* 1145a15-30), isto é, lá onde a ação

⁷² Ver: *Pol.* 1261a31; ROSS, D. *Aristotle*. 6 ed. London & New York: Routledge, 1995, p. 197.

⁷³ “Ora, saber (εἰδέναι) o que é bom para si é uma espécie de conhecimento (γνώσις) (...); e ao homem que conhece (δοκεῖ) os seus interesses (ὁ αὐτὸν εἰδὼς) e com eles se ocupa atribui-se sabedoria prática (φρόνιμος)”.

⁷⁴ *Ét. Nic.* 1142a30-1142b10.

⁷⁵ *Ét. Nic.* 1146b35-1147a10; 1143a35-1143b5.

apenas precisa ser a *ação prática* de um homem. Enquanto categorias gerais do *em vista de que* os homens agem, de um lado, *a busca do prazer* e, do outro, *a fuga da dor*, simplificariam o domínio compreensivo da determinação das ações e do diálogo do indivíduo consigo. De todo modo, tratar-se-ia do momento no qual Aristóteles espera que o indivíduo *pense por si* (αὐτὸς νοεῖ) (*Ét. Nic.* 1095b10) e diga relativamente a si próprio o que é para si, p. ex., o agradável ou o doloroso, o bom e o não-bom, diante do que busca ou evita. Antes que esse pensamento seja relativo a algum juízo mais elaborado sobre o justo e o injusto, basta que o indivíduo tenha na base do que ele diz um simples raciocínio capaz de não fazê-lo titubear à indiferença entre o que lhe aparece *bom* ou *não-bom*. Alguém dirá que a ação é a de um homem porque quem age é um homem dotado de razão prática e, desse modo, não é sem um discurso interno mediante o qual ele considera buscar ou evitar certas coisas. Considerando ou uma ou outra alternativa, ele nomeia o ato de sua escolha e vai atrás disso, de modo que a ação dele será uma única (ἐν πράξει) assim como o que diz corresponderá a uma das alternativas: “quando ele disser (λέγω) que lá está o agradável ou o doloroso, então, aqui o evita ou persegue – e, em suma, fará uma só coisa (ἐν πράξει) (*De an.* 431b2s). Em razão de assumir para si uma só coisa, nomeadamente, *o agradável* ou *o doloroso*, *o bom* ou *o não-bom*, o indivíduo não pensa por si só como quem indiferentemente divaga sem prestar conta com nada do que internamente assumiu ao dizer para si mesmo buscar isso ou evitar aquilo: o que resulta numa ação única para o indivíduo coincide com fato de ele ter dizer (λέγω) para si próprio uma só coisa, nomeado *bom* ou *não-bom*. Vê-se, pois, que, no discurso interno cujo fim é ação, o que um indivíduo pode minimamente dizer para si corresponde a um nome. Vale observar desde já que o aspecto abstrato dos nomes práticos encontra sua concretude e capacidade de referência em sua relação de dependência com as particularidades da circunstância prática, da ação eleita e do indivíduo que elege essa ação nessa circunstância prática. A individualidade do nome é a individualidade de uma ação prática particular de um indivíduo.

O discurso interno efetuado minimamente através de um nome, conforme descrito acima, não precisa ter um fim prático. Se, de outro modo, o que está em vista não é a ação, mas o conhecer, esse discurso interno deve ser compreendido no sentido de como as coisas vão se dando a conhecer de certo modo para nós através de um nome. A finalidade do discurso é teórica porque ele se realiza naquilo a que o nome remete, isto é, no pensamento. O discurso interno em sua função significativa está comprometido com algum saber que liga o indivíduo ao modo como ele se apropria do mundo e simboliza-o,

inicialmente, através da linguagem corrente que tem disponível para si. Trata-se aí de um discurso que não se furta ao saber significativo, na medida em que as palavras das quais ele se serve remetem ao que ele significa para si – inicialmente, menos ocupadas com manifestar o que são as coisas em si mesmas que com distingui-las: nem sempre é preciso conhecer o ser mesmo das coisas para distingui-las com certa clareza de outras (AUBENQUE, 1974, p. 110). As coisas mais simples não seriam apropriadas por nós discursivamente sem uma formatação linguística adequada à apreensão do que se significa discursivamente. Os nomes são palavras independentes de outras que, no entanto, servem para dar uma forma linguística concreta àquilo que pensamos. A linguagem não cumpre sua função própria se não *indica* (ἐὰν μὴ δηλοῖ) (*Ret.* 1404b1) alguma coisa para nós. Ademais, parafraseando Aristóteles, de que nos serviria o discurso se o pensamento se revelasse por si? (*Poet.* 1456b7). Basta, pois, o indivíduo dizer um nome para si mesmo a fim de pôr isso em questão, como quando o poeta o faz: supostamente mediante o diálogo consigo próprio, ele diz os nomes dos itens que vão constituir a elocução da poesia (*Poet.* 1457a31-5), p. ex., *homem* (ἄνθρωπος) (*Poet.* 1457a20), a fim de dar a conhecer aos espectadores os itens do mundo da representação poética, que antes nomeou para si próprio.⁷⁶ O mesmo se aplicaria a quem, no exercício da dialética, investiga consigo mesmo as coisas, coloca objeções para a si mesmo e diz: *um cavalo* e *um homem* – perguntando-se acerca das coisas que pertencem ao mesmo gênero (animal) (*Top.* 103a6-103a38). Deve-se esperar que o discurso interno pelo qual alguém é capaz de dizer para si algo através de um nome seja não obstante complexa⁷⁷, contra qualquer explicação milagrosa da constituição dos conceitos das coisas na alma.

O principal que une nossas considerações nos dois parágrafos precedentes é, por um lado, a ideia de que um indivíduo pode dizer minimamente algo para si através de um

⁷⁶ Uma contrapartida do discurso interno do poeta na composição da poesia é o discurso interno do espectador: na condição de quem antes calado contempla (θεωρέω) os sucessos da trama e aprende (μανθάνω) por imitação as primeiras noções, compara o imitado à vida real, raciocina (συλλογίζομαι) consigo mesmo e diz: isto é aquilo (οὗτος ἐκεῖνος) (*Poet.* 1448b5-19; *Ret.* 1371b), de sorte que aí obtém algum conhecimento, que seja o de simplesmente passar da ignorância (ἄγνοια) ao reconhecimento (γνώσιν) (*Poet.* 1452a30; 1452b3), a respeito do que foi intendido pelo poeta ao compor a representação assim (οὕτως), e não-assim (οὐχ οὕτως). Importa observar que é feito de maneira tal que liga internamente o poeta ao seu espectador: o significado surge igualmente para ambos como sendo dito ‘assim’ (οὕτως) e capaz de ser apreendido como ‘isto’ (οὗτος) (οὕτως corresponde à forma adverbial de οὗτος).

⁷⁷ Nesse sentido, o modo de conceber as coisas pela linguagem interna talvez se explique de um jeito próximo ao de quem aprende as primeiras noções através da imitação: ao comparar as imagens das pinturas com os originais vistos anteriormente, o indivíduo diz algo para si através de um raciocínio (συλλογισμὸς) que pode ser traduzido da seguinte maneira: ‘isto é aquilo’ (οὗτος ἐκεῖνος ou τοῦτο ἐκεῖνο) (*Poet.* 1448b4-20; *Ret.* 1371b).

nome e, por outro lado, a ideia de que esse ato discursivo pode ser explicado no âmbito das duas disposições fundamentais da mente (prática e teórica): uma pelo qual o discurso tem por fim a ação, de modo que um indivíduo pode dar um nome (p. ex., ‘o agradável’ ou ‘o doloroso’; o bom e não-bom) ao que busca ou evita; outra pelo qual o discurso tem por fim o conhecimento, de maneira que através de um nome um indivíduo pode internamente se apropriar do mundo de forma significativa e obter um conhecimento pelo qual distingue para si as diferentes coisas que pensa. Evidentemente, o discurso interior é muito mais que a possibilidade de dizer um nome. Mas essa possibilidade corresponde a um modo básico pelo qual se pode dizer algo, enquanto o dizer é alguma coisa que se faz através das palavras. Porém, o que caracteriza propriamente o discurso não é o nome por si só, mas o conteúdo psíquico a que ele remete.

3.6. Pensar as formas nas imagens

A partir daqui, veremos que o que caracteriza propriamente o discurso não é o nome por si mesmo, mas o *pensamento determinado* a que ele remete. Em seguida, buscaremos identificar em Aristóteles o surgimento do pensamento para nós em seu aspecto básico. Faremos isso a fim de sugerir que, se há *algo determinado* para o pensamento, esse algo deve ser situado no sentido mais básico da atividade do pensar, lá onde surge para nós algum pensamento a que pode ser atribuído a um nome. Depois de caracterizar a atividade básica do pensar como a obtenção de algum conceito a partir do *pensar as formas nas imagens* (*De an.* 431b2⁷⁸), observaremos que esse é um modo pelo qual podemos explicar como a mente é, para Aristóteles, capaz de determinação – razão porque serve de evidência para contrariar qualquer doutrina da indeterminação, em especial aquela que está suposta na tese do adversário do PNC no Livro IV da *Metafísica*. Explicaremos brevemente como o pensar se associa às atividades da memória e da recordação, uma vez que a atividade do pensar implica a retomada de pensamentos já adquiridos. Finalmente, contra uma tendência tradicional de interpretação, apresentaremos duas razões em favor da ideia de que o pensar em seu sentido básico não necessariamente coincide com o pensar as essências. O esforço de todas essas considerações concorre para a ideia de que o discurso interno minimamente efetuado no

⁷⁸ ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ato de dizer um nome tem seu aspecto determinado não propriamente com base nesse nome, mas no pensamento determinado a que ele remete.

Conforme dissemos, Aristóteles compreende que o nome é um *símbolo*. Nessa qualidade, o nome corresponde a uma palavra falada (ou escrita) dotada de certa materialidade e gramática e com a função de remeter a algo. Por sua vez, o “caráter simbólico das palavras faladas e escritas se esgota em sua arbitrariedade, em seu caráter puramente contingente e cultural” (ALMEIDA, 2013, p. 72). Vale observar o seguinte: o aspecto convencional do símbolo não se aplica às palavras da mesma maneira que aos processos psíquicos. O aspecto convencional das palavras escritas e faladas tornam as palavras substituíveis por outras palavras (ALMEIDA, 2013, p. 76) para remeter a um mesmo conteúdo psíquico (p. exemplo, túnica e veste, refere-se a uma mesma coisa (*Tóp.* 103a6-103a38)) enquanto o aspecto convencional relativo aos processos psíquicos diz respeito ao um acordo entre as subjetividades, ou seja, entre as ocorrências mentais particulares dos indivíduos, de modo que, uma vez alterada essa ocorrência mental, o conteúdo psíquico será diferente e representará estados de coisas diferentes. Assim, aquilo que o discurso propriamente significa se diz em relação às ocorrências mentais a que deveras um nome remete. Entre tais ocorrências, o pensamento ocupa um lugar fundamental na constituição de qualquer discurso significativo.

O nome deve remeter a um *significado determinado*. Por sua vez, Aristóteles sugere que um *significado determinado* pode ser obtido no sentido mais básico do pensar, quando o pensamento não tem pretensão de verdade e é relativo a termos isolados, p. ex., um nome (ALMEIDA, 2013, p. 80), tal qual ocorre no caso de alguém que diz *o agradável, o doloroso, homem, cavalo*⁷⁹. Assim, para dizer um nome com um significado determinado, qualquer que seja o nome, é preciso pensar. Por sua vez, conforme disse Aristóteles, não se pode pensar nada se não se *pensa algo determinado* (νοοῦντα ἔν). Desse modo, situando-nos no essa ideia sugere, temos o que segue: uma vez que há o que é pensado (πράγματι ἔν), então, pensa-se *algo determinado*. Se é esse o caso, devemos localizar o significado determinado a que um nome remete na instância mais primária do pensamento segundo a compreensão de Aristóteles.

O pensamento corresponde a algum conceito, pois se trata aqui de um produto da atividade do νοῦς. Mas o νοῦς é um complexo de atividades e seu modo mais primário de

⁷⁹ Veremos que a determinação de nomes abstratos tais como o agradável e o doloroso, o bom e o não-bom estará vinculada à determinação ou unidade (ἔν) da ação, às particularidades da circunstância e do indivíduo que age.

ser, isto é, lá onde o *voûς* se torna *voûς*, ocorre a partir da atividade mais básica do *voeĩv* (COLANER, 2015, p. 74)⁸⁰. Aquilo que Aristóteles compreende ser a atividade mais básica do pensar (*voeĩv*) põe em relevo a relação entre o pensamento e a *imaginação* (*φαντασία*), não obstante sejam coisas distintas. De todo modo, no que resulta dessa atividade mais básica, portanto, é que deverá haver *algo determinado*, isto é, algum pensamento determinado. Para Aristóteles (*De an.* 429a21-24), o intelecto (*voûς*) da alma não é atualmente nada antes de passar pelo *voeĩv*. Conforme Colaner (2015, p. 75), de fato, existe a questão do que seja *τὸ voeĩv*, mas existe a questão anterior de como *τὸ voeĩv* pode começar: então, qual é o ponto de partida para *τὸ voeĩv*? Responde o comentador: Aristóteles acredita que as imagens presentes na imaginação são este ponto de partida.

A *imaginação* em Aristóteles pode ser compreendida como uma capacidade distinta da *percepção sensível* (*αἴσθησις*) e do *intelecto* (*voûς*) e, de fato, situada entre elas. Seguindo uma interpretação mais próxima à tradicional⁸¹, pode ser em geral descrita em termos de *imagens mentais* (*φαντάσματα*). As *imagens mentais* são representações visualizadas internamente de objetos captados pela percepção sensível. Tais representações dão suporte aos conteúdos dos atos mentais internos (CASTON, 2003, p. 333). Ocorre que, segundo o Estagirita, a alma nunca pensa sem imagens (*οὐδέποτε voeĩv ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆς*) (*De an.* 431a16-17). Conforme Ross (1995, p. 154), “uma imagem é uma ocorrência mental particular, tanto quanto a sensação o é; o pensamento ocorre pela primeira vez quando a mente discerne um ponto de identidade entre duas ou

⁸⁰ COLANER, N. R. *Aristotle on knowledge of nature and modern skepticism*. New York & London: Lexington Books, 2015.

⁸¹ As crescentes preocupações com imagens mentais no século XX tem levado a um reexame dessa leitura. As críticas mais influentes foram apresentadas por Malcolm Schofield (1978) e Martha Nussbaum (1978). Ambos consentem que Aristóteles em alguns lugares trate *phantasmata* como imagens mentais, mas negam que isso seja essencial para sua função. Schofield (...) conclui que a *phantasia* é um “conceito de família ampla” (p. 106), melhor entendido como uma capacidade passiva de “experiências sensoriais não paradigmáticas” (pp. 101–2). Nussbaum (...) enfatiza o papel mais positivo que a *phantasia* desempenha na explicação aristotélica de ação, no final tanto do *De Anima* (III. 9-11) quanto do *De Motu Animalium* (6-11). Aqui, ela argumenta, Aristóteles trata a *phantasia* como uma capacidade de perceber os objetos como certos tipos de coisas, em particular como algo que vale a pena perseguir ou evitar (CASTON, V. Aristotle’s psychology. In: SHIELDS, C. *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*. Malden-Oxford-Melbourne-Berlin: Blackwell Publishing Ltd., 2003, p. 333). A discussão entre as interpretações sobre a imaginação em Aristóteles encontra um lugar fundamental nos dois diferentes modos que ele aborda no Livro III do *De anima*. Conforme Kalaitzidis (1991, p. 9; 11-12) – ver capítulo 2: L'antinomie du "De Anima" III, 3 et 7-11 – por exemplo, “segundo as formulações do livro III, 3, a imaginação é distinguida da sensação e do pensamento (...). A imaginação é definida aqui como um movimento que deriva da sensação em ato, intimamente relacionada com essa sensação e com seres sencientes.” (...) [Nos capítulos 10 e 11 do mesmo livro,] “Aristóteles caracteriza esse *φαντασία* como deliberativa (*βουλευτική*) ou calculativa (*λογιστική*) que pertence apenas aos seres capazes de raciocinar (*λογιστι κοῖς*). Tudo, portanto, se volta à introdução deste novo termo *βουλευτική* que qualifica aqui a *φαντασία*.” KALAITZIDIS, P. Imagination et imaginaire chez aristote. *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 9, No. 1 (1991), pp. 3-58.

mais imagens”. Mas o que se pensa não é redutível à imagem. Aquilo que Aristóteles considera ser qualificado como pensamento exige que algo se acrescente à imagem e esse algo é justamente o aspecto conceitual obtido deveras por meio da imagem. Assim, conforme Aristóteles em *De an.* 431b2, o capaz de pensar *pensa as formas nas imagens* (εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ)⁸². O que ele compreende por *forma* (εἶδος) nessa passagem não corresponde à fórmula separada na alma (a definição) da essência de um indivíduo, mas, no mínimo, o aspecto inteligível das imagens reproduzidas pela imaginação e que será concretizado num nome. Basta dizer, as *formas* (εἶδη) correspondem ao aspecto conceitual discernido pela atividade do pensar mediante os dados fornecidos pela imaginação.

Nós não dependemos de uma explicação detalhada da gênese dos conceitos segundo a psicologia aristotélica. Ora, supõe-se que o oponente de Aristóteles em *Gama 4* pode dizer algo a partir da linguagem corrente. Ela remete a um conjunto de conceitos já estabelecidos em sua mente, ou melhor, ordinariamente estabelecidos. No entanto, a breve explicação de Ross sobre como surge para nós um pensamento esclarece o processo mediante o qual a mente *determina* (ὀρίζω) alguma coisa, isto é, *delimitando* (ὀρίζω) segundo uma unidade (um ponto de identidade) os aspectos inteligíveis dos dados particulares reproduzidos pela imaginação. Essa unidade se exprime num conceito, o produto da atividade do pensar. O processo de determinação da mente fica ainda mais evidente se usarmos de modo neutro a expressão que Zingano (1998, p. 22-25) emprega para caracterizar a atividade do pensar e seu produto, a saber, χωριστόν τῷ λόγῳ, isto é, separado ou produzido pelo intelecto (ou razão): um conceito não é outra coisa senão um χωριστόν τῷ λόγῳ. O algo determinado que satisfaz o resultado de toda a refutação aristotélica é algo no pensamento produzido dessa maneira: trata-se também de algo *separável* (ὀρίζω) de certo modo, não como a fórmula que expressa a essência (οὐσία) num τόδε τι (*um isto determinado*) (*Met.* 1042a27-28), mas no sentido de ser algo simplesmente como um τοδί (*isto daqui*), separável de toda a indiferenciação, ou seja, *demarcado* (ὀρίζω) por um limite tal que o pensamento se torna incapaz de ser *assim e não-assim* (οὕτως καὶ οὐχ οὕτως) (*Met.* 1006a30) – de acordo com nossas considerações precedentes⁸³. Conforme Zillig já havia observado (2007, p. 111), *separar, delimitar,*

⁸² ROSS, 1995, p. 154. Essa é a sugestão de tradução de Ross (“the faculty of thought thinks the forms in the images”). A tradução proposta do Gomes pode sugerir ser o pensamento mesmo uma imagem, como segue: “O capaz de pensar pensa, portanto, as formas em imagens” (*De an.* 431b2). Parece-me que a tradução do dativo em ἐν τοῖς se expressa mais adequadamente na primeira proposta.

⁸³ Ver páginas 31 e 35.

demarcar são verbos que traduzem o básico (ὀρίζω) da noção de ὀρισμένον, isto é, o algo *determinado*, a evidência mínima da validade do PNC. Dessa forma, pode-se dizer que a mente produz de modo determinado muitos conceitos através da atividade do pensar. Essa atividade pode ser descrita como o “*ato de escrever algo numa tabuleta que, de outro modo, permaneceria sempre fazia*” (ZINGANO, 1998, p. 20). Uma vez que tal atividade é realizada, “o saber produzido agora fica à disposição do homem que sabe” (ZINGANO, 1998, p. 23), mediante a função passiva do intelecto: “a tabuleta, vazia antes da inscrição, possui agora algo lá inscrito que pode então ser consultado à vontade” (ZINGANO, 1998, p. 23). Uma vez constituídos, se há um lugar para os conceitos estarem, esse lugar é na alma (*De an.* 417b23-24; 429a13). Assim, o intelecto resulta numa potência adquirida: “uma potência adquirida no sentido de que é uma *disposição* ou *habilidade intelectual adquirida* [(ἔξις)] que pode entrar em atividade tão logo o próprio sujeito que dela dispõe decida” (REIS, 2006, p. 298). Como o intelecto nada é antes de pensar (*De an.* 429a13), é preciso pensar para atualizar os conceitos adquiridos. Essa atualização deve envolver as atividades da memória e da recordação.

Conforme Bloch (2007, p. 58;61)⁸⁴, Aristóteles compreende que é pela memória que um indivíduo humano se lembra de coisas sentidas ou de objetos do pensamento; tratar-se-ia de um estado ou afecção resultante de uma sensação ou de uma crença (ὕποληψις) relativamente a um tempo passado (*Mem.* 449b24-25). Dessa forma, ele concebe a recordação de um modo similar à memória, na medida em que traz alguma coisa para nós daquilo que antes experienciamos ou aprendemos; em outras palavras, pela recordação se recupera o conhecimento ou a percepção obtidos previamente (*Mem.* 451b2-15; ANNAS, 2003, p. 306⁸⁵). Mas diferente da memória, a recordação, para Aristóteles, é um processo instantâneo do fazer surgir em nós coisas que temos previamente experimentado ou aprendido – comparável com instantaneidade da percepção sensível (BLOCH, 2007, p. 72). Assim, a atividade da recordação não recobre o estado passivo de posse da memória relativamente ao que foi retido por ela: ora, a recordação é processo ativo de investigação interna, mediante o qual nós atualizamos o que outrora aprendido (*Mem.* 451b2-5). Isso se faz através da associação de ideias, isto é, uma atividade através da qual vamos de uma ideia a outra; essas conexões podem ser

⁸⁴ BLOCH, D. *Aristotle o Memory and Recollection*. Text, Translation, and Reception in Western Scholasticism. Leinden and Boston: Brill, 2007.

⁸⁵ ANNAS, J. Aristotle on memory and the Self. In. NUSSBAUM, M. C; RORTY, A. R. *Essays on Aristotle De anima*. OXFORD: Oxford University Press, 2003.

aprimoradas e sistematizada pelo hábito (Mem. 449b6-8). A pessoa que está recordando pode fazer essas associações por ela mesma (*Mem.* 452a4-7; ANNAS, 2003, p. 306). Aristóteles caracteriza a recordação como uma espécie de inferência (*Mem.* 453a9-14), pela qual vamos de uma ideia a outra pela relação de similaridade entre essas ideias, de contrariedade ou de contiguidade (ROSS, 1995, p. 150; BLOCH, 2007, p. 73). Com isso, a recordação é por ele compreendida como uma capacidade intelectual e um processo que tem lugar apenas nos seres humanos (*Mem.* 453a1-14): ela corresponderia a uma performance deliberada e ativa da parte de quem recorda – mais do que a memória poderia ser.; a recordação é, pois, um modo particular de pensar ou, dito de outro modo, é um processo da atividade do pensamento (BLOCH, 2007, p. 73;75; ANNAS, 2003, p. 307). De todo modo, o que alguém recorda é um objeto da memória, isto é, o tipo de coisa que a memória está em disposição para lembrar. Importa situá-las entre aquelas atividades a que a atividade do pensar se associa a cada vez que precisa pensar ou atualizar através do pensar os conceitos que estão na alma.

Uma dificuldade relativa ao como Aristóteles caracteriza o aspecto conceitual abstraído pela capacidade intelectual no *De anima* III 430a-26b6 diz respeito ao tipo de intelecção a que ele se refere nessa passagem. Trata-se da intelecção do *o que é ser o que é* (*De an.* 430b26), isto é, da intelecção da essência ou quiddidade das coisas (*De an.* 429b10). Corresponderia à intuição de conceitos simples e indivisíveis (algo como o tempo e o comprimento pensados em ato, e o ponto (*De an.* 430b6-25)) “do ser mesmo das coisas”. Aliás, tanto Ross (1995, p. 152) quanto Zingano (1998, p. 19), que citamos anteriormente para descrever a atividade do pensamento em Aristóteles, sugerem estar a atividade do pensar eminentemente comprometida com o pensar a essência das coisas. Essa foi também a sugestão de Aubenque, conforme vimos anteriormente. Contra essa ideia, por um lado, mostramos que a teoria aristotélica da significação supõe uma descontinuidade entre os processos psíquicos e os estados de coisas, exigindo a existência de pensamentos dependentes do que é estabelecido por convenção⁸⁶; por outro lado, antecipamos a ideia de que a recepção das formas inteligíveis não ocorre para Aristóteles de modo absolutamente simples, exigindo sempre uma gama de conexões dos pensamentos⁸⁷. Temos ainda uma razão adicional para explicar a descontinuidade entre o pensamento e as coisas, no entanto, sem comprometer a continuidade entre elas. Dessa vez, não se trata de dizer em geral que os processos psíquicos são os mesmos para todos

⁸⁶ Ver página 76.

⁸⁷ Ver página 105.

os indivíduos (pois não o são), embora sejam comuns a todos os indivíduos. Trata-se agora de especificar a descontinuidade (ou a continuidade) entre esses processos e as coisas no domínio da faculdade da imaginação.

O realismo de Aristóteles está bem seguro com a primazia do perceptível sobre a percepção. A percepção que temos das coisas através do que é próprio de cada um dos nossos cinco sentidos nunca se enganam sobre elas, mas o mesmo não ocorre com a imaginação (*Met.* 1010b2-3). Apesar disso, a imaginação é a faculdade encarregada de reproduzir os dados da sensação; ela deve fornecer os dados a partir dos quais o intelecto conceberá os seus próprios produtos. O fato de na imaginação poder haver enganos com relação à representação da realidade pode se explicar não em termos de sua relação com o que é verdadeiro ou falso independentemente do nosso querer – como ocorre à opinião – mas justamente em termos da capacidade ficcional da imaginação, isto é, lá onde “essa afecção depende de nós e do nosso querer” (*De an.* 427b16). Se é compreendida dessa maneira, é possível explicar como as nossas inclinações (isto é, o que depende de nós e do nosso querer) podem alterar as representações sensíveis, a ponto de produzirmos pensamentos de objetos inexistentes na realidade ou objetos que distorcem o dado original obtido através das sensações. O *tragélafo* seria uma ocorrência desse tipo. Mas se essa ocorrência consiste no que também significa efetivamente algo para o nosso pensamento, então, devemos admitir que o pensamento é alguma coisa que pode variar entre a realidade e a ficção, isto é, entre a possibilidade de haver pensamentos sobre as coisas existentes, incluindo as coisas em seu sentido essencial, e as coisas inexistentes, que se assentam eminentemente num constructo significativo convencional. Mas não precisamos admitir que o pensamento seja algo sempre relativo a um desses dois polos. Se se compreende a imaginação como algo que depende de nós, então, a decisão de nos comprometermos mais ou menos com a realidade pode produzir representações mais ou menos comprometidas com essa realidade e, conseqüentemente, a atividade do pensar pode, a partir delas, produzir pensamentos mais ou menos comprometido com o ser das coisas. Para dizer isso aristotelicamente, a explicação da continuidade ou descontinuidade entre os processos psíquicos e as coisas é também uma questão de finalidade: o humano tem o aparato necessário para produzir pensamentos sobre o ser mesmo das coisas, desde que se comprometa com as representações da imaginação mais aptas para isso. Nem por isso o indivíduo precisa estar sempre comprometido com elas dessa maneira, se a sua finalidade é antes a produção de pensamentos poéticos ou práticos. Aliás, não necessariamente na condição de quem produz sistematicamente uma arte (p. ex., uma

poesia trágica) ou um conhecimento prático (p. ex., uma ciência política), mas também na condição de quem aprende por imitação as primeiras coisas (*Poet.* 1448b5-20) ou de quem apenas busca viver como vivem ordinariamente muitos homens, ocupados com seus interesses (*Ét. Nic.* 1142a1-3), com o lazer e as questões úteis da vida (*Met.* 981b13-982a1). Conforme suas finalidades, os indivíduos estão comprometidos com a imaginação e, conseqüentemente, com produtos inteligíveis de diferente rigor relativamente ao está mais próximo da realidade ou da ficção, isto é, ao que é menos ou mais dependente deles. Essa breve exposição quer reforçar a ideia de que pode haver uma descontinuidade no domínio da imaginação entre os pensamentos e as coisas, de modo que a continuidade ou não entre uns e outras é relativa ao compromisso que o indivíduo assume com a realidade. Embora todas as condições estejam garantidas pelas capacidades humanas e pela estrutura do real tal como são compreendidos por Aristóteles, a produção de um pensamento não necessariamente se identifica com o pensamento da essência das coisas, pois depende daquela relação de compromisso entre o indivíduo e a realidade no domínio da sua imaginação. Já sabemos que o compromisso que o adversário do PNC é suposto assumir na condição de *performer* da estratégica refutativa de Aristóteles é aquele estabelecido por qualquer homem da linguagem ordinária. Há uma outra razão para nos afastarmos da compreensão que identifica, de saída, a atividade do pensar com a intelecção das essências. Uma vez que estamos interessados em compreender o pensamento em seu sentido básico, e no âmbito da significação em geral, isto é, lá onde o negador do PNC pode obter um pensamento determinado e remeter a isso um nome, faz-se necessário esclarecer em Aristóteles a ocorrência de pensamentos não comprometidos com a intelecção das essências – contra as interpretações mais tradicionais que restringem a compreensão aristotélica de *pensamento* a esse compromisso.

Reiteramos nas considerações anteriores a observação de Angioni sobre a ideia de não assumir a compreensão aristotélica do surgimento dos conteúdos psíquicos de maneira milagrosa – ou mística (mesmo com relação à intelecção dos indivisíveis⁸⁸). Aqui se repete a importância de observar que a intelecção de conceitos antedecarativos suposta na noção de significação e pensamento do *Da interpretação* e de *Gama 4* é um fenômeno

⁸⁸ Enquanto essa intelecção tem as essências verdadeiras como seus objetos, ela não corresponde a uma intuição em sentido estrito, isto é, a um conhecimento imediato, direto e acessível simultaneamente, pois isso pressupõe um processo de pesquisa. Ver BERTI, E. The intellection of indivisibles according to Aristotle De an. III, 6. In LLOYD, E. R.; OWEN, G. E. L. *Aristotle on Mind and the Senses: Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*. CAMBRIDGE: Cambridge University Press, 1978, p. 158.

mais complexo do que aquele restrito às noções absolutamente simples apresentadas por Aristóteles no *De anima* – e que não deixa de ser questionável⁸⁹. Conforme Angioni (2016, p. 84-86),

As coisas que podemos inteligir (...) não são simplesmente objetos individuais, cujas formas *simples* ou quiddidades pudessem ser apreendidas numa intelecção rigorosamente antepredicativa, que não envolvesse nenhuma conexão entre pensamentos diversos. Pelo contrário, tais coisas podem ser elas mesmas *factos complexos*, e, em todo caso, os pensamentos pelos quais as apreendemos são sempre complexos e, ainda quando não envolvem *composições declarativas*, envolvem certamente conexões predicativas.

Segundo Angioni (2016, p. 85), é nesse sentido mais complexo que Aristóteles fala de pensamentos que não pretendem dizer algo verdadeiro ou falso (*Da Int.* 16a9-11): tais pensamentos correspondem “ao tipo de intelecção que é prévia ao pretender afirmar algo proposicionalmente”. Essa intelecção prévia corresponde ao pensamento determinado a que remete o nome pelo qual um indivíduo diz algo. Por exemplo, posso pensar *tragélafo* (τραγέλαφος: τράγος + ἔλαφος) e esse pensamento por si só já é algo complexo, pois envolve dois nomes. Isso decorre do que Angioni (2016, p. 85) observa: esse tipo de pensamento anteproposicional “pode apresentar-se já com certa complexidade – não, é claro, sob a forma da ‘composição’ por meio da qual se delimita a pretensão de verdade (ver 16a12-13), mas sob uma conexão entre itens diversos”. Embora seja anteproposicional, o pensamento nesse sentido pode envolver “formulações proposicionais, em que o ‘é’ esteja circunscrito ao plano da coerência interna das conexões que pensamos” (ANGIONI, 2016, p. 87). De todo modo, a sugestão de Angioni não desqualifica a unidade da significação requerida por Aristóteles em *Gama 4* e que pode expressar aquilo que um termo isolado expressa, a exemplo do *tragélafo*, que *significa efetivamente algo* e nem por isso deixar de ser um pensamento com certa complexidade.

⁸⁹ Conforme Angioni (2016, p. 87), “não temos nenhuma razão para supor que a intelecção de quiddidades seria uma milagrosa intuição simples, antepredicativa, em que o intelecto entraria em contato direto com a forma inteligível da coisa etc. Aristóteles parece querer dizer isso em certas passagens de *De anima* III 4-6, e em *Metafísica* IX 10, mas parece-nos possível interpretar tais textos de outro modo. Sem entrar detalhadamente nessa questão, observemos que passagens como *Metafísica* V7, 1017a22-30 e *Tópicos* I 9, 103b27-35 assinalam com clareza que a própria quiddidade recebe uma formulação proposicional. Outras passagens, por sua vez, nos asseguram que o procedimento para se alcançar uma quiddidade é longo e envolve muitas “conjunções” e “composições” entre os diversos itens que a constituem (ver, por exemplo, *Segundos analíticos* II 8, 13).

Há razões, pois, para aceitarmos que o produto conceitual do ato mais básico do pensar (voeĩv) já corresponde a um produto de certa complexidade e supõe na sua constituição algum tipo de conexão entre outros pensamentos. Esse produto é aquele que um nome isolado pode expressar (é o caso de *tragélafo*, mas poderíamos citar ainda *homem* ou *branco* (*Da Int.* 16a10-15)). Na qualidade de um pensamento antedecarativo, isto é, sem pretensão de verdade ou falsidade, o pensamento determinado a que um nome remete não tem a unidade do seu significado comprometida por pressupor alguma complexidade na sua base. Isso pode ser verificado pela capacidade de um pensamento determinado ser passível de receber um nome e ser usado recursivamente no discurso sem perder a objetividade mínima que o torna apto para constituir um discurso coerente. Esse pensamento é que fornece a determinação que preenche o significado de um nome e que constitui o fundamento do discurso que um indivíduo pode fazer para si próprio. Nas considerações seguintes, mostraremos a relação entre o ato do voeĩv e o ato de ὑπολαμβάνειν no discurso interno. Então, veremos que o pensamento diz respeito não apenas ao que é dito através de nomes isolados, mas também ao que se diz através de certos juízos.

3.7. O fundamental da refutação aristotélica em duas lições

A seguir, aplicaremos os resultados obtidos ao longo do desenvolvimento do presente texto à leitura do argumento refutativo de Aristóteles em *Met.* 1006a11-34, associando-o ao argumento refutativo situado em *Met.* 1008b11-27, da seguinte maneira:

- + enquanto uma ideia embutida na noção de *dizer algo para si* (λέγειν τι πρὸς αὐτόν): (*Met.* 1006a11;21-23;25), trataremos da ideia de que se pode *pensar* (voeĩv) algo determinado e remeter um *nome* (ὄνομα) a isso que se pensa (*Met.* 1006b10-11) não apenas no âmbito da aquisição de algum conhecimento conceitual (isto é, o *pensamento determinado* (vooũvta εἶν) expresso por um nome isolado). Nós também aplicaremos essa mesma ideia no âmbito do pensamento prático (no contexto de *Met.* 1008b11-27, não obstante recorrendo a uma passagem de *De an.* 431b2, que está em continuidade com esse contexto);

- + por outro lado, assumindo a generalidade do ato de ὑπολαμβάνειν (*Met.* 1008b10;18;21;26) como base na qual se situa a determinação de qualquer pensamento discursivo, estenderemos a explicação aristotélica desse ato para além dos pensamentos proposicionais, por acaso, os juízos práticos (*Met.* 1008b11-27), identificando-o na base da constituição de qualquer pensamento determinado a que um nome isolado remete – ora, os nomes isolados pressupõem juízos, isto é, relações proposicionais (conforme a sugestão de Angioni).

A conclusão se dará conforme o que segue:

- + ao *dizer algo para si*, o adversário de Aristóteles satisfaz a **condição** básica de sua refutação, isto é, a de **apenas dizer algo** (*Met.* 1006a11-12); quer faça isso dizendo apenas um *nome*, deverá reconhecer que esse nome remete a um *pensamento determinado*; por sua vez, a determinação mesma do νοεῖν, de que resulta esse pensamento (qualquer que seja o conteúdo), é exigida pelo ato de ὑπολαμβάνειν, mediante o qual nenhuma atividade do pensar é capaz de desistir de tomar-algo-ser-o-caso. **O pensamento determinado a que um nome remete e pressupõe necessariamente a atitude de tomar-algo-ser-o-caso** corresponde ao **resultado** a que deve chegar o oponente de Aristóteles;
- + uma vez que o que está na base da determinação do pensamento é o ato de ὑπολαμβάνειν, esse pensamento deve ser chamado de crença (ὑπόληψις). Se é o caso que *crença* se diz em relação aos juízos e que há juízos na base da constituição de um pensamento determinado a que um nome isolado remete, os juízos pressupostos no que o adversário de Aristóteles diz correspondem às opiniões que fundamentam qualquer pensamento determinado no âmbito da linguagem corrente (κύριον) – a linguagem do oponente. De fato, a opinião (δόξα) é uma espécie básica de crença;
- + como tal oponente é suposto reconhecer a partir de si próprio que ninguém está fora dessa condição cognitiva (*Met.* 1008b12-13), se se trata de um ser humano, logo, deverá admitir universalmente *que a mente é, sobretudo, capaz de determinação* (*Met.* 1009a5-6) e que *é impossível a alguém acreditar que o mesmo é e não é* (*Met.* 1005b23-24;29-30) – e essa impossibilidade exprime uma

formulação do princípio que é, entre todos, o mais seguro, o PNC (*Met.* 1005b11-18; 1009a2-3);

- + assim, a *demonstração por refutação* da validade do PNC deverá ser compreendida, bem antes, por um gesto no qual o oponente de Aristóteles é suposto *dar-se conta de, conscientizar-se de, reconhecer* algo que, até então, ele ignorava, isto é, o PNC, não obstante se valendo a todo tempo desse princípio. Sugerimos que deva ser compreendida assim porque as conclusões de nossa investigação apontam para a ideia de que Aristóteles não produz um conhecimento do que ou porquê o PNC é verdadeiro: o seu oponente é suposto admitir pelas evidências do funcionamento de sua própria mente que há uma razão sobre o porquê deve ser o caso que ele ou qualquer outro indivíduo engajado no discurso e no pensamento significante aceita a validade do PNC – essa é uma tese de Allan Code (1986, p. 356).

Sobre essa minha estratégia argumentativa, deve-se lembrar que estamos situados nas perspectivas dos autores que tendem a compreender a refutação aristotélica em *Gama 4* de um ponto de vista econômico, isto é, a partir de uma condição básica que Aristóteles estabelece ao seu adversário, a saber, para ser breve, a de dizer algo. No entanto, enquanto tais autores se inclinam à explicação dessa condição (e de seu respectivo resultado) do ponto de vista externo do discurso, vimos que Aristóteles oferece razões textuais para compreendermos o fundamental dessa condição (e do resultado que daí segue) a partir do discurso interno. Efetuado minimamente através de um nome, tal discurso interno se explicaria a partir do ato de *voeiv* e de *ὑπολαμβάνειν*. Deve-se esperar que aquele nome, embora isolado, seja um fato complexo e pressupõe na sua base algum juízo, isto é, alguma relação proposicional. Situada no âmbito do mera significação, supõe-se que a linguagem pela qual ocorre o ato discursivo interno é a linguagem corrente (ordinária), mediante certa clareza e coerência na qual se impõe um conjunto de conteúdos psíquicos estabelecidos por convenção – e disso se segue a ideia de que o que um indivíduo pensa, de saída, significa algo para ele próprio e para outrem. No capítulo anterior, fornecemos esclarecimentos para estabelecer a aproximação textual⁹⁰ entre *Met.* 1006a11-34 e *Met.* 1008b11-27. Entender-se-á adiante porque temos reiterado desde a segunda parte desse

⁹⁰ Ver páginas 52 e 53.

capítulo o aspecto teórico e prático do discurso interno, enquanto um e outro correspondem, respectivamente, às disposições teórica e prática de uma capacidade cognitiva geral do homem, a sua mente (*διάνοια*). A estratégia refutativa de Aristóteles que mostra ao seu oponente a validade do PNC através dos atos da mente é, conseqüentemente, a mesma que livra mente humana da doutrina da indeterminação.

Nosso propósito fundamental a partir daqui é explicar o cerne da condição e do resultado da refutação aristotélica, mas a partir do que o negador do PNC poderia dizer para si próprio e obter a evidência mínima da validade desse princípio. O texto a seguir está dividido em duas partes: na primeira, apresento a lição inicial de Aristóteles ao seu adversário, isto é, a de que pensar é pensar algo determinado a que ele pode remeter um nome, quer o discurso que ele faz para si mesmo tenha por fim algum conhecimento ou tenha por fim uma ação; na segunda parte; apresento a segunda lição aristotélica: os juízos práticos mostram que não é possível julgar se não se toma-algo-ser-o-caso; em seguida extrairei algumas conseqüências dessa segunda lição para a primeira.

3.7.1. Pensar é pensar algo determinado (*primeira lição*)

Aristóteles compreende que um *pensamento determinado* (*νοούμενα ἔν*) se expressa num *significado determinado* (*σημαίνειν ἔν*). No estágio mais elementar de como Aristóteles afirma haver para nós um pensamento, o significado determinado corresponde ao um conceito obtido pela atividade do pensar a partir da imaginação. Esse conceito pode ser expresso por um nome, p. ex., *homem*, significando *um animal bípede*, ou o *agradável*, significando *ir beber água* (*Met.* 1008b22), ou o *doloroso*, significando *ir ver um homem inimigo* (*Met.* 1008b22; *De an.* 431b2). Tais exemplos correspondem ao daqueles casos considerados anteriormente sobre a possibilidade mínima de como alguém pode dizer algo para si mediante as disposições teórica e prática da mente, de modo que isso que alguém pode dizer é antes um pensamento determinado a que um nome remete, por sua vez, significando algo determinado. Ocorre que os casos previamente considerados não fizeram mais que antecipar a compreensão da maneira pela qual o oponente de Aristóteles pode satisfazer a condição mais básica da sua própria refutação, isto é, a de apenas dizer algo, e obter a evidência mínima da validade do PNC, a saber, *algo determinado*. Mas se é pelo pensamento que surge para o oponente *algo determinado*, basta que ele apenas diga algo para si próprio, antes mesmo que se ocupe com dizer algo a outrem – não obstante nada o impede de fazê-lo.

Na explicação do seu argumento em *Gama 4*, Aristóteles sugere que o seu oponente poderia dizer as coisas que citamos anteriormente, isto é, nomes tais como, de um lado, *homem, trirreme, parede e etc.*, de outro lado, *o agradável e o doloroso* (no contexto de uma circunstância prática), todos os quais remetendo a um pensamento determinado. Vimos que um pensamento determinado pode ser obtido a partir da operação mais básica do $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, justamente na medida em que pensar é pensar *algo determinado*. O produto do $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ nesse nível básico é um conceito que o pensar obtém através da $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$. Se é assim, com base nas considerações precedentes, podemos imaginar um cenário no qual o adversário de Aristóteles é um desses sofistas que viajou por muitos lugares da Grécia Antiga; mediante a exigência de dizer algo, silenciosamente, ele recorda através da memória (que é uma das funções da imaginação) das muitíssimas coisas conhecidas por ele durante as suas viagens. Assim, “com as imagens e pensamentos na alma, ele raciocina como se as estivesse vendo” (*De an.* 431b2). Os pensamentos *representam* conceitualmente *os estados de coisas* que outrora ele conheceu e que restam como imagens na faculdade da imaginação. Mas tais pensamentos são determinadamente concebidos em correspondência com os significados determinados socialmente compartilhados na linguagem corrente. É essa linguagem que o oponente está usando para dialogar consigo mesmo e que serve de formatação aos seus processos psíquicos em geral e, sobretudo, aos seus pensamentos. Fazendo isso, ele se apropria *simbolicamente* dos pensamentos que representam os estados de coisas por ele conhecidos. Isso ele o faz através dos nomes adequados à sua linguagem ordinária para remeter ao que foi pensado. Tendo pensado nas muitíssimas coisas por ele conhecidas e que até poderia compartilhar com Aristóteles ou quem quer que fosse, o oponente as indica antes para si próprio, dizendo: *homem, trirreme, músico, túnica, parede e etc.* Separando pela atividade do pensar essas coisas como um *isto aqui* ($\tau\omicron\delta\acute{\iota}$), o oponente de Aristóteles deve reconhecer que, *com efeito*, não é possível *pensar* ($\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$) se não se *pensa algo determinado* ($\nu\omicron\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\alpha\ \acute{\epsilon}\nu$), *mas se é possível* ($\epsilon\acute{\iota}\ \delta\prime\ \acute{\epsilon}\nu\delta\acute{\epsilon}\chi\epsilon\tau\alpha\iota$), então, pode-se também dar um nome ($\acute{\omicron}\nu\omicron\mu\omicron$) a essa *coisa que foi pensada* ($\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\iota\ \acute{\epsilon}\nu$) (*Met.* 1006b10-11). Imagine agora que o oponente de Aristóteles se conscientizou de que a mente não é sem determinação, pois é o que a atividade mais básica do pensar mostra diante do exercício mais simples do discurso interno. Com as palavras na ponta da língua, diante de Aristóteles, ele precisa decidir se é melhor falar ou calar. Ocorre que, mesmo aí, no que diz respeito a uma ou outra ação, ele confessa sua adesão à ideia de que há *algo determinado*, dessa vez, um pensamento prático, ao qual ele também pode atribuir um nome. Veremos como esse

cenário descrito acima é validado por um exemplo que Aristóteles oferece no *De anima*. Dessa vez, embora o que é pensado e dito se relacionem, como veremos, com uma ação, os elementos fundamentais do cenário descrito acima são os mesmos: há o que é pensado de modo determinado através da imaginação e pode-se dar um nome a isso que é pensado.

O que descrevemos acima exemplifica o modo pelo qual o Estarigita realmente compreende como pode surgir um pensamento determinado para um indivíduo humano, isto é, determinado na forma de um conceito a que um nome deve remeter, e como através disso um indivíduo pode dizer algo para si próprio. Acima, a finalidade do discurso era algum conhecimento (sobre as coisas de uma suposta viagem do oponente de Aristóteles) fornecido por um conceito. Dessa vez, o discurso não se esgota no pensamento, pois esse pensamento visa uma ação. Interessa agora nos voltarmos a uma circunstância prática porque é também com relação à ação que Aristóteles, no final de *Gama 4*, sugere a possibilidade do oponente obter *algo determinado* mediante o que ele internamente diz, por sua vez, sobre o que é para si coisa boa ou coisa não-boa, a fim de buscar ou evitar uma dessas coisas (*Met.* 1008b10-25). Em se tratando de uma das considerações iniciais de toda a sua argumentação em *Gama 4*, vimos acima como Aristóteles deixa clara a relação entre a obtenção de um pensamento determinado e a função do nome de remeter a esse pensamento (*Met.* 1006b11). Essa relação está implícita no final de *Gama 4*. Mas há uma passagem no *De anima* que explicita essa relação e acompanha a motivação inicial do argumento de Aristóteles. Contudo, o ato de pensar em sentido básico, agora, se refere à praxis. Imediatamente depois de afirmar que o capaz de pensar pensa (voẽi) as formas(εἶδη) nas imagens (ἐν τοῖς φαντάσμασι), Aristóteles prossegue:

e como nestas [as imagens] está definido (ὄρισται) para ele o que deve ser perseguido (διωκτὸν) e o que deve ser evitado(φευκτὸν), então, mesmo à parte da percepção sensível (ἐκτὸς τῆς αἰσθήσεως), ele se move (κινεῖται) quando está diante das imagens (τῶν φαντασμάτων). Por exemplo, quando percebe (αἰσθανόμενος) a tocha em que está o fogo, ele reconhece (γνωρίζει) – vendo-a mover-se pela percepção comum (κοινῇ ὁρῶν κινούμενον) – que é um inimigo. Mas, em outro momento, com as imagens (φαντάσμασιν) e pensamento (νοήμασιν) na alma (ψυχῇ), ele raciocina (λογίζεται) como se as estivesse vendo e delibera (βουλευεται) sobre coisas vindouras à luz das presentes. Quando ele disser (εἶπη) que lá está o agradável (τὸ ἡδὺ) ou o doloroso (λυπηρόν), então aqui o evita ou persegue – e, em suma, fará uma só coisa (ἐν πράξει). E mesmo aquilo que é desprovido de ação (τὸ ἄνευ δὲ πράξεως) – o verdadeiro e o falso (τὸ ἀληθές και τὸ ψεῦδος) – encontra-se no mesmo gênero que o bom e o mau (τῶ ἀγαθῶ και τῶ κακῶ), com a diferença de que um é em absoluto (ἀπλῶς) e o outro, relativo a alguém (τινί) (*De an.* 431b2).

Pode-se observar que nesta passagem permanece a ideia de que há para o indivíduo um pensamento, no sentido básico da atividade do νοεῖν. Esse pensamento é determinado porque abstrai uma determinação (ὁρίζω)⁹¹ nas imagens. A determinação do pensamento é uma qualidade ratificada pelo resultado prático deste pensamento: *uma (determinada) ação* (ἐν πράξει). Mas antes de agir, trata-se de dizer: εἴπη corresponde ao aoristo ativo subjuntivo do verbo λέγω, o verbo que explicita a condição básica de toda a refutação aristotélica, isto é, a de *apenas dizer* (λέγω) *algo*. O que minimamente se diz é um nome relativamente a um pensamento, como se pode verificar na citação acima: há um nome que remete a um ou a outro pensamento determinado, nome pelo qual o indivíduo diz: *o agradável* ou *o doloroso* – e como isso se encontra no gênero do bom ou do mal, seria o mesmo dizer: *o bom* ou *o não-bom* – significando ou escapar ou enfrentar o inimigo, de maneira que o indivíduo fará apenas *uma coisa* (ἐν πράξει). Isso que é bom ou não-bom é relativo a alguém (τινί), ao indivíduo que age, conforme vimos, segundo os seus próprios interesses e o que julga ser bom para si (Ét. Nic.1141b35-1142a3).

A ideia de que o indivíduo *fará uma coisa* (ἐν πράξει), mas em decorrência de um pensamento determinado a que ele também pode aplicar um nome, ela corresponde à descrição geral das situações práticas mediante as quais Aristóteles desafia o negador do PNC a mostrar a validade de sua tese – tal como consta no final de *Gama 4* (Met. 1008b11-27). Frente ao conjunto de exemplos de situações práticas aí apresentado por Aristóteles, vê-se que o seu oponente já pensa algo determinado ao evitar ou buscar certas coisas. Ao considerar o que é melhor (βέλτιον) para si, por exemplo, deixar-se ou não cair num poço, ele vai em busca de apenas uma dessas coisas (Met. 1008b15-17). Isso em vista do que vai em busca, corresponde ao que poderia ser nomeado como *o bom* (ἀγαθόν) em vez de *o não-bom* (μὴ ἀγαθόν)⁹² (Met. 1008b18). Assim, “preocupado com evitar certas coisas e outras não” (Met.1008b25), quando ele disser que lá está *o bom* ou *o não-bom*, aquilo ele busca ou evita e, assim, *fará uma só coisa*. A determinação da ação decorre da determinação do que ele internamente diz para si mesmo e que pode ser apropriado por um nome. O oponente de Aristóteles é suposto reconhecer através disso que não age *indiferentemente como quem pensa e não-pensa* (ὁμοίως οἶται καὶ οὐκ οἶται) e como quem diz e desdiz as mesmas coisas (ταῦτά τε καὶ οὐ ταῦτα λέγει) (Met.

⁹¹ Ou de algum modo determinado.

⁹² O agradável ou o doloroso, o melhor ou o pior são diferentes formas que Aristóteles usa para caracterizar isso que o indivíduo considera e que está no gênero do bom (ἀγαθόν) ou do mal (κακόν, isto é, μὴ ἀγαθόν).

1008b10-11). Isso porque ele pode satisfazer a condição de dizer algo para si próprio numa circunstância prática, pois aí também haverá para ele um pensamento determinado, ele poderá dar um nome a isso que pensa e testemunhar por um gesto seu a determinação que opera no seu discurso interno.

O excerto citado do *De anima* ajuda a **estabelecer o modo** como o oponente de Aristóteles satisfaz a condição de dizer algo para si, mediante a eleição de uma ação: ele tem um pensamento prático determinado (p. ex., enfrentar ou não o inimigo, deixar-se ou não cair num poço) e a isso que ele pensa pode ser atribuído um nome (*o doloroso* ou *o agradável*, *o não-bom* ou *o bom*, cada qual significando isso que é pensado). **Esse modo** corresponde àquele descrito por Aristóteles na parte inicial do seu argumento, e que nos serviu como ponto de partida para compreender o pensamento prático: tratou-se de esclarecer como o oponente de Aristóteles diz algo para si no momento em que se lhe é exigido que diga algo: ele faz isso através da obtenção de algum pensamento determinado a que remete um nome (*homem*, *trirreme*, *parede*). Ambos os casos supõem o ato de pensar compreendido no seu sentido básico e sua relação com um nome – nessa perspectiva, a passagem citada do *De anima* explicita algumas informações implícitas em *Met.* 1008b11-27, enquanto as situações práticas de ambos os textos parecem se recobrir. Se é possível explicar a partir do ato de pensar como o oponente satisfaz a condição básica de toda a sua refutação, isto é, a de *apenas dizer algo*, parece-me que as considerações precedentes concorrem para essa possibilidade. Meus recursos retóricos e a estrutura da minha argumentação são apenas artifício ou ferramenta para extrair ou reconstruir as variantes fundamentais do argumento de Aristóteles. A ênfase recai sobre a noção de pensamento determinado não obstante e indispensavelmente simbolizado através de um nome. E, uma vez que o oponente de Aristóteles é capaz de pensar algo determinado (Aristóteles não tem dúvida disso!), então, ele é suposto admitir a evidência mínima da validade do PNC. Ocorre que a determinação mesma do pensamento pode se explicar através de um ato cognitivo genérico mais básico e que Aristóteles identifica sobretudo com relação aos juízos práticos. Agora vamos analisar o discurso interno no qual se evidencia a relação entre esse ato cognitivo e esses juízos, conforme *Met.* 1008b11-27. Em seguida, apresentaremos a primeira lição de Aristóteles ao seu oponente, a fim avançar na direção da relação entre o pensamento determinado a que um nome remete e tal ato cognitivo.

3.7.2. A determinação do pensamento supõe o ato de tomar-ser-o-caso (segunda lição)

Aristóteles insere uma situação prática no seu argumento porque a tese da indeterminação do adversário do PNC teria por consequência o raciocínio de que seria possível um homem se comportar como se não houvesse algo determinado em seus estados mentais relativamente às suas ações. Isso corresponderia a dizer que alguém nada acredita (*μηθὲν ὑπολαμβάνει*) e, de igual modo (*ὁμοίως*), crê e não crê (*οἶεται καὶ οὐκ οἶεται*) (*Met.*1008b10-11). Nas palavras de Aristóteles,

por que motivo quem raciocina desse modo vai até verdadeiramente até Megara e não fica em casa tranquilo, contentando-se simplesmente com pensar (*οἰόμενος*) em ir? E por que, logo de manhã, não se deixa cair num poço ou num precipício, quando os depara, mas evita isso cuidadosamente, como se estivesse convencido (*οἰόμενος*) de que cair ali não é absolutamente coisa não-boas e boas? É claro, portanto, que ele considera (*ὑπολαμβάνει*) a primeira coisa melhor e a outra pior (*Met.* 1008b14-19).

Aqui Aristóteles acrescenta algo novo em relação à ideia de que o indivíduo pensa algo determinado, quer com vistas ao conhecimento ou à realização de alguma ação, e pode dar um nome a isso que é pensado: trata-se agora do ato de *ὑπολαμβάνειν*. Conforme explicamos no capítulo segundo desse texto, o que Aristóteles designa por *ὑπολαμβάνειν* é uma atividade cognitiva da qual resulta a *crença*. Essa atividade corresponde à atitude genérica pela qual um indivíduo *toma-algo-ser-o-caso*. A *crença* é um estado cognitivo genérico que abrangem e qualifica desse modo outros estados cognitivos, tais quais os pensamentos concebidos em seus diferentes graus epistemológicos (opinião, sabedoria prática e ciência). Quando Aristóteles emprega o termo *ὑπολαμβάνειν*, ele não se refere a uma atitude provisória da mente, mas um compromisso interno ou convicção do indivíduo com aquilo que ele acredita, quando *acreditar* aqui significa justamente *tomar-algo-ser-o-caso*. O *ὑπολαμβάνειν* qualifica o pensamento em termos de um compromisso do indivíduo com isso que ele pensa, diga-se, um compromisso do qual é incapaz de desistir enquanto humano: se alguém nada toma-ser-o-caso e, por conseguinte, pensa de modo indeterminado, *como será diferente das plantas?* (*Met.*1008b10-11). Por sua vez, as circunstâncias práticas mostram que, a bem da verdade, o pressuposto do pensamento prático e da determinação de uma ação é a exigência de a mente humana *tomar-algo-ser-*

o-caso, o que se verifica especialmente no diálogo do indivíduo consigo mesmo, no momento em que ele não prescinde de considerar internamente certas coisas boas e outras não-boas.

Em continuidade com a passagem que citamos do *De anima*, trata-se no final de *Gama 4* de uma circunstância prática. Aí Aristóteles situa o seu oponente na condição de qualquer indivíduo humano que necessariamente pensa de modo determinado ao agir: a fim de buscar ou evitar certas coisas, toma-ser-o-caso (ὕπολαμβάνω) o que para a si é *bom* (ἀγαθόν) e *não-bom* (μὴ ἀγαθόν), de maneira a fazer uma só coisa, isto é, a que considerar melhor. Que o indivíduo diga para si mesmo o *bom* ou *não-bom* com relação, p. ex., a deixar-se ou não cair num poço, ou ainda, a ver um homem ou beber água, isso diz respeito ao que ele toma-ser-o-caso (ὕπολαμβάνει) sobre o que é *bom* ou *não-bom*, vale ressaltar, relativamente a si próprio – conforme Aristóteles explicitou no final da passagem citada do *De anima*.

O critério pelo qual o indivíduo chega ao que diz para si e vai em busca de uma ou outra coisa é relativo não a uma verdade ou conhecimento absolutos (ἀπλῶς) (*De an.* 431b2; 1008b25-31), mas ao conhecimento que o indivíduo tem de seus interesses e do que ele acredita ser bom para ele (*Ét. Nic.* 1141b35-1142a3) e, portanto, é relativo ao que ele toma-sendo-o-caso para si. Mas a atitude mesma de tomar-algo-ser-caso não é uma atitude provisória: a mente não é capaz de operar sem alguma convicção, isto é, sem tomar-algo-ser-o-caso. E isso não acrescenta um conteúdo ao pensamento, mas diz do status cognitivo mais fundamental da mente de um indivíduo: esse *status* revela um compromisso do qual a mente humana não é capaz de desistir e, portanto, exige que qualquer pensamento nos diferentes graus do conhecimento seja determinado; esse compromisso não produz um conteúdo na mente, como se o indivíduo não pudesse alterar a suas considerações ou avançar nos graus do conhecimento, mas torna estável a atividade de a cada vez pensar determinadamente mediante os diferentes graus do pensamento e do conhecimento em geral, entre os quais, está a opinião, uma espécie básica de crença. De fato, tende-se a aceitar que a crença se diz relativamente a juízos, isto é, onde há composição de pensamentos, tal qual ocorre às opiniões – o que excluiria de ser tomado como crença um pensamento absolutamente isolado (mas, ao que tudo indica, não há propriamente pensamentos dessa natureza para Aristóteles, uma vez que até mesmo pensamentos isolados supõe uma composição de pensamentos).

A atitude cogitiva de tomar-algo-ser-o-caso dá estabilidade para determinação do pensamento. O pensamento que um indivíduo obtém mediante a resolução de uma

circunstância prática pode ser simplesmente uma opinião (não necessariamente sábia) sobre o que ele julga com base nos seus interesses – e de todo modo, trata-se daqui do que um indivíduo toma-ser-o-caso, mas relativamente a si próprio, numa dada circunstância particular. Ele pensa algo determinado a que pode remeter um nome (o bom ou o não-bom), e isso que ele nomeia supõe “um pensamento sobre um estado contingente de coisas (opinião)” (MOSS; SCHWAB, 2019 p.18), a base na qual está o ato de ὑπολαμβάνειν. Este pensamento já não é mais um pensamento a que um nome isolado remete, mas um pensamento que envolve uma composição de pensamentos: trata-se de um juízo, por acaso, uma opinião (*De an.* 427b16).

É evidente nas circunstâncias práticas descritas por Aristóteles no *De anima* e no final de *Gama 4* a ideia de que há um juízo por trás do pensamento determinado, que o indivíduo pode expressar com um nome isolado. Esse juízo manifesta a opinião dele sobre um estado prático de coisas particulares e mediante a qual ele elege a sua ação. Se o indivíduo pensa e nomeia isto ou aquilo como sendo *o bom* ou *o não-bom*, o que há por trás desse nome poderiam ser proposições tais quais estas: *beber água é bom* (o bom), *enfrentar o inimigo é doloroso* (o doloroso), *ver um homem é agradável* (o agradável). Por sua vez, o sentido determinado de cada um dos nomes isolados identificados entre parênteses pressupõe a relação proposicional do juízo que cada um deles abrevia. Aqui não fazemos mais do que retomar o que antecipamos sobre a observação de Angioni, a saber, que os pensamentos antedecarativos (esse é o caso dos nomes isolados) para Aristóteles não surgem na alma como que por através de “milagrosa intuição simples, antepredicativa”; pelo contrário: pressupõem uma “formatação linguística”, podem envolver “conexões e certa conjunção entre diversos itens” e “formulações proposicionais” que produzem uma coerência interna das conexões entre os pensamentos. Apesar da natureza complexa dos nomes práticos⁹³, essa observação de Angioni parece se aplicar aos casos em que há um pensamento prático determinado a que um nome isolado remete, tal qual os casos listados acima. As conexões proposicionais aí manifestam a opinião do indivíduo acerca de um estado de coisas. Quando um indivíduo diz para si mesmo que lá está *o bom* ou *o não-bom*, nisso estão supostos alguns juízos, que constituem opiniões a respeito de um estado de coisas particular. Essas opiniões refletem uma conexão de pensamentos determinados, isto é, os juízos com base nos quais

⁹³ Tomados em geral, remetem a conceitos demasiadamente abstratos. Portanto, precisam sempre ser pensados em relação a uma circunstância particular, a que inclui o indivíduo que age e à ação determinada a que remete o que ele nomeia.

um nome se estabelece (o nome por si só, isto é, isoladamente, não é um juízo (*Da Int.* 16a10ss), mas na base de sua constituição há um juízo (*Met.* 1017a27-30), conforme explicitaremos no parágrafo seguinte). Sugiro que o mesmo se aplica ao caso dos pensamentos determinados a que um nome isolado remete no discurso cujo fim não ter um efeito prático, mas conceitual. E, do mesmo modo que Aristóteles situa na base dos juízos práticos o ato de ὑπολαμβάνειν, podemos situar este ato na base dos pensamentos determinados a que um nome isolado remete, uma vez que eles também têm um juízo na base de sua constituição.

O oponente de Aristóteles que apresentamos como obtendo no diálogo consigo mesmo um pensamento determinado, mediante as muitas imagens e pensamentos na alma, além de *bom* ou *não-bom*, ele também é suposto dizer, p. ex., *homem*, comprometido com uma opinião acerca do que isso significa para o seu pensamento, a saber, *um animal bípede*. O fato mesmo de ele supostamente poder dizer isso com base na sua linguagem corrente produz em nós a sugestão de que ele assume como sua uma opinião compartilhada, a mais reputada, que seja. De qualquer forma, o que há por trás do nome isolado *homem* é uma locução conversível numa proposição do tipo: *um animal é bípede*. Conforme Aristóteles, “não existe diferença entre as proposições ‘o homem é vivente’ e o ‘homem vive’, e entre ‘o homem é caminhante ou cortante’ e ‘o homem caminha ou corta’, e o mesmo vale para os outros casos” (*Met.* 1017a27-30), tal como, “por exemplo, a definição de homem” (*Poet.* 1457a25-24).

Ademais, supondo o cenário que descrevemos para o oponente de Aristóteles que abstrai um pensamento determinado diante das imagens presentes na imaginação, e isso se aplica tanto ao discurso cujo fim é o conhecer quanto ao agir, devemos admitir que um conjunto de juízos se constituem mediante os raciocínios pelos quais o pensamento discerne as imagens presentes na imaginação, a fim de obter um conceito – tal qual ocorre no caso de quem aprende (μάθησις) as primeiras noções comparando a imagem de uma pintura com o seu original e obtém um raciocínio (συλλογισμὸς) daí dizendo: *este (é) tal*, isto é, οὗτος ἐκεῖνος (*Poet.* 1448b4-20) ou τοῦτο ἐκεῖνο (*Ret.* 1371b). Embora o verbo de ligação esteja omitido nessas locuções gregas, Aristóteles reconhece haver aí uma inferência ou um raciocínio e que pode ser apresentado na forma de um juízo proposicional. Mas talvez aqui seja o caso de admitir que o *é* que liga os itens destas locuções corresponde ao que Angioni sugeria como algo que apenas está comprometido com a coerência interna do que é dito, não obstante isso não destitua o valor proposicional

da conexão entre os itens do raciocínio – muito embora possa não estar apto para constituir uma proposição científica.

A ideia aristotélica de que o seu oponente pensa algo determinado e, remetendo a isso, pode dizer para si mesmo *o bom* ou o *não-bom*, de maneira a expressar uma coisa ou outra que ele *toma-ser-o-caso*, aplica-se também à ideia de que tal oponente pensa algo determinado e, remetendo a isso, pode dizer *homem* ou *não-homem* expressando o que ele *toma-ser-o-caso* sobre isso. O que ele diz de uma ou outra maneira corresponde a um modo básico de pensar algo determinado (aquilo a que um nome isoladamente remete) segundo os dois modos fundamentais por meio de que qualquer humano pode exercitar as determinações de sua mente, isto é, ou com vistas à ação ou com vistas ao conhecimento. Mas vimos que a noção explícita de $\upsilon\pi\omicron\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omega$ no domínio prático do discurso interno, descrito por Aristóteles no fim de *Gama 4*, aparece de modo implícito no domínio teórico do discurso interno descrito pelo Estagirita no início desse mesmo livro e capítulo. O inverso se aplica com relação à ideia aristotélica de haver um pensamento determinado para o indivíduo e que ele pode remeter um nome a esse pensamento: essa ideia está explícita no início de *Gama 4*, mas implícita no fim. Mediante a tese da indeterminação do negador do PNC, Aristóteles propõe refutá-lo exigindo que *apenas diga algo*, tarefa que poderia ser satisfeita na condição pela qual o indivíduo diz algo para si mesmo antes que se ocupasse com dizer algo para o outro, não obstante devendo estar aí pressuposto algo que significasse o mesmo para ambas as partes. Ao longo do presente texto, buscamos mostrar as determinações da mente que esclareceriam o modo como Aristóteles refuta a tese da indeterminação dos opositores e lhes mostrariam a validade do PNC, de modo a nos dar a compreender como ele se veria livre dessa tese que, conforme diz, veta a mente determinar qualquer coisa. Nesse sentido, as duas lições de Aristóteles ao seu oponente se resumem pela ideia de que, mesmo no diálogo consigo mesmo, tal oponente pode verificar a existência de algo determinado no ato pelo qual ele é capaz de pensar algo determinado (e dar um nome a isso que ele pensa) e no ato pelo qual ele pensa isso tomando-algo-ser-caso: trata-se de um mesmo ato, mas o segundo é um estado cognitivo mais genérico que situa o primeiro. Deve-se observar que esse estado cognitivo genérico dá assento à determinação do pensamento em geral e corresponde, para Aristóteles, a uma exigência interna do funcionamento da própria mente humana que não pensa sem determinação. Ao dizer algo para si, o adversário de Aristóteles satisfaz a condição básica de sua refutação, isto é, a de apenas dizer algo (*Met.* 1006a11-12). Não importa se ele faz isso dizendo apenas um nome. Mesmo aí deverá reconhecer que esse

nome remete a um pensamento determinado. A determinação mesma do *voẽiv*, de que resulta esse pensamento (qualquer que seja o conteúdo), é exigida pelo ato de *ὕπολαμβάνειν*. Nenhuma atividade do pensar é capaz de subsistir se não se toma-algo-ser-o-caso, pois não há pensamento sem determinação e, por sua vez, a determinação se explica através do ato de tomar-algo-ser-o-caso. O pensamento determinado a que um nome remete e pressupõe necessariamente a atitude de tomar-algo-ser-o-caso corresponde ao resultado a que deve chegar o oponente de Aristóteles. Aliás, de acordo com o que o Estagirita afirma, qualquer indivíduo humano é incapaz de desistir de tomar-algo-ser-o-caso e, por conseguinte, incapaz de comportar-se como se não houvesse nada determinado na mente.

Segundo Aristóteles, ninguém está na condição de alguém que não acredita (*ὕπολαμβάνει*), nem os que sustentam esse doutrina nem outros. Se fosse esse o caso, como seria diferente das plantas? (*Met.*1008b10-13). Do ponto de vista de Aristóteles, essa seria a razão pela qual, talvez, deveríamos concordar com Cassin⁹⁴ de que a petição de princípio é um gesto inevitável: se há uma correspondência direta entre a validade do PNC e a existência de algo determinado, uma vez que se recorra a esse algo determinado do início da argumentação, então, recorre-se àquilo que se quer mostrar. Embora isso fique supostamente claro para o oponente apenas no fim do processo de sua auto-refutação, isso é o que está evidente para Aristóteles desde o início da argumentação. Se ele dispensou o adversário de afirmar que algo é ou não-é, deve-se ao fato de que aí *claramente* o seu oponente “poderia logo objetar que isso já é admitir o que se quer provar” (*Met.*1006a20-21). O mesmo, porém, não ocorreria lá onde esse oponente imaginava que as coisas eram indeterminadas, isto é, as atividades da mente humana. Aristóteles antevê onde o seu adversário vai chegar e antecipa uma advertência: “não responderá pela petição de princípio quem demonstra, mas quem provoca a demonstração” (*Met.* 1006a25-26). Ora, o capaz de pensar pensa algo determinado e, ao menos para a mente humana, deve se aplicar a ideia de que nem tudo pode ser assim e não-assim, contra a tese dos adversários do PNC que afirmavam o contrário disso. A atividade mental de tomar-algo-ser-o-caso força qualquer indivíduo humano (isto é, enquanto dotado de discurso) a se deparar com uma convicção da qual não pode desistir estando na condição de um animal racional, mediante o compromisso que esta atividade produz entre esse indivíduo e o que ele pensa. Uma vez que se toma-isto-ser-o-caso, ele

⁹⁴ Ver página 38.

se compromete ao mesmo tempo com não tomar-isto-não-ser-o-caso, e aí já aceita a validade do PNC, pois é suposto reconhecer que nem tudo é assim e não-*assim* (*Met.*1006a28). Ele aceita que *x* é tal que não-[*x* e não-*x*]: “todos os que verdadeiramente concederam o andamento da prova até aqui, ao enunciarem *x*, comprometem-se que *x* não é tal que *x* e não-*x*.” (ZILLIG, 2007, p. 112)⁹⁵. Assim, o oponente de Aristóteles é suposto reconhecer, conforme Moss e Schwab (2019, p. 24), que é impossível acreditar em coisas opostas ao mesmo tempo: é impossível estar convencido simultaneamente de uma coisa e seu contrário, ou seja, alguém não pode ter crenças contraditórias porque crenças implicam tomar alguma coisa ser o caso. Na qualidade de uma convicção da qual nenhum humano é capaz de desistir, a crença pode ser compreendida como uma demonstração interna da validade do PNC. O indivíduo obtém essa demonstração mediante o discurso consigo mesmo (*Seg. Anal.* 76b24-27; AUBENQUE, 1974, p. 115) – aqui chegamos ao sentido mais estrito de como Aristóteles caracteriza o discurso do indivíduo consigo mesmo e vamos explorar no capítulo seguinte O oponente de Aristóteles que toma consciência de que não é voluntariamente capaz de desistir de dizer algo determinado para si mesmo, verifica que há uma imposição de sua própria mente que o força a não conceber as coisas indiferentemente, isto é, força-o a tomar-algo-ser-o-caso. Enquanto é uma móbil do real, o indivíduo é coagido de dentro para fora pelo próprio princípio da não-contradição, mas no domínio onde Aristóteles fez ele perceber a validade desse princípio, isto é, no domínio das atividades da mente, as quais todos os indivíduos humanos compartilham entre si. A partir delas pode verificar que “é impossível alguém acreditar que o mesmo seja e não seja” (*Met.* 1005b23-24;29-30). Eis aí a formulação psicológica do princípio de não-contradição. Vimos até aqui o modo como Aristóteles conduziu o seu oponente ao reconhecimento desse princípio. A partir de agora, vamos

⁹⁵ Zillig compreende que esse compromisso gera um resultado apenas negativo, não obstante excluindo a possibilidade de o oponente afirmar a negação do PNC. Zillig sugere isso porque acredita haver uma distinção entre τ e $\tilde{\epsilon}\nu$, de modo a sugerir que o oponente de Aristóteles precisa também avançar da significação mais genérica implica no primeiro para uma mais restrita implicada no segundo. Mas do ponto vista dos estados cognitivos, basta que oponente tome-algo-ser-caso para gerar dois estados cognitivos opostos incompatíveis entre si. Ademais, o que Zillig qualifica como negativo está mais relacionado ao um dos modos pelo qual ele formulou o resultado obtido, isto é, ‘*x* não é tal que *x* e não-*x*’. A outra formulação por ele apresentada qualifica de modo positivo o resultado obtido: *x* é tal que não-[*x* e não-*x*]. Parece-me mais razoável aceitar, ao fim e ao cabo, que a possibilidade dessas duas formulações acerca do que foi admitido pelo oponente de Aristóteles resultam das duas significações determinadas que seguem da obtenção de algo determinado: ser (*x* é) e não-ser (*x* não-é). Uma vez obtido algo determinado, ainda que isso diga efetivamente nada muito seguro a respeito de homem ou de bom, mas apenas algo que um indivíduo assume como verdadeiro ($\acute{\upsilon}\pi\omicron\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omega$) para si mesmo, Aristóteles sugere que tais nomes remetem aos significados de ser e não-ser, enquanto esses significados correspondem a pensamentos determinados.

mostrar as continuidades e descontinuidades mais evidentes entre os resultados obtidos ao longo das considerações precedentes e proposta interpretativa de Thomas Upton sobre a dimensão psicológica do PNC.

CAPÍTULO IV

Thomas Upton e a dimensão psicológica do PNC

A refutação estabelecida por Aristóteles com base na mente humana não é sem origem e destino. Confrontado pelos adeptos da doutrina que, com base na indeterminação de todas as coisas, afirmam que o mesmo é e não-é, Aristóteles observou que eles afirmam com isso a impossibilidade de a mente humana determinar qualquer coisa. No entanto, segundo diz, é impossível que o mesmo seja e não-seja (*Met.* 1005b19-20), e isso pode ser compreendido mediante a ideia aristotélica que fornece a formulação psicológica do PNC: *é impossível alguém acreditar (ὕπολαμβάνειν) que o mesmo seja e não seja*. A formulação psicológica do PNC é introduzida um pouco antes de Aristóteles propor a sua estratégia refutativa. Por essa razão, deveríamos mesmo esperar que ele desenvolvesse parte do seu argumento nas perspectivas dessa formulação. O fato mesmo de tê-la introduzido momentos antes de iniciar a defesa do PNC se torna não-fortuito porque estamos falando da formulação que anuncia esse princípio. Esse anúncio é feito, pelo menos, duas vezes (*Met.* 1005b23-24 e 1005b29-30), e isso reforça a ideia de que os conceitos básicos que articulam aquela formulação têm um lugar fundamental na explicação do PNC. Um desses conceitos básicos é o de ὕπολαμβάνειν, que remete a análise dessa explicação aos estados internos da mente humana. Ora, nossa proposta acerca do fundamental da condição e do resultado da demonstração aristotélica do PNC partiu desses estados: autorizados por Aristóteles, concentramo-nos na sua sugestão de que o seu adversário, ao cumprir a tarefa de apenas dizer algo para si, poderia encontrar no discurso interno a evidência da validade desse princípio, enquanto tal discurso é explicado a partir de um ato básico do pensamento determinado a que um nome pode remeter e do ato de ὕπολαμβάνειν que torna possível a determinação desse pensamento. Chegado aí, nós retornamos ao conceito central da formulação psicológica do PNC que antes introduzia toda a refutação aristotélica. Vê-se que Aristóteles introduz uma evidência da validade desse princípio considerando a atividade da mente humana, a partir qual da seria possível chegar à negação da tese geral dos negadores do PNC, qual seja, à ideia de que não é verdade que o mesmo é e não-é e, conseqüentemente, tudo é indeterminado, incluindo aí a mente humana. Aristóteles refuta essa tese. O discurso

interno que um indivíduo é capaz de fazer para si mesmo é a atividade da mente a que o Estagirita atribui um papel na condução do seu argumento refutativo, até fazer o seu oponente reconhecer a impossibilidade de qualquer um acreditar que o mesmo seja e não seja. Não é isolado o esforço da presente pesquisa em mostrar o compromisso de Aristóteles com uma explicação do PNC a partir do discurso interno.

A presente pesquisa se dedicou à investigação do fundamental da condição e do resultado da refutação aristotélica em *Gama 4* com base no discurso interno em sentido amplo⁹⁶. Vimos que a formulação psicológica do PNC ratifica esse investigação, sem nos ocuparmos diretamente com ela. Por sua vez, de acordo com seus propósitos, Upton oferece uma leitura mais detida ao que ele prefere chamar de dimensão psicológica do PNC. Essa leitura alcança questões da filosofia aristotélica que vão além do escopo da presente investigação. Por isso, vamos nos limitar às considerações de Upton que mais evidentemente se afastam ou convergem em direção dos resultados obtidos ao longo da investigação aqui proposta. A presente pesquisa e a análise da compreensão aristotélica do PNC fornecida por Thomas V. Upton têm fundamentalmente em comum o propósito de mostrar que Aristóteles, de fato, está comprometido com uma explicação do PNC com base no atos mentais do indivíduo humano. Esse propósito comum reserva as relações de continuidades entre as considerações de Upton e as minhas próprias – sem evitar as discontinuidades que se anteveem pelas distinções supramencionadas. Em seu texto, intitulado *As dimensões psicológica e metafísica da Não-Contradição em Aristóteles (Psychological and Metaphysical Dimensions of Non-Contradiction in Aristotle)*, Upton explicita os fundamentos aristotélicos do PNC que uma análise simplesmente lógica e dialética não consegue alcançar. O fato mesmo de o fundamental de nossas considerações derivar de lugares distintos das obras de Aristóteles (o argumento de Upton parte dos *Segundos Analíticos*, o meu, de *Gama 4*) põe em relevo a ideia de Aristóteles de que o PNC é uma questão a ser compreendida desde o discurso do indivíduo consigo mesmo. Contra os autores que marginalizam essa questão, é um intuito de Upton, e também o nosso, deixar claro que ela não é sem lugar nem sem interesse na filosofia aristotélica.

O texto de Upton está dividido em quatro partes: (I) em reação aos autores (Irwin, Lear, Kirwan, Smith⁹⁷) que ignoram ou subestimam as dimensões psicológicas e

⁹⁶ Ver página 92.

⁹⁷ Apresento os textos dos respectivos autores usados por Upton: IRWIN, T. Aristotle's Discovery of Metaphysics. *The Review of Metaphysics*. v. 31, n. 2., 1977, p. 210-229, esp. p. 222; LEAR, J. Aristotle and Logical Theory. London: Cambridge University Press, 1980, pp. 113-114; KIRWAN, 1971, p. 86; SMITH,

metafísica do PNC, ele anuncia o seu objetivo de apresentar e explicar tal dimensões. Com base nos *Primeiros* (67a4ss; 34ss) e *Segundos Analíticos* (33; 76b24), *Metafísica* (1005b23ss; 1051a6ss) e *De ânima* (426b30-427a8; 431a1, 431b17), Upton defende que (II) psicologicamente, nós fornecemos uma evidência interior inobjetável para a verdade do PNC quando percebemos que em nós não coexistem estados contrários da mente (ou: estados contraditórios da consciência; estados contrários de “conhecimento” (p. ex., opinião e conhecimento); estados da sensação e da intelecção); (III) ele também afirma que essa impossibilidade para a mente corresponde a uma impossibilidade metafísica, segundo a distinção que Aristóteles estabelece entre as noções metafísicas de ato (ἐνέργεια) e de potência (δύναμις). (IV) Por fim, em resposta aos autores a que seu texto reage, ele sintetiza as considerações a que chegou, especialmente, sobre a dimensão psicológica do PNC.

Upton afirma que autores tais como Irwin, Lear, de um lado, Kirwan e Smith, de outro, subestimam grosseiramente momentos cruciais das explicações de Aristóteles sobre o PNC e fornecem um compreensão insuficientes de tais explicações. Disso resulta que, respectivamente, ou não levam a sério as bases mais explícitas da dimensão psicológica e metafísica do PNC ou argumentam contra ou ignoram as bases psicológicas e metafísicas do princípio. Assim, busca se alinhar com posições interpretativas como a de Barnes, segundo o qual o PNC é uma lei do pensamento, e a de Ross, que assume a ideia de que o PNC segue um lei psicológica, enquanto tal princípio é declarado por Aristóteles como uma lei do ser. Upton assume que não apenas as considerações de ordem dialética, tal quais feitas por Irwin e Lear, mas também as considerações de ordem psicológica e metafísica clarificam o espaço conceitual no qual aqueles que negam o PNC não podem racionalmente operar. Disso segue o seu “propósito de explicar claramente alguns dos principais textos de Aristóteles no qual ele apresenta os fundamentos e as dimensões psicológicas e metafísicas do PNC” (UPTON, 1983, p. 592).

No capítulo anterior qualificamos um sentido mais estrito de discurso interior com base nos *Segundos Analíticos* 76b24, mas prorrogamos o seu tratamento até aqui. É com base nessa passagem e nas linhas seguintes que Upton observa a sugestão aristotélica de que o discurso externo e interno podem ter diferentes modos de evidência e que, diferente do primeiro, nem sempre a objeção é possível contra certas convicções do discurso interno (1983, p. 592-593). Conforme diz, Aristóteles entende que as objeções são uma

R. Logic and Logical Truth in Aristotle, American Philosophical Association, Columbus, April 1982, esp. p. 3.

parte regular do processo argumentativo externo, quer dialético quer demonstrativo (UPTON, 1983, p. 594). Assim, é sempre possível objetar afirmações expressadas por meio do discurso externo, mas o mesmo não ocorre com o discurso interno: o que qualifica o discurso interno nesse sentido diz respeito ao que nesse discurso corresponde ‘àquilo que é necessariamente o caso por si e que é necessário pensar que é assim’ (e o que não seria nem uma hipótese nem um postulado) (*Seg. Anal.* 76b24ss). Por sua vez, Upton compreende que em *Met.*1005b23-24 (*é impossível alguém acreditar que o mesmo é e não é*), Aristóteles indica uma dimensão interna (além de outra externa) da validade do PNC. Assim, conforme sugeres, aquela ideia aristotélica nos *Analíticos* de que o discurso interno é inobjetével se aplicaria também à dimensão interna que Aristóteles confere ao PNC em *Met.*1005b23-24. Admitindo a impossibilidade de objetar tal discurso, “Aristóteles sugere fortemente que um tipo diferente de ‘necessidade’ [(no mínimo, inobjetével, conforme descrita acima)] atua na afirmação necessária e interna do PNC e que ninguém pode mesmo internamente conceber o PNC ou suas instanciações psicológicas jamais sendo de outra maneira” (UPTON, 1983, p. 594). Conforme Upton, o PNC é, para Aristóteles, uma das mais óbvias e importantes convicções internas, e que deve ser afirmada se alguém está para adquirir o conhecimento através da demonstração (*Met.* 1005b33-34) (acrescento: se alguém está para adquirir qualquer conhecimento (*Met.* 1005b14-19): “psicologicamente, nós fornecemos uma evidência introspectiva para a verdade do PNC quando nós percebemos que a mente simplesmente não pode entreter estados contrários de consciência em um e ao mesmo tempo” (UPTON, 1983, p. 595). Kirwan e Lukasiewicz subestimam essa evidência e sua relação com a dimensão metafísica do PNC.

Conforme Upton (1983, p. 596), por um lado, Kirwan sugere que Aristóteles abandona a ideia de uma evidência interior para o PNC, argumentando que em *Metafísica IV* o Estagirita desiste da afirmação implicada aos *Segundos Analíticos* de que o PNC deve ser acreditado; por outro lado, subordinando-o à demonstração lógica, Lukasiewicz sustenta que o PNC em sua formulação psicológica pode, no máximo, ser estabelecido como uma lei empírica e que, no entanto, isso ainda não foi feito (isto é, Aristóteles não o fez). Upton busca dar uma resposta a esses autores. Com base em *Met.* 1005b23ss, ele afirma que Aristóteles indica a dimensão interna e externa do PNC e a evidência de sua validade nessas dimensões. Na referida passagem, não sendo necessário que alguém diga no que internamente acredita, Aristóteles afirma que *é impossível para alguém acreditar que o mesmo é e não-é*. Se o fosse possível, ele teria (clara e atualmente) opiniões

contrárias em sua mente ao mesmo tempo e com relação ao mesmo aspecto. Mas isso é impossível. Conforme Upton, essa é uma impossibilidade psicológica e metafísica para Aristóteles – e seu argumento não está circularmente fundado sobre uma evidência lógica, conforme Lear sustenta.

Psicologicamente e metafisicamente falando, para Aristóteles, a mente (*ho nous*), assim como os órgãos da percepção sensível, p. ex., o sentido da visão, é potencialmente dois opostos – “homem” e “não-homem” assim como branco e não-branco (preto) (cf. *De an.* III, 2, 426b30-427a8). Uma vez atualizada, contudo, a mente – assim como o sentido da visão se torna ou preto ou branco, ou o sentido do tato se torna ou quente ou frio, mas nunca ambos ao mesmo tempo e no mesmo sentido – quando realmente pensa “homem” e se torna um com o objeto pensado (III, 7, 431a1, 431b17) não pode pensar e assim ser atualizado por “não-homem” ao mesmo tempo. Isso é uma impossibilidade psicológica/metafísica (UPTON, 1983, p. 597).

Observe que, para Upton, a metafísica aristotélica da *potencialidade* e da *atualidade* entra em jogo na compreensão da dimensão psicológica e metafísica do PNC, ao menos, segundo diz, “à medida que a potência está associada à matéria, que tem uma natureza tal que pode tanto ser e não-ser alguma coisa atual (*Meta.* VII, 15, 1039b29; IX, 8, 1050b9ss) quanto levar alguém a acreditar em situações aparentes” (UPTON, 1983, p. 597). Ele assinala que, para Aristóteles, as capacidades sensíveis e intelectuais podem ser apropriadas para captar qualquer um dos contrários, enquanto está potencialmente orientado para ambos. Apenas de um modo confuso (aparente) é que alguém poderia acreditar em sensações ou pensamentos contrários, na medida em que confunde os estados potenciais da sensação e da inteligência com seus estados atuais. Quando tais capacidades são alguma coisa em ato, é psicológica e metafisicamente impossível sentir *quente* ou pensar *não-homem* ao mesmo tempo que se sente e se pensa o oposto dessas coisas. Upton (1983, p. 598) acrescenta: as evidências de que isso é verdadeiro são obtidas por uma auto-reflexão esclarecida e uma distinção adequada entre estados potenciais e atuais da consciência. Mais:

Uma pessoa não somente *poderia confundir estados potenciais da sensação e da inteligência* com seus estados atuais e, desse modo, ser enganada ao pensar que acredita que as contradições atuais são verdadeiras ao mesmo tempo, mas também *poderia ser confundida por certos estados internos de "conhecimento"* e, assim, ser levada a

acreditar que ela pode sustentar contradições atuais serem verdadeiras ao mesmo tempo (UPTON, 1983, p. 598, grifo nosso).

Há estados internos da mente nos quais alguém pode, mas só aparentemente, acreditar em estados contraditórios da mente. Upton afirma que Aristóteles esclarece nos *Primeiros e Segundos Analíticos* que tipo de estados são esses. Esse modo aparente de contradição é que leva um indivíduo a acreditar que a mente é capaz de entreter contradições reais ao mesmo tempo. Segundo o intérprete, ocorre que, para Aristóteles, basta uma análise cuidadosa dos modos conscientes da mente para se tornar evidente que não é realmente possível a coexistência de estados mentais contraditórios. Nos *Analíticos*, Aristóteles clarifica três estados internos da mente na qual uma pessoa poderia apenas aparentemente tanto assumir crenças contraditórias quanto acreditar que as contradições reais podem estar entretidas na mente ao mesmo tempo. No entanto, quando um *modo da consciência* (ou um estado da mente, p.ex., as ideias combinadas num raciocínio lógico, uma opinião ou um conhecimento científico (UPTON, 1983, p. 601)), é analisado mais claramente, torna-se evidente que não é real que a coexistência interna de estados contraditórios seja possível (UPTON, 1983, p. 598-600): por exemplo, nos *Primeiros Analíticos* (67a4ss), Aristóteles observa que “uma contradição aparente pode ser explicada fazendo uma distinção apropriada entre estados internos do conhecimento e da ignorância” (alguém pode assumir aparentemente que todo B é A ignorando que C é A e C não é B); nesse mesmo tratado (67a34ss), ele “explica que outra contradição aparente pode ser resolvida reconhecendo que o raciocínio silogístico na consciência interna é válido somente quando alguém apreende as premissas de um silogismo em conjunção entre si e em relação com a conclusão” (partindo de uma relação desconexa entre as premissas, p. ex., assumindo-as em algum sentido diferente, alguém poderia aparentemente acreditar que todo B é A, e que todo C é B e, ainda, aparentemente sustentar que C é não-A); finalmente, nos *Segundo Analíticos* 33, “Aristóteles explica que uma terceira aparente contradição pode ser resultado de uma confusão entre opinião (*doxazein*) e conhecimento (*epistasthai*)” (enquanto são modos de apreensão que não se identificam entre si: os objetos da opinião são as coisas que podem ser de outro modo, os do conhecimento, as necessárias). No âmbito exclusivo da análise lógica, todos esses casos seriam considerados contradições. Conforme Upton (1983, p. 602-601), mas se Aristóteles estivesse apenas interessado em análises desse tipo, ele não teria boas razões para claramente identificar, em potência, estados contraditórios da consciência ou, dito

de outro modo, a impossibilidade, em ato, de estados contrários da consciência: uma vez que os estados internos próprios da mente são clarificados, compreende-se que os casos considerados contradições são realmente apenas contradições aparentes.

Com base nas passagens dos *Primeiros e Segundos Analíticos* referenciadas acima, Upton observa que *oĩda* (e várias formas desta palavra para *conhecer*), talvez, é palavra mais importante que opera no esclarecimento das contradições aparentes e do reconhecimento da impossibilidade de estados contraditórios da mente. Seguindo a sugestão, por um lado, de que essa palavra significa no mundo grego “a habilidade de perceber alguma coisa interna ou externamente de uma maneira fria e ‘desatada’”, por outro, de que esta habilidade é acompanhada “por uma discriminação e definição mais nítida dos aspectos e fases das atividades da mente”, Upton (1983, p. 601) afirma que é o observador autoconsciente e imparcial que diferencia contradições aparentes de contradições reais, isto é, de contradições impossíveis, uma vez que não podem estar realmente co-presentes na consciência simultaneamente: “contradições internas e reais são estados conscientes impossíveis; ninguém realmente entretém tais contradições ao mesmo tempo e ninguém pode realmente objetar (*enstēnai*) que elas são possíveis, pois a reflexão interna revela o fato de que são impossíveis”. Segundo Upton (1983, p. 602), as análises lógicas ou dialéticas não conseguiriam distinguir aqueles estados contraditórios aparentes e reais (e impossíveis) da consciência esclarecidos por Aristóteles nos *Analíticos*, pois a análise que fornecem não atinge o que subjaz as contradições aparentes, muito provavelmente porque se detêm à análise externa da contradição. Com isso, o comentador julga ter boas razões para acreditar que o Estagirita “não poderia abandonar a importância da dimensão ‘psicológica’ do PNC, com sua própria evidência interior auto-reflexiva, que ninguém pode realmente objetar, nem poderia se voltar exclusivamente à lógica e à dialética para fundamentar ou justificar o PNC” (UPTON, 1983, p. 602).

Na terceira parte do seu texto, Upton (1983, p. 602) tenta esclarecer “como a distinção metafísica de Aristóteles entre potência (*dunamis*) e atualidade (*energeia*) ajudam a clarificar a compreensão aristotélica do PNC”. A metafísica da potência e do ato está na base da explicação psicológica desse princípio. Segundo o intérprete, através da análise do discurso não-contraditório, Aristóteles está formulando indiretamente uma resposta à ideia parmenídica de que *é necessário falar e pensar o ser*. A resposta é esta: “o discurso verdadeiro do ser é condicionado pelo PNC”, mas com uma ênfase (UPTON, 1983, p. 603): para Aristóteles, um indivíduo até poderia racionalmente pensar e dizer que o mesmo simultaneamente é e não-é (esclareço: potencialmente) um ser (de algum

tipo) (*Met.* 1009a33ss⁹⁸), mas não *no mesmo sentido* (*kata tauto*). Segundo Upton, a ênfase daquela resposta recai sobre a noção de *no mesmo sentido*, que qualifica o PNC na descrição que Aristóteles fornece desse princípio (*Met.* 1005b19-20).

A mesma coisa, p. ex., os elementos materiais comuns de substâncias sensíveis, potencialmente (*dunamei*), são e não são, p. ex., ‘homem’; potencialmente eles são ‘homem’ e ‘não-homem’. Uma vez atualizados pela forma, no entanto, a atualidade resultante (*entelecheia*), ‘homem’, não pode ser contrários (*ta enantia*), ‘homem’ e ‘não homem’, ao mesmo tempo (UPTON, 1983, p. 604).

Aristóteles frequentemente identifica a relativa potencialidade-do-não-ser com a matéria, enquanto potência. Mas uma vez que o potencial da coisa é atualizado, a coisa nunca pode ser opostos reais simultaneamente. Um indivíduo que confunde o ser potencial com o ser real, é levado a pensar e falar contradições aparentes e achar que está perfeitamente justificado, quando realmente não está. “Uma vez que a diferença metafísica entre potência de ser e não-ser e a atualidade do ser mesmo são clarificados, contradições aparentes ou erros sobre contradições podem ser resolvidas” (UPTON, 1983, p. 604-605). A distinção metafísica do que é segundo o ato e segundo a potência mostram a diferença entre as contradições aparentes e reais não apenas em nível metafísico. Aquela distinção também mostra essa diferença em nível psicológico, onde diferentes estados da consciência potencial/atual estão envolvidos.

Upton (1983, p. 605-606) conclui a sua exposição afirmando: que tentou esclarecer “que o PNC deve ser acreditado porque a evidência interna positiva [(isto é, onde não subsiste contradição aparente, mas a necessidade inobjetable de pensar que é o caso)] mostra que isso é verdadeiro e que nenhuma objeção interna real contra a verdade do PNC é possível” – essa verdade é uma convicção interna ao indivíduo humano; que Aristóteles está não apenas mostrando dialeticamente que aqueles que defendem a falsidade do PNC não estão argumentando racionalmente, mas também pedindo a sua audiência que considere essa evidência interna (não apenas lógica, mas também psicológica) da verdade do PNC; finalmente, que Aristóteles não abandonou a argumentação psicológica de que o PNC deve ser acreditado, pois considerar a

⁹⁸ Conforme Aristóteles, “é possível que a mesma coisa seja e não seja, mas não na mesma acepção (οὐ κατὰ τὰυτὸ)” (*Met.* 1009a33-35).

possibilidade de essa argumentação ser falsa seria sugerir que estados contraditórios da consciência [(p. ex., opinião e conhecimento do mesmo objeto) seriam possíveis, enquanto Aristóteles enfaticamente mostra que a mente não pode pesar dessa maneira. Uma vez que identifica com clareza a impossibilidade de tais estados, ele fornece a clara evidência de que considerações psicológicas são fundacionais para a compreensão do PNC (UPTON, 1983, p. 606).

O texto de Upton apresenta um conjunto de considerações em relação de continuidade mas também de descontinuidade com a nossa investigação acerca do fundamental da condição e do resultado da demonstração por demonstração do PNC. Vou me deter nos elementos mais gerais ou evidentes dessas considerações. Apesar da diferença na abordagem da explicação aristotélica do PNC, estou interessado sobretudo em afirmar com Upton, contra os autores que marginalizam a questão, a ideia de que a dimensão psicológica não é sem importância nem sem lugar fundamental na compreensão aristotélica do PNC.

Vale observar, de saída, que Upton sugere a ideia de que o PNC é algo relativo ao âmbito da demonstração científica ou, ao menos, é um princípio que se diz antes com relação ao pensamento silogístico ou, simplesmente, a pensamentos declarativos. Essa sugestão talvez se explique pelo fato de ele reagir a autores que explicam o PNC em Aristóteles de um ponto de vista eminentemente lógico ou dialético (é o caso de Lukasiewicz, Kirwan, Lear). Ademais, quem parte dos Analíticos está fortemente propenso a uma análise dessa natureza – como ocorre a Upton quando apresenta os casos das contradições aparentes no *Primeiros e Segundos Analíticos*. De outro modo, tentei deixar claro ao longo da minha investigação da defesa aristotélica do PNC a partir de *Gama 4* que esse é um princípio prévio a todo e qualquer conhecimento (*Met.* 1005b14-19) e que ele pode ser compreendido no horizonte do discurso significativo em geral. Mas vale observar que Upton não identifica a convicção interna do PNC com alguma premissa ou raciocínio, senão o concebe de um modo genérico nos moldes como Aristóteles qualifica o discurso interno inobjetável, isto é, como ‘aquilo que é necessariamente o caso por si e que é necessário pensar que é assim’; aquela convicção se exprime mediante a identificação da impossibilidade mesma de haver estados contraditórios da mente. A abordagem de Upton dos estados internos da mente é ampla e tende a incluir toda a variação de sensações e da inteleção, das mais simples (sensações dos sentidos próprios) às mais elaboradas (um silogismo). A abordagem que fiz dos estados internos da mente (a rigor, do pensamento discursivo) é mais modesta e pontual: detenho-me ao ato de voêiv e

ao ato de ὑπολαμβάνειν – relativamente a pensamentos isolados e a opiniões (pensamento de estados contingentes de coisas). Diferente de Upton, por uma exigência mesma da leitura que me parece a mais adequada do fundamental da refutação aristotélica em *Gama 4*, afasto a qualificação do discurso interno e dos atos determinados da mente de qualquer explicação metafísica. Nem por isso deixo de assumir o caminho que parece ser o da argumentação de Aristóteles: o fato de ele não exigir inicialmente do seu adversário afirmar que algo é ou não, em vista da defesa do PNC, não o desvia de um destino metafísico inevitável – explicações metafísicas que Upton situa na base da dimensão psicológica do PNC se aplicam, para nós, apenas depois que a chegada do adversário autorefutado nesse destino já está estabelecida.

As continuidades entre a análise de Upton da explicação aristotélica do PNC e a minha própria devem ser compreendidas lá onde situamos essa análise, a saber, no discurso interno do indivíduo humano. Teci minhas considerações a partir da exigência básica que Aristóteles faz àquele que nega o PNC em *Gama 4*, isto é, a de apenas dizer algo, ainda que para si ou, dito de outro modo, ainda que no diálogo consigo mesmo. Upton faz sua análise a partir dos *Segundos Analíticos*, onde Aristóteles afirma que nem sempre é possível objetar um discurso interno (ἔσω λόγος). Dizer para si ou dialogar consigo mesmo são apenas outras expressões para designar a atividade do *discurso interno*. No entanto, das muitas possibilidades de dizer algo para si mesmo avancei na direção de um modo básico de dizer algo, qual seja, aquele através de um nome que remete a um pensamento determinado, p. ex., *homem*, mediante uma convicção interna suposta na determinação desse pensamento (ou seja, a de tomar-algo-ser-caso). Upton parte da discriminação aristotélica da existência de uma convicção interna no discurso interior contra a qual não é possível objetar. O ponto de chegada da minha análise se conecta ao ponto de partida da análise de Upton, uma vez estabelecida por ele a coincidência entre a existência daquele discurso interno não passível de objeção e a convicção interna do PNC. Tal correspondência se expressa na formulação psicológica do PNC: *é impossível alguém acreditar que o mesmo é e não é* (*Met.* 1005b23-24). Essa é a conclusão a que é suposto chegar o adversário autorefutado de Aristóteles, após cumprir a condição de dizer algo, ao menos para si. De fato, nós nos ocupamos com mostrar como o adversário de Aristóteles ou qualquer outro indivíduo humano poderia chegar ao reconhecimento daquela impossibilidade. Por sua vez, Upton desenvolveu sua análise se concentrando na explicação dessa impossibilidade.

Quer como um ponto de chegada ou de partida para qualquer um que queira compreender a explicação aristotélica do PNC, *a impossibilidade de acreditar que o mesmo é e não-é* se traduz para qualquer humano como uma convicção interna. A investigação por mim proposta tende a especificar algo no tratamento genérico dado por Upton a essa convicção interna: ao menos com relação à atividade discursiva em geral, é o ato que opera no coração da formulação psicológica do PNC que dá sustento à determinação de qualquer pensamento, qual seja, o ato de *ὕπολαμβάνειν*. Vimos que esse ato é uma convicção interna da qual nenhum homem é capaz de desistir e, não por acaso, a formulação aristotélica do PNC se exprime através dessa atividade interna da mente. A determinação de qualquer pensamento discursivo, que tem esse ato na base da sua constituição, mostra que há um funcionamento apropriado para os estados da mente. Nas perspectivas mais gerais da atividade de *ὕπολαμβάνειν*, o funcionamento apropriado desses estados é justamente aquele pelo qual Upton evidencia que a mente não é realmente capaz de acreditar contraditoriamente. Ele torna isso claro buscando fundamentar, em conformidade com Aristóteles, a impossibilidade de alguém *ὕπολαμβάνειν* que o mesmo é e não-é. A explicação aristotélica geral dessa impossibilidade ele extrai do modo como o próprio Aristóteles qualifica o discurso interno nos *Segundos Analíticos*, e por meio do que tal impossibilidade esse exprime: ‘trata-se daquilo que é necessariamente o caso por si e que é necessário pensar que é assim’. Essa explicação parece se acomodar entre as razões pelas quais Aristóteles sugere a necessidade de qualquer indivíduo humano *ὕπολαμβάνειν*; do contrário, nenhum discurso racional seria possível; não seria possível sequer agir tal como age um homem, enquanto é dotado de razão discursiva; finalmente, não seria possível viver na condição de homem, nem sequer na de qualquer outro animal, quando, a quem deveras pudesse desistir de *ὕπολαμβάνειν* e, junto com isso, da convicção interna da verdade do PNC, restaria apenas a não-opção de viver em condição semelhante a de uma planta. E, no entanto, Aristóteles se mostra ele mesmo convicto de que ninguém é capaz de desistir dessa convicção.

Vale lembrar que tanto na análise de Upton quanto na minha própria, observou-se que, ao fim de tudo, a admissão da verdade do PNC é antes uma questão de *conscientizar-se de*. Afastando-se do emprego modesto e casual que faço desse verbo, Upton emprega reiteradamente a expressão *consciência*, e num sentido amplo e bem mais forte do que aquele por mim sugerido, quando não obscuro ou generalista demais (estados da consciência=estados da mente= estados da sensação e da intelecção). Vou me deter no

modo como ele qualifica aquele que reconhece ou identificar a evidência interno do PNC: trata-se do indivíduo *autoconsciente* (*self-conscious*). A noção de que consciência proposta do Upton nessa qualificação, embora possa sugerir algo mais complexo, não precisa ir mais longe do àquela capaz de recobrir a atitude de um indivíduo com instrução o suficiente (p. ex., distinguir o universal do particular, opinião de conhecimento, potência de ato) para perceber internamente as contradições aparentes e as contradições reais (e impossíveis) dos estados da mente, quando nessa instrução se supõe alguma tentativa de imparcialidade por parte de quem Upton chama de um *observador imparcial* (*detached observer*)⁹⁹. Nesse sentido, ele aceita a sugestão de que a palavra grega οἶδα (*conhecer*), a que supostamente seria a mais importante na dimensão psicológica do PNC, pode justamente designar essa atitude imparcial e autoreflexiva. Segundo diz, é mediante a reflexão interna que surge a evidência da verdade do PNC, quando o indivíduo capaz de perceber as operações de sua própria mente identifica os estados interiores do conhecimento e observa que as contradições reais não podem estar co-presentes na mente. Segundo me parece, o que há de obscuro na tentativa de Upton de qualificar o indivíduo consciente da evidência interna do PNC não encobre, ao menos, a ideia de que se trata de um indivíduo dependente da aquisição de uma habilidade, isto é, do saber colocar-se numa atitude imparcial e a autoreflexiva (em outras palavras, a habilidade de perceber alguma coisa de uma maneira fria e imparcial (UPTON, 1983, p. 601). Se estou certo em interpretar Upton dessa maneira, vale afirmar, segundo a minha da análise demonstração aristotélica do PNC, que a maneira pela qual o adversário autorefutado do PNC é suposto admitir a verdade desse princípio corresponde a um compreensão de *consciência* bem mais modesta. Primeiramente, o adversário não é suposto adquirir uma habilidade de conhecimento que ele já não carregue consigo próprio e ter que se colocar de maneira imparcial no momento em que ele se volta para si mesmo para perceber as atividades da sua própria mente. A lição do Aristóteles ao seu adversário a partir de *Gama 4* é a de que a evidência interna da validade do PNC resulta menos de uma convicção que se obtém por uma atitude voluntária ou um saber-como e mais por uma passagem do ignorar ao conhecer. Aristóteles se ocupa com a estratégia adequada *fazer para trazer mais facilmente à frente dos olhos do adversário o que antes ele não via* (*Ret.*, 1405b¹⁰⁰), mas

⁹⁹ É inevitável não pensar que isso não evoque o debate entorno da qual afirmação aristotélica de que “percebemos que percebemos” (*De an.* 425b12), com o qual não vamos nos ocupar aqui.

¹⁰⁰ “Há palavras mais apropriadas do que outras, e mais semelhantes ao objeto e mais próprias para trazer o assunto para diante dos olhos”.

isso não exige da parte do adversário mais do que qualquer homem comum pode oferecer. Por sua vez, a estratégia aristotélica não faz mais que desafiar um gesto desse adversário contra a coação dos processos da natureza da mente humana, por onde esse se vê forçado a *cair em si, reconhecer, conscientizar-se* da validade do PNC. Upton submete o indivíduo consciente do PNC à aquisição de uma habilidade, a saber, a de conhecer (*oida*) os seus atos internos de maneira imparcial e, não obstante, não sem alguma instrução prévia (p. ex., saber diferenciar potência de ato) que oriente a imparcialidade esse conhecimento. Na análise que proponho, se comparada à de Upton, entendo que o adversário autorefutado de Aristóteles se encontra numa condição bem mais passiva no momento da admissão da verdade do PNC: Aristóteles o desafia ao exercício do discurso, mas o discurso para si próprio, a fim de fazê-lo perceber o que antes não percebia, isto é, de que ele não é capaz de não pensar de maneira determinada, aliás, até mesmo para produzir as contradições aparentes apresentadas por Upton. A consciência da verdade do PNC é uma imposição da incapacidade humana de desistir de tomar-algo-ser-o-caso (*ὕπολαμβάνειν*) a cada vez que pensa ou, dito de outro modo, uma imposição da capacidade humana de pensar de modo determinado a cada vez que toma-algo-sendo-caso. Nesse sentido, temos razões para assumir que *ὕπολαμβάνειν* é a palavra que desempenha um papel mais fundamental na compreensão da dimensão psicológica do PNC, quando só pelo simples fato de ela constar na formulação do próprio princípio a torna uma expressão bem mais central que aquela (isto é, *οἶδα*) sugerida por Upton.

Embora os autores não se atenham propriamente a isso, Moss e Schwab (2019, p. 24) fornecem a sugestão de que *entreter* estados contraditórios da mente pode não ser um termo muito claro para dizer que não é possível acreditar em coisas opostas ao mesmo tempo – esse é termo recorrente no texto de Upton. Uma imagem e uma opinião são estados da mente. Ocorre que em *De an.* 428b2 Aristóteles afirma que nós podemos ter imagens falsas na mente e, ao mesmo tempo, ter uma opinião verdadeira sobre um mesmo objeto; “como, por exemplo, o sol, que aparece medindo um pé, embora acreditemos que seja maior do que a terra habitada.” Não obstante nós podemos imaginar algo sendo assim, nós conservamos um opinião contrária a essa imaginação. Nas palavras de Moss e Schwab (2019, p. 24),

o propósito daquele exemplo foi mostrar que enquanto alguém pode ter representações contraditórias simultâneas – uma imagem de alguma coisa e a *doxa* que contradiz isso – alguém não pode ter *doxai*

contraditória simultaneamente, a razão pela qual aquelas *doxai* implicam convicção.

O que os autores estão designando por *convicção* é o que resulta do ato de *ὕπολαμβάνειν*, isto é, a *ὕπόληψις*. Enquanto alguém pode entreter ou imaginar ambos os lados de uma contradição, alguém jamais pode tomá-los-como-sendo-o-caso, pois é impossível acreditar (*ὕπολαμβάνειν*) em coisas opostas ao mesmo tempo: “é impossível estar convencido de ambas as coisas e seus contrários. Em outras palavras, ninguém pode ter *ὕπόληψις* contraditórias porque *ὕπόληψις* implica tomar algo por verdadeiro” (MOSS; SCHWAB, 2019, p. 24). Se há uma evidência do discurso interno inobjetoável em favor da verdade do PNC essa evidência se diz de modo claro e preciso com o termo *ὕπολαμβάνειν*, que remete àquilo que subjaz a todo e qualquer pensamento determinado e na determinação desse pensamento de exprime. O ato de *ὕπολαμβάνειν* é constitutivo da condição de todo e qualquer homem.

O fato de Aristóteles não ter exigido inicialmente do seu adversário o compromisso com a realidade mesma das coisas não impediu o destino inevitável da refutação de fazer seu adversário se deparar com essa realidade, a partir da sua condição mesma de homem. Ao mostrar que a impossibilidade psicológica da contradição é também um impossibilidade metafísica, Upton identifica a relevância da metafísica aristotélica da potência e do ato no esclarecimento da existência das contradições aparentes e na efetiva impossibilidade da contradição não apenas na atividade do pensamento humano, mas também na atividade da percepção do sensível. Conforme Aristóteles, “nenhum desses sentidos [(os cinco sentidos e a sensação que é própria de cada um deles)] diz, ao mesmo tempo, sobre a mesma coisa, que ela é assim, e simultaneamente, não-assim” (*Met.* 1010b18-19), ao menos, não em ato – conforme Upton reiterou. Aristóteles compreende que “de fato, é possível que, ao mesmo tempo, a mesma coisa seja os dois contrários em potência, mas não em ato” (*Met.* 1009a34-35). Tendo observado isso, Upton amplia o debate da impossibilidade da contradição para além do domínio discursivo, mostrando que o homem, com o que é próprio de cada uma das capacidades sensíveis, nunca está em contradição consigo: o que aparece existe “para aquele que aparece, quando aparece, enquanto aparece e do modo como aparece” (*Met.* 1011a23-24). No entanto, Aristóteles foi mais radical com o seu adversário: uma vez que a percepção sensível é uma capacidade discriminativa que os homens

compartilham com os animais, ele elabora a sua estratégia refutativa sobre aquela capacidade que é própria do homem e daquilo que forçaria o seu adversário a reconhecer PNC ou a exclusão de sua *hominidade*: é sobre a razão humana que Aristóteles fundamenta a sua refutação. Se o adversário de Aristóteles não admite a validade do PNC, então, solicitar para si o viver na condição semelhante a de uma planta (*Met.* 1006a14-15 1008b11-12). Essa condição o retiraria por completo do gênero animal, a que ainda restaria a capacidade da discriminação sensível. Mas o adversário de Aristóteles não tem outra opção senão reconhecer a validade do PNC, ao menos, enquanto é um homem. De fato, conforme o Estagirita, ninguém, nem mesmo os seus adversários estão na condição semelhante a de uma planta, pois não vivem feito um vegetal: ninguém se comporta como quem nada acredita (*ὑπολαμβάνω*) e, indiferentemente, crê (*οἶομαι*) e não-crê (*Met.* 1008b12-13). Isso é o que mostram os feitos de alguém dotado de natureza racional, desde os atos internos mediante os quais esse alguém, discursando consigo mesmo, pensa de modo determinado, jamais prescindindo de tomar-algo-sendo-caso quando pensa. Dessa maneira, já não se trata apenas de dizer que o homem necessariamente acredita que isto é assim ou não-assim: trata-se de dizer que o homem necessariamente é assim, e não-assim. Isso fixa para ele um modo de ser invariável não por acaso em correspondência com sua natureza racional, essência pela qual Aristóteles particulariza a espécie humana no gênero animal. Assim, é possível aceitar com Upton que há uma base metafísica para a dimensão psicológica do PNC, mas essa base é antes aquele que compartilha a capacidade de vir-a-ser e de atualizar-se, isto é, é o próprio homem enquanto o ser que é e não pode não-ser simultaneamente. Ao menos na ordem da argumentação de Aristóteles em *Gama*, deveríamos de aceitar no inverso a ideia de Ross (1995, p. 167): da lei psicológica do PNC segue uma lei ontológica: é impossível que o mesmo seja e não-seja, vale dizer, uma vez que se admite algo constitutivo no modo de ser do homem (ele pensa algo determinado tomando-algo-ser-o-caso), e que o faz ser necessariamente assim e não de outro modo, o adversário é também suposto assumir que é impossível ele mesmo ser e não-ser assim. De fato, se o adversário “[acredita que algo é assim, e não-assim] deve também admitir que, necessariamente, que algo determinado é um homem e que outra coisa não é um homem” (*Met.* 1008b18-19), apontando para a “a substância e a essência das coisas” (*Met.* 1007a21) e vendo-se ele próprio como uma substância. E se há um modo de ser necessário pelo qual ele é homem, deve haver um modo de ser necessário também pelo qual muitas outras coisas são o que são. E se esse é o caso, então, é razoável que também exista um conhecimento acerca do ser enquanto ser (*Met.* 1003a20).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa tentou sustentar a tese de que o fundamental da condição e do resultado da demonstração aristotélica do PNC em *Gama 4* pode ser explicado a partir do discurso interno: basta o adversário, ao menos, dizer algo para si, antes mesmo que se ocupe com dizer algo para outrem; tomando-algo-ser-o-caso (ὕπολαμβάνειν), aí ele obterá um pensamento determinado a que um nome remete. Nossa proposta investigativa surgiu da reação da interpretação de autores que marginalizam a noção de *dizer para si* que opera no cerne da refutação aristotélica. E, no entanto, vimos que está embutido nessa noção a evidência mínima suposta de suficiente por Aristóteles para mostrar a validade do PNC, isto é, algo determinado: um pensamento tomado-ser-o-caso a que um nome remete.

Talvez devêssemos concordar com Cassin que “a refutação ancora a impossibilidade da contradição na necessidade de sentido, e a necessidade de sentido na essência do homem, essência se não inquestionável, ao menos jamais discutida no *Gama*” (CASSIN, 2005, p. 96) – diga-se, primária e diretamente discutida: ora, a compreensão dos fundamentos mínimos tanto para o ataque quanto para a defesa do PNC, conforme nossas considerações precedentes, põe em questão a discussão sobre a (in) determinação da mente do homem e, no fim, ao que Aristóteles sugere, sobre a condição fundamental de todo e qualquer homem enquanto vive como tal. De todo modo, não é que Aristóteles esteja primária ou diretamente interessado em tratar do homem. Aristóteles está ciente de que o PNC é um princípio explicativo do seres em geral tanto quanto é, em especial, um princípio explicativo do homem com relação à sua capacidade cognoscitiva de produzir algum conhecimento sobre as coisas em geral (*Met.*1005b15-17) e, sobretudo, sobre as coisas em seu sentido primário (*Met.*1005b10-11).

Assim, que o *homem* acabe por servir de expediente argumentativo para Aristóteles, isso se deve a *duas razões correspondentes: a primeira, diz respeito à continuidade entre as evidências da validade do PNC e a capacidade de conhecimento do homem: dada sua anterioridade no conhecimento (γνωριμωτάτην) e seu caráter não-hipotético (ἀνυπόθετον) (1005b13-14), trata-se de um princípio que deve necessariamente (ἀναγκαῖον) ser possuído (ἔχειν) por quem queira (τὸν ὅτιοῦν) conhecer (ξυνιέντα) qualquer coisa (τῶν ὄντων) (Met. 1005b15) .*

Observe que, para Aristóteles, a noção de *firmeza* (βέβαιος) do princípio está atrelada à do sujeito epistêmico tanto quanto está atrelada à compreensão do objeto de

conhecimento. E a ideia aristotélica de *semelhança* (ὁμοιότης) ou *parentesco* (οἰκειότης) entre o sujeito epistêmico e o objeto de conhecimento (*Et. Nic.* 1139a8-11) deve esclarecer o modo como o Estagirita se sente autorizado a elaborar sua estratégia refutativa a partir de uma explicação sobre o homem no exercício de suas capacidades cognoscitivas. Essas considerações sugerem que a inclusão da tematização do homem no programa de refutação aristotélica ocorre por um viés epistêmico, devido à implicação necessária entre a explicação do Princípio de Não-Contradição, o princípio mais firme do conhecimento, por um lado, e a compreensão daquele que é suporte da posse de todo e qualquer conhecimento, o homem (PEREIRA, 2001, p. 50). E já não é casual que Aristóteles se ocupe com os atos cognitivos da mente humana aqui discriminados (voέω, ὑπολαμβάνω); *em resposta a isso, e aqui está a segunda razão a que nos referimos, Aristóteles precisa recuperar a credibilidade do sujeito epistêmico fragilizado pela tese protagoriana do homem-medida.*

*Que Aristóteles entenda que as coisas funcionem para nós necessariamente (ἀνάγκη) assim (isto é, a mente humana não é sem determinação), decorre da convicção de que ninguém (οὐδείς), isto é, nenhum homem, está na condição de quem indiferentemente crê e não-crê (*Met.*1008b12) – devendo qualquer adversário do PNC admitir que isto é ou assim (οὕτως) ou não-assim (οὐχ οὕτως). Dessa forma, ninguém está na condição de quem, no mínimo, não acredita (*Met.*1008b12), nem mesmo os defensores da pretensa doutrina da indeterminação da mente (*Met.*1008b13). E, se necessariamente ocorre a alguém o ato de acreditar, conforme Aristóteles, é porque há algo determinado, sem o qual esse ato interno não seria possível. A mesma convicção se aplica sobremaneira ao ato de pensar – “não se pode pensar em nada se não se pensa algo determinado” (*Met.*1006a10); e pensar diz respeito precisamente ao que todo homem faz ou ao que nenhum homem consegue deixar de fazer. Assim, o Estagirita exprime os efeitos absurdos daquela doutrina sobre a condição real de todo homem, a começar pelo próprio opositor do PNC: se ninguém não diz nada (τὸν μηθενὸς ἔχοντα λόγον), enquanto não diz nada (ἢ μὴ ἔχει) – nem mesmo para si, isto é, não pensa – seria semelhante (ὅμοιος) a uma planta (φυτῶ) (1006a13-15). Aristóteles reitera essa ideia de um outro modo: se alguém nada acredita (ὑπολαμβάνω) e, com indiferença, crê (οἶμαι) e não crê (οὐκ οἶται), como será diferente (διαφερόντως) das plantas (φυτῶν)? (*Met.* 1008b10-12). Se tudo isso soa *ad hominem*, neste momento, é consequência da responsabilidade que o adversário assume ao ele mesmo faz inevitavelmente a petição de princípio: de fato, conforme Aristóteles, não responde pela petição de princípio quem demonstra (pois esse*

não exige a prova de um primeiro princípio), mas quem provoca a demonstração (*Met.* 1006a. 25-26). Ocorre que Aristóteles não ataca meramente o adversário de quem se exige dizer algo, mas uma parte da mobília do real que, neste caso, é um homem, de modo que o suporte do argumento aristotélico se explica definitivamente menos pelas feições do seu adversário e mais pelos processos reais do ser *homem*. Assim, é absurda a aceitação de que podemos nos colocar em condição semelhante a de um planta, isto é, como quem não pensa nem acredita, pois isso não está de acordo com as condições reais mais elementares de como vive todo e qualquer homem, a partir das quais jamais se poderia concluir de uma só vez em favor da indeterminação da mente e da exclusão de atos cognitivos fundamentais pelo qual o homem se destina ao exercício do seu modo mais próprio de ser (não por acaso Aristóteles tematiza os processos internos da mente a partir daquilo que ocupa um lugar central na sua compreensão de homem: a capacidade de *dizer* (λέγειν) e de *agir* (πράξις). Dessa maneira, Aristóteles acredita, ao fim e ao cabo, que ninguém está na condição semelhante a de uma planta, isto é, que absolutamente não *pensa* nem *acredita*. Dos atos internos da mente, *pensar* e *acreditar*, pode-se afirmar com Aristóteles: “daí deriva, com máxima evidência, que ninguém está nessa condição” (ὅθεν καὶ μάλιστα φανερόν ἐστιν ὅτι οὐδεὶς οὕτω) (1008b12-13). Devemos acreditar que Aristóteles afirma isso não apenas com base na observação do modo regular de dizer ou agir do homem. Ele obtém sua convicção com base naquilo que ele considera ser o real da estrutura psíquica de todo e qualquer homem. Aliás, para Aristóteles, essa é uma convicção da qual nenhum homem pode escapar – enquanto vive como tal – justamente porque descreve uma condição real de todo homem. Ou seja, nenhum homem pode escapar dessa convicção porque, ao que tudo indica, é por natureza que os atos da mente humana não são sem determinação.

Talvez não seja um caso isolado na *Metafísica* o fato de Aristóteles recorrer as capacidades humanas para constituir o argumento que fundamenta parte da ciência metafísica das primeiras causas e princípios. Não é apenas com relação à defesa da validade do PNC em *Gama 4* que Aristóteles faz das capacidades humanas um recurso explicativo da caracterização da ciência metafísica. Ao logo de *Alfa Maior* 1-3, p. ex., ele chega à descrição dessa ciência como um conhecimento acerca das primeiras causas e princípios mostrando a hierarquia entre as capacidades cognitivas humanas, diferenciando entre os homens o mais sábio dos menos sábios e vinculando o surgimento desse tipo de conhecimento à capacidade humana de se admirar com as coisas, mediante certas condições históricas e políticas que permitem o florescimento dessa capacidade;

em *Alfa menor*, a pesquisa acerca do ser é descrita como um esforço coletivo daqueles que ela se dedicam, isso porque a inteligência dos homens é limitada para lidar com o conhecimento universal das coisas (*Met.* 993a30-993b15); em *Zeta*, a primazia da substância com relação ao tempo exige alguma consideração acerca da ideia de que só a inteligência que está na alma humana, pois é apenas desse modo que a primazia da substância nesse sentido pode se estabelecer (*Met.* 1028a31-35; *Fis.* 223a21-19); em *Lâmbda*, Deus, a inteligência divina que move tudo permanecendo imóvel, é explicado por Aristóteles a partir de um aspecto da noção do desejo humano (*Met.* 1072a20-35) e com base no funcionamento da atividade intelectual humana: a inteligência divina é análoga à inteligência humana em ato (*Met.* 1074a15ss; 1075a5-10). A dificuldade fundamental que essas considerações revelam é aquela de Aristóteles está realmente convicto, qual seja, a de que a pesquisa acerca do ser é difícil para a inteligência humana, pois essa conhece melhor os particulares (*Met.* 993b5-11) enquanto a ciência metafísica visa o maximamente universal (*Met.* 982a20-25; 982b1-4). A resolução dessa dificuldade está na ideia de que, se há um meio capaz de tornar a posse do conhecimento metafísico acessível para o homem esse meio é o próprio homem: assumindo que se deve conhecer os particulares enquanto sujeitos ao universal (*Met.* 982a23) e se deve conhecer o universal sempre a partir dos particulares (*Met.* 981a20-24), o homem pode engendrar tal conhecimento amparado pela sua própria alma, uma vez que ela possui uma relação de parentesco e semelhança com os objetos que investiga (*Ét. Nic.* 1139a8-11), e isso inclui os objetos metafísicos. Vê-se que Aristóteles tem razões epistemológicas para incluir o homem e suas capacidades entre as considerações que fundamentam a compreensão da sua ciência metafísica. Então, a compreensão do PNC que Aristóteles fornece ao refutar os opositores desse princípio não poderia mesmo deixar de incluir uma consideração a respeito do homem, quero dizer, do homem que conhece, dotado da natureza racional discursiva que explicita nele não apenas um princípio do seres em geral, mas o princípio assegura a sua própria natureza de homem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002, v. 2.

_____. *Metaphysics*. In. ROSS, W. D. Aristotle's *Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924 [1997].

_____. *Metafísica*. Tradução de Valentín García Yebra. Edição trilingue. Madrid: Gredos, 1982.

_____. *La métaphysique*. Tradução J. Tricot. Paris: Vrin, 1981.

_____. *Metafísica*: Livros IV e VI. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. IFC/UNICAMP, 2007.

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

_____. *De anima*. With Translation, Introduction and Notes by Hicks, R. D. Cambridge University Press, 1907.

_____. *Ethica Nicomachea*. Edited by J. Bywater. Oxford, Clarendon Press. 1894.

_____. *Nicomachea Ethics*. Translated by W. D. Ross. In. BARNES, J. Complete Works (Aristotle). Princeton: Princeton University Press, 1991.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores)

_____. *Politics*. Translated by B. Jowett. In. BARNES, J. The complete works of Aristotle. Princeton, 1995.

_____. *Politica*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press. 1957.

_____. *On memory*. Translated by J. I. Bear. In. BARNES, J. The complete works of Aristotle. Princeton: Princeton University Press, 1995.

_____. *Posterior Analytics*. Translated by Hugh Trenchard. Cambridge: Harvard University Press; London: Heinemann, 1960.

_____. *Physics*. Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye. In. BARNES, J. The complete works of Aristotle. Princeton: Princeton University Press, 1995.

_____. *Categoriae et Liber de Interpretatione*. Edited by L. MINIO-PALUELLO. Oxford University Press, 1949.

_____. *De interpretatione*. Translated by J. L. Ackrill. In. BARNES. J. The complete works of Aristotle. Princeton: Princeton University Press, 1995.

_____. *Sobre la interpretación*. Traducción de Miguel Candel SanMartín. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Disponível em: <https://historicaldigital.com/download/aristoteles%20sobre%20la%20interpretacion.pdf>. Acessado em 23 de Janeiro de 2020.

_____. *Topics*. Translated by W. A. Pickard-Cambridge. In. BARNES. J. The complete works of Aristotle. Princeton: Princeton University Press, 1995.

_____. *Dos argumentos sofisticos*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *On the heavens*. Translated by J. L. Stocks. In. BARNES. J. The complete works of Aristotle. Princeton: Princeton University Press, 1995.

_____. *Arte Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1993.

_____. *Poética*. Tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices de Eudoro de Souza. 8. Lisboa: Ed. Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2010.

_____. *Retórica*. 2 ed. Tradução de Manuel Alexandre Júnior et al. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2005, v. VIII. Tomo I (Obras Completas de Aristóteles).

_____. *Ars rhetorica*. Edited by W. D. Ross. Clarendon Press: Oxford 1959.

ABBAGNANO, N. Dicionário de Filosofia. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ADOLFO, R. *O tratamento da relação entre emoção e linguagem a partir da Poética de Aristóteles*. Florianópolis, 2014. (Dissertação de mestrado).

ANNAS, J. Aristotle on memory and the Self. In. NUSSBAUM, M. C; RORTY, A. R. *Essays on Aristotle De anima*. OXFORD: Oxford University Press, 2003.

ANGIONI, L. Princípio da não-contradição e semântica da predicação em Aristóteles. *Analytica* v. 4, n. 2., 1999.

_____. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*. São Paulo: UNICAMP, 2016.

ALMEIDA, N. E. Alguns conceitos fundamentais da teoria aristotélica da significação a partir de Sobre a Interpretação, Capítulo 1. *Revista Peri*, vol. 5, n. 2, 2013.

_____. Os princípios de verdade no Livro IV da Metafísica de Aristóteles. *Princípios*, 2008.

AUBENQUE, P. *El problema del ser en Aristoteles*. Madri: Taurus, 1974.

- BAILLY, A. *Le Grand Bailly: Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hanchette, 2000.
- BARNES, J. *The Complete works of Aristotle: the revised Oxford translation*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- _____. The law of contradiction. *The Philosophical Quarterly*, v. 19, No. 77 (Oct., 1969), pp. 302-309.
- BERTI, E. The intellection of indivisibles according to Aristotle De an. III, 6. In: LLOYD, E. R; OWEN, G. E. L. *Aristotle on Mind and the Senses: Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*. CAMBRIDGE: Cambridge University Press, 1978.
- _____. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.
- BESNIER, B. A distinção entre a práxis e poiêsis em Aristóteles. Tradução de Vivianne de Castilho Moreira. *Analytica*, 1996, v. 1, n. 3, pp.127-163.
- BLOCH, D. *Aristotle o Memory and Recollection*. Text, Translation, and Reception in Western Scholasticism. Leiden and Boston: Brill, 2007.
- BOLTON, R. Aristotle's Conception of Metaphysics as a Science. In: *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Scaltsas, Charles e Gill, 1994
- BONITZ, H. *Index Aristotelicus*. Berlin: G. Reimer, 1870.
- BURNYEAT, M. *Aristotle on Understanding Knowledge*. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/books/explorations-in-ancient-and-modern-philosophy/aristotle-on-understanding-knowledge/742DDB89270B2829360CA5C181E267E0>. Acessado em 29 de Janeiro de 2020.
- CASSIN, B. *Aristóteles e o Lógos: contos da fenomenologia comum*. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica e literatura*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.
- CASSIN, B.; NARCY, M. *La décision du sens*. Paris: Vrin, 1989.
- CODE, A. Aristotle's Investigation of a Basic Logical Principle: Which science investigates the Principle of Non-Contradiction? *Canadian Journal of Philosophy*, v. 16, n. 3, 1986.
- COHEN, M. Aristotle on the Principle of Non-Contradiction. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 16, n. 3, 1986.
- COLANER, N. R. *Aristotle on knowlegde of nature and modern skcepticism*. New York & London: Lexington Books, 2015.

- COOPER, J. *Plato Complete Works*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- CUNHA, A. G. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- DANCY, R. M. *Sense and contradiction: a study in Aristotle*. Dordrecht: D. Reidel, 1975.
- DE MURALT, A. Aristote. Les Métaphysiques: traduction analytique des livres Γ, Z, Θ, I et Λ. Paris: les Belles lettres, 2010.
- DUNCOMBE, M. Thought as internal speech in Plato and Aristotle. *Logical analysis and history of philosophy*, 19. Disponível em: <http://dro.dur.ac.uk/16840/>. Acessado em 10 de fevereiro de 2020.
- FRONTEROTTA, F. Il significato del verbo νοεῖν in *De anima* III 4. In: SILLITTI, G. et al (Ed.). Il νοῦς di Aristotele. *International Aristotle Studies* 8. Disponível em: https://www.academia.edu/32556794/Noein_in_Aristotele_De_anima_III_4. Acessado em 10 de janeiro de 2020.
- FOSTER, S. E. Aristotle and Animal Phronesis. *Philosophical Inquiry*. Volume 19, Issue 3/4, Summer/Fall 1997.
- FREDE, M. Aristotle on Thinking. *Rhizai*. A Journal for Ancient Philosophy and Science 2:287-301.
- FREGE, G. Sobre o sentido e a referência. In: Frege, G. *Lógica e filosofia da linguagem*. Tradução, introdução e notas de Paulo Alcoforado. São Paulo: Edusp, 2010/1892.
- _____. O pensamento. Uma investigação lógica. In: Frege, G. *Investigações lógicas*. Tradução e notas de Paulo Alcoforado. Porto Alegre: Edipucrs, 2002/1918.
- GOTTLIEB, P. *Aristotle on Non-contradiction*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-noncontradiction/>. Acessado em 23 de jun. de 2019.
- INCIARTE, F. Aristotle's Defence of Principle of Non-Contradiction. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 76, 1994.
- IRWIN, T. H. *Aristotle's first principles*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- _____. Aristotle's Discovery of Metaphysics. *The Review of Metaphysics*. v. 31 , n. 2. , 1977, p. 210-229.
- KALAITZIDIS, P. Imagination et imaginaire chez aristote. *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 9, No. 1 (1991).
- KIRWAN, C. *Aristotle Metaphysics. Books Γ, Δ and E*. Translated by C. Kirvan. Oxford University Press, 1971.
- LEAR, J. *Aristotle and Logical Theory*. London: Cambridge University Press, 1980.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1996.
 LUKASIEWICZ, J. Sobre a lei da contradição em Aristóteles. Tradução de Raphael Zillig. In: ZINGANO, M. (Org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. Textos Seleccionados. São Paulo: Odysseus, 2005.

MOREIRA, V. C. Observações sobre a estrutura da significação em *Metafísica* Γ4. *Journal of Ancient Philosophy*. (Engl. ed.), São Paulo, v.9, n.1. p. 22-40, 2015.

MOSS, J; SCHWAB, W. The birth of belief. *Journal of the History of Philosophy*. v. 57, n.1, Jan/2019.

HALLIWELL, S. *Aristotle's Poetics*. With a new introduction. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

HARDIE, W. F. R. Concepts of Consciousness in Aristotle. Oxford University Press. *Mind*, New Series, Vol. 85, n. 339 (Jul., 1976).

PERERIRA, O. P. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2001. (Coleção Biblioteca de Filosofia)

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3 ed. LISBOA: Fundação Calouste Gulbekian, 2010.

PRIEST, G. *Doubt truth to be a liar*. New York: Oxford University Press, 2006.

ROSS, W. D. *Aristotle*. London: Routledge, 1987.

SHIELDS, C. Aristotle's Psychology. Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2016. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-psychology/#7>. Acessado em: 24 de Janeiro de 2020.

SMITH, R. Logic and Logical Truth in Aristotle, American Philosophical Association, Columbus, April 1982.

UPTON, T.V. Psychological and metaphysical dimensions of Non-Contradiction in Aristotle. *The Review of Metaphysics*, Vol. 36, No. 3 (Mar., 1983), pp. 591-606.

WOLFF, F. Le principe de la "métaphysique" d'Aristote et le principe de la métaphysique de Descartes. *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 51, No. 201 (3), La Métaphysique d'Aristote/Aristotle's Metaphysics (SEPTEMBRE 1997), pp. 417-443.

WOODRUFF, P. *Retórica e relativismo: Protágoras e Górgias*. In: LONG, A. A. (org.) Os primórdios da filosofia grega. Paulo Ferreira (trad.). Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

ZILLIG, R. Significação e não-contradição: o papel da noção de significação na defesa do princípio de não-contradição em *Metafísica* Γ4. *Analytica*. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 11, n.1, 2007.

ZINGANO, M. (ORG.). *Sobre a metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2005.

_____. *Razão e Sensação em Aristóteles*. Porto Alegre: L&P, 1998.

_____. Notas sobre o Princípio de Não Contradição em Aristóteles. *Caderno de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, Série 3, v. 13, n. 1, p. 7-32, jan.-jun. 2003.